

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LII (2/2019)

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

Theological Views

LII

(2/2019)

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

(2/2019)

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
eISSN 2683–4057**

UDC 27–1

Publisher:
Holy Synod of Bishops
of Serbian Orthodox Church

Editor in chief:
Protodeacon Dr Damjan S. Božić

Managing editor:
Srećko Petrović

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

Secretary:
Snežana Krupniković

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



***Teološki yōlęgi
– verskōnaučni časōyis***

**ISSN 0497–2597
ISSN (Online) 2683–4057**

УДК 27–1

Издавач:
Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:
Протођакон др Дамјан С. Божић

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Сарадници:
Протопрезвитер Дарко Спасојевић
Презвитер Вукашин Милићевић
Срећко Петровић
Ненад Ђорђевић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LI

(2/2019)

САДРЖАЈ

СВЕТИ РОМАН СЛАТКОПОЈАЦ

Смиренога Романа химна о Адаму и Еви

(покајања лекарија) 305–322

Бранислав ИВИЋ

Рецепција Књиге пророка Захарије у Новом Завету:

цитати у Еванђељима 323–338

Мирослав СИМИЈОНОВИЋ

Библијска естетика стварања

и христологија православне литургије 339–358

Митрофан БОЖКО

Тема обожења в богословско-литературном наследи

митрополита Киевского Петра Могилы 359–382

Милан МАРКОВИЋ

Ходатајствена молитва у Римској Литургији:

њено формирање и смисао 383–400

Aleksandar RESIMIĆ

Rétrospective des tentatives contemporaines

de restauration de la liturgie gallicane:

L'histoire de la liturgie gallicane et sa reconstruction 401–416

Лазар ЉУБИЋ

Преподобни Григорије Војловички Синаит 417–442

Немања АНДРИЈАШЕВИЋ

Емигрантска периодика Срба

у Јужноафричкој Републици од 1969. до 1977. године 443–466

ОСВРТИ

Александар ЂАКОВАЦ

Интернет извори за патрологију и систематску теологију 467–474

ПРИКАЗИ

Славиша КОСТИЋ

Nikolaos Loudovikos, *Church in the Making* 475–484

Љиљана ЈОВАНОВИЋ

J. P. Анић и И. С. Глобан, *Марија Магдалена* 485–488

Драгана РАКИЋ

Здравко Јовановић, „*Сијурни њуџ вере*“ 489–493

Предраг ДРАГУТИНОВИЋ

Christoph Dohmen / Günter Stemberger,

Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments 493–495

Исправка година излажења

ранијих бројева *Теолошких погледа* 496–497

Corrections regarding

Previous Volumes of *Theological Views* 498–499

Упутство ауторима 500–505

Упутство рецензентима 505–506

Етички и научни стандарди 506

Short Guide for Authors 507–508

Peer Reviewer Instructions 509

Ethical and Scientific Standards 510

Theological Views

LII

(2/2019)

CONTENTS

ΡΩΜΑΝΟΣ Ὁ ΜΕΛΩΔΟΣ

Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ὕμνος ·

πρὸς · τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐὰν (τὸ ἱατρεῖον τῆς μετανοίας) 305–322

Branislav IVIĆ

The Reception of the Book of Zechariah in the New Testament:

Quotations in the Gospels 323–338

Miroslav SIMIJONVIĆ

The Biblical Aesthetics of Creation

and the Christology of the Orthodox Liturgy

– Original Sin and Liturgical Sanctification of Human Nature – 339–358

Mitrophan BOZHKO

The Theme of Deification in the Theological and

Literary Heritage of Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv 359–382

Milan MARKOVIĆ

Intercessio in the Roman Liturgy:

The Creation and the Meaning of it 383–400

Aleksandar RESIMIĆ

Some Contemporary Attempts to Restore the Gallican Liturgy:

The History of the Gallican Liturgy and its Reconstruction 401–416

Lazar LJUBIĆ

Venerable Gregory of Vojlovica Sinaite 417–442

Nemanja ANDRIJAŠEVIĆ

Serbian Emigrant Periodicals

in South African Republic from 1969 to 1977 443–466

REVIEWS	467–474
---------------	---------

BOOK REVIEWS	475–495
--------------------	---------

Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i> [in Serbian]	496–497
--	---------

Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	498–499
---	---------

Guide for Authors [in Serbian]	500–505
--------------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	505–506
---	---------

Ethical and Scientific Standards [in Serbian]	506
---	-----

Short Guide for Authors	507–508
-------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions	509
----------------------------------	-----

Ethical and Scientific Standards	510
--	-----

СМИРЕНОГА РОМАНА ХИМНА О АДАМУ И ЕВИ (ПОКАЈАЊА ЛЕКАРИЈА)¹

Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὁ ὕμνος ·
πρὸς · τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὕαν
(τὸ ἱατρεῖον τῆς μετανοίας)

Προοίμιον

Σχόλασον, ψυχὴ μου, ἐν μετανοίᾳ,
ἐνώθητι Χριστῷ κατὰ γνώμην,
βοῶσα ἐν στεναγμοῖς ·
“Συγχώρησιν παράσχου μοι
τῶν δεινῶν μου πράξεων,
ἵνα λάβω παρὰ σοῦ, μόνε
Ἀγαθέ,
τὴν ἄφεσιν καὶ ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

Проимион

Покајању, душо моја, предај се,
умом Христу присаједини се,
кроз уздисаје вапијући:
„Опроштење подај ми
страшних дела мојих,
да од Тебе, једини
Добротољупче, добијем
разрешење и живот вечни.“

¹ Превод дајемо према критичком издању: De Matons, José Grosdidier (1964): *Romanos le Mélode: Hymnes*, Tome I, *Sources Chrétiennes* 99, Paris: Les Éditions du Cerf, 70–93.

α`

Τῆς μακαρίας τυχεῖν ἐλπίδος δι' ἔργων προσδοκῶμεν καὶ πίστεως, ὅσος
φυλάττομεν τὰ τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος διδάγματα·
διὰ τοῦτο τιμῶμεν καὶ στέργομεν τοὺς ἀγγέλους τίμιον
τῆς νηστείας κατόρθωμα,
ὃ προφῆται τηρήσαντες μέτοχοι γεγονόνασι
τῶν χορῶν τῶν οὐρανίων, οἱ ἐπίγειοι,
ὅπου γε ταύτης τὴν ἐργασίαν
Χριστὸς οὐκ ἐπὶσχύνθη ἐκτελέσαι· ἐκὼν δὲ ἐνήστευσεν
ἡμῖν καθυπογράφων διὰ ταύτης τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

β`

Ὅτι μεγάλοι ἐν ἔργοις ἦσαν Μωσῆς καὶ Ἡλίας οἱ πύρινοι πύργοι
γινώσκουμεν, ὅτι καὶ πρῶτοι ἐν προφήταις τυγχάνουσι,
πρὸς Θεὸν παρηρσίαν ἐκέκτηντο, ὅτι περ ἐβούλοντο
προσιέναι καὶ δέεσθαι
καὶ αὐτῷ διαλέγεσθαι πρόσωπον πρὸς πρόσωπον,
ὃ ὑπάρχει θαυμαστόν τε καὶ παράδοξον.
Ὅμως καὶ οὕτως πρὸς τὴν νηστείαν
κατέφευγον σπουδαίως, διὰ ταύτης αὐτῷ προσαγόμενοι
νησταεῖα οὖν μετ' ἔργον ἀποδίδωσι ζωὴν τὴν αἰώνιον.

γ`

Ὑπὸ νηστείας ὡς ὑπὸ ξίφους οἱ δαίμονες πάντες ἐλαύνονται ὅτι
οὐ φέρουσιν οὐδ' ἐξαρκοῦσι πρὸς τὴν ταύτης τερπνότητα·
τρυφητὴν ἀγαπῶσι καὶ μέθυσον· ἐὰν δὲ θεάσωνται
τῆς νηστείας τὸ πρόσωπον,
οὔτε στήναι ἰσχύουσι· πόρρω δὲ ἐκτρέχουσιν,
ὡς Χριστὸς ἡμᾶς διδάσκει ὁ Θεὸς ἡμῶν
λέγων· "Τὸ γένος τὸ τῶν δαιμόνων
νηστεία καὶ δεήσει ἐκνικᾶται." Διὸ δεδιδάγμεθα
ὡς δίδωσι νηστεία τοῖς ἀνθρώποις ζωὴν τὴν αἰώνιον.

1

Врлине и вере ради, уздање блаженства очекујемо ми
који Господња и Спаситељева учења чувамо;
тога ради честујемо и љубимо од ангела штовани
поста подвиг;
њега сачував, пророци земаљски
удеоничари хорова небеских постали су,
јер дело испуњавати ово
ни Христос не постиде се; од воље саврши пост (Мт. 4, 2),
а нама, тога ради, пропутив живот вечни.

2

Да велики у подвизима беху Мојсије и Илија, ти пиргови огњени²,
знамо; први међу пророцима удостојише се
пред Богом слободно говорити, јер жељаху
приблизити (Му) се и молити (Га)
и зборити са Њим лицем у Лице,
што чудесно је и непојмљиво.
Тако и посту
прибегаваху ревностно, којег ради Њему (Богу) одведени су,
стога што пост са делима (*добрим*) дарива живот вечни.

3

Од поста, као од мача, демони беже, јер
не подносе и не трпе радости;
пијаногa они воле и распусногa; а ако угледају
лице поста,
остати ту не могу; далеко одбегну,
као што нас Христос, Бог наш, учи
говорећи: „Род демонски
постом се и молитвом побеђује“ (Мт. 17, 21).
Тога ради научили смо да пост људима даје живот вечни.

² И Свети Јован Златоусти, у својој *Омилији о постоу* (Ὁμιλία περὶ νηστείας) назива Мојсија и Илију „пирговима међу старозаветним пророцима“ (PG 49, 305).

δ`

Τῆς σωφροσύνης ἀγνεΐα μήτηρ ὑπάρχει τῆς νηστεΐας τὸ ἄχραντον κάλλος ·
πηγάζει δὲ φιλοσοφίαν καὶ παρέχει τὸν στέφανον ·
προξενεῖ δὲ ἡμῖν τὸν παράδεισον, τὴν πατρῶαν δίδωσιν
οἰκίαν τοῖς νηστεύουσιν,
ἧς ὁ Ἀδὰμ ἀπολίσθησεν · εἴλκυσε δὲ θάνατον,
ἀτιμάσας τῆς νηστεΐας τὸ ἀξίωμα ·
ταύτης γὰρ τότε καθυβρισθείσης,
Θεὸς ὁ πάντων Κτίστης καὶ Δεσπότης εὐθὺς ἠγανάκτησε ·
τοῖς ταύτην δὲ τιμῶσιν ἀποδίδωσι ζωὴν τὴν αἰώνιον.

ε`

Αὐτὸς γάρ ὡς μητρὶ φιλοστόργῳ, νηστεΐας ἐντολῇ ὁ φιλόανθρωπος
πρώην
παρέθετο ὡς διδασκάλῳ παραχθέντα τὸν ἄνθρωπον,
ἐν χερσὶν παραδούς τὴν ζωὴν αὐτοῦ · καὶ ἐν ταύτην ἔστερξε,
μετ' ἀγγέλων ἠυλίζετο·
ἀθετήσας δὲ εὗρετο πόνους καὶ τὸν θάνατον,
ἀκανθῶν δὲ καὶ τριβόλων τὴν τραχύτητα
καὶ ἐπιμόχθου βίου τὴν θλίψιν.
Εἰ δὲ ἐν παραδείσῳ ἡ νηστεΐα ωφέλιμος δείκνυται,
πόσῳ μᾶλλον ἐνταῦθα, ἵνα σχῶμεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

ς`

Παντὸς μὲν ξύλου κέλευει φαγεῖν τὸν ἄνθρωπον Ἀδὰμ τὸν πρωτόπλαστον
τότε
ὁ ὕψιστος ἐν παραδείσῳ θεὸς αὐτὸν, καθὼς γέγραπται·
ἀλλ' ἐνὸς ξύλου βρῶσιν ἐκώλυσε · καὶ αὐτὰ τὰ ῥήματα
τὰ τοῦ κτίστου φιλόανθρωπα ·
“Κατατρύφα γάρ, ἔλεγε, πάντων ὧν κεχάρισμαι·
τῇ τρυφῇ γάρ σου τῇ τούτων ἀρεσθήσομαι ·
ἐὰν φυλάξης τὴν ἐντολήν μου,

4

Лепота неоскрвњена поста јесте чистота – целомудрености мати,
што мудроточи и венац стиче;
Рај прибавља нам; онима који посте
дом Очев дарива,
од којег Адам отпаде и смрт собом повуче,
поста достојанство обешчастив;
њег ради оскврњенога,
Бог, Творац свих и Господ, разгневи се,
а онима који (*иоси*) поштују, узвраћа животом вечним.

5

Сам Човекољубац, који у почетку постави заповест поста,
као мати нежнољубећа и као Учитељ човеку створеноме
у руке живот даде; и када тако (*човек*) умили се,
са ангелима пребиваше;
но то одбацив, нађе себи болове и смрт,
трње и бодље, горчину (Пост. 3, 18)
и муку смртну живота жалоснога³.
Па ако се у Рају пост спасоносним показује,
колико ће се више (*показати*) сада, овде, да прибавимо живот вечни.

6

Допусти Свевишњи Адаму, човеку првоствореноме, којег у Рај насели,
са свакога дрвета јести, као што је написано;
само са једнога дрвета једење забрани; ево речи тих (Пост. 1, 16–17)
Човекољубивог Створитеља:
„Замиловах веома“, рече, „све што подарио сам,

³ Читав пети икос неодољиво подсећа на један дуг период из наведене омилије *О иоси*, где Златоусти истим узвишеним епитетима и поређењем Господа са „нежнољубећом матером“ и „Учитељем највећим“ указује на аспект Божанске педагогије поста, а последице прародитељског преступања заповести о посту тумачи као појаву горчине, корова, трња и мука живота смртнога (PG 49, 307).

φυλάξω σε τρυφῶντα · διὰ τοῦτο φθορᾶς ἀνεπίδεκτον
ἡ χάρις μου φρουρεῖ σε ὡς λαμβάνοντα ζωὴν τὴν αἰώνιον.

ζ`

Ἐμῶν ῥημάτων ἀνάσχου, Ἀδάμ, καὶ πρόσχες ἀκριβῶς τῷ προστάγματι
τούτῳ · ἐνός γάρ σοι ἐκ πάντων τούτων παραγγέλλω ἀπέχεσθαι
οὐ κακοῦ μὲν τὴν φύσιν ὑπάρχοντος, ἀλλὰ σοι τὴν κάκῳσιν
παραβάντι σκευάζοντος.

Ἡ οὐσία τοῦ ξύλου γὰρ ἔστι μὲν ἄχρηστος,
ἡ δὲ τούτου μετουσία σοι γενήσεται
βλάβης αἰτία · ἔχει γὰρ τοῦτο
ἀκόνην λογισμῶν ἐγκεκρυμμένην καὶ γεύσεως μάχαιραν ·
ἂν φάγῃς οὖν ἐκ τούτου, ἀποβάλλει τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

η`

Ἰδοὺ πρωτόπλαστε, παραγγέλλω μὴ ἄψῃ ἐκ τοῦ ξύλου οὗ εἶπον σοι
ὅλως ·

ἂν ἄψῃ γάρ, εὐθὺς ὡς κλέπτῃς ἐκδοθήσῃ πρὸς θάνατον
οὐχ ὡς ἔχειν αὐτὸ μὴ δυνάμενος, ἀλλ' ἐπειδὴ ἄπιστος
ἀποβήσῃ καὶ ἄχρηστος ·

πρὸς μικρὸν σε καὶ εὐκόλον θεῖον νόμον ἡγάγον ·

διὰ τοῦτο τὴν τῶν ἄλλων ἀφθονίαν σοι

ἐδωρησάμην, ἵν' ὅλων τούτων

ἐν ἀπολαύσει γένη καὶ θανάτου μὴ γένη ὑπεύθυνος,

ὁ κατ' εἰκόνα ἔχων καὶ κατέχων ζωὴν τὴν αἰώνιον.

θ`

Νόμον οὖν θεῖον κρατοῦντες ποτε, Ἀδάμ τε καὶ ἡ Εὐὰ ἐφύλαττον τοῦτον ·

ἐτήρει δὲ ὁρμὰς τάς τούτων ὁ διάβολος ·

καὶ ἀπάτην σκευάζειν ἐπείγεται, καὶ ὡς ἐθεάσατο

κρυπτομένους ὡς ἔμφρονας,

προσελθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ μὲν τέως οὐκ ἐθάρρησε ·

τὴν δὲ Εὐὰν ὁ πανοῦργος θεασάμενος

παρὰ τὸ δένδρον μόνην ἐστῶσαν,

ἐντίθησιν εὐθέως διὰ ταύτης τοῖς δύο τὸ πρόσκομμα
τοῖς πρότερον λαβοῦσι διὰ χάριτος ζωὴν τὴν αἰώνιον.

насићивање твоје мило ће ми бити;
ако сачуваш заповест моју,
сачуваћу те, нежно храњеног; тога ради пропадљивости неприступан си;
благодат моја чува тебе, који прими живот вечни.

7

Речи моје, Адаме, чувај и држи тачно заповест ову,
јер од свега овога, само од једнога (*дрвета*) наређујем ти уздржање;
не због рђаве природе (*његове*), већ зато што ће се твоја (*природа*) у кварење
непослушањем развратити.
Природа дрвета штетна није;
али, са-природа његова
теби узроком повреде биће: јер има оно
скривену у себи оштрицу помисли и укус мача;
ако од њега једеш, одбациће те од живота вечног.

8

Ето, Првостворени, заповедам да дрвета се не дотичеш,
као што казах ти;
ако ли дотакнеш се, намах, као лопов, смрти бићеш предан;
не зато што имати га не можеш, већ зато што
неверан постаћеш и пропадљив.
Ка малом и лаком закону Божанском управих те;
но зато обиљем те другим
даривах; да све ти
на наслађивање буде и смрћу кажњен да не будеш
ти, који као икона, имаш живот вечни.“

9

Закон овај Божански, Адам и Ева, држећи, чуваху;
али ђаво што бејаше мотрио ревност њихову
и хитрио превару им приправити,
кад спази их мудрошћу закривене,
приблизити бићу људскоме дуго не усуди се;
но, видећ Лукави Еву
крај дрвета саму,
намах кроз њу саблазан положи у њих двоје
који први, у благодати, примише живот вечни.

ι'

Ὁ πονηρός γάρ πρὸς τὴν γυναῖκα ὡς φίλος καὶ συνήθης
προσέρχεται δόλῳ
καὶ πλάττεται καὶ προκομίζει τὴν κακοῦργον ἐρώτησιν ·
ὡς συμπάσχων αὕτη διαλέγεται ·
“Διὰ ποίαν πρόφασιν, ὁ Θεὸς τὸν παραδείσον
ὡς φιλῶν ὑμῖν δέδωκε, πάντων δέ ἐκώλυσε
τῶν φυτῶν μεταλαμβάνειν ὁ φιλότιμος;
Τίνος οὖν χάριν τοῦ παραδείσου
τὴν οἴκησιν κρατεῖτε, τῆς δέ τούτου τρυφῆς ἐστερήθητε;
Πῶς δύνασθε οὖν ἔχειν ζωὴν τὴν αἰώνιον;”

ια'

Ὑπὸ τῶν λόγων ἀπατηθεῖσα, ἡ Εὐὰ πρὸς αὐτὸν ἀπεκρίνατο ταῦτα ·
“Πεπλάνησαι καὶ οὐ γινώσκεις τί προσέταξε Κύριος.
Τὸν παραδείσον ὅλον ὡς τράπεζαν παραχθεῖσι δέδωκεν
ὁ Θεός εἰς ἀπόλαυσιν,
ἀλλ' ἐνός τὴν μετάληψιν μόνον διεκώλυσεν,
ἐμποδίου γενομένου τῇ ζωῇ ἡμῶν,
ὃ χρησιμεύει τοῖς ἀμφοτέροις
καὶ ἐκπαιδεύειν οἶδε τῶν καλῶν τε καὶ φαύλων τὴν εἶδησιν ·
ἐλάβωμεν γὰρ ἤδη ὥσπερ κτήσιν ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

ιβ'

Ῥήματι οὖν θανατηφόρῳ γλυκεῖαν ὁ ἐχθρὸς συγκατέμιξε γεῦσιν,
σκεπτόμενος καὶ λέγων ταῦτα κατ' ἰδίαν ὁ ἐχθιστος ·
“Εἰ μὴ δόλῳ κεράσω τὸ βούλημα, ἂν καταψηφίσωμαι
τοῦ Θεοῦ ἐν τοῖς λόγοις μου,
εὐθέως ὑποπτεύσει με Εὐὰ ὥς μισόtheon,
καὶ γενήσομαι πρὸς αὐτὴν ἀπαραδέκτος ·

10

И примиче се жени Нечастиви претворно, као пријатељ и ближњи
и замку плете и питање зло приноси,
те, као сажалив се, расуђује:
„Којега разлога ради Бог, који вас љуби,
Рај вам даде, а забрани вам
са дрвета свакога узимати, Он, Великодушни?
За љубав чију Рајем
као домом владате, а сласти се ове лишавате?
Па како онда имати можете живот вечни?“

11

Речима овим прелашћена, Ева му одговори:
„Вараш се и не знаш шта Господ заповеди.
Рај васцели као трпезу дао је Бог
створенима на наслађивање;
само једно (*дрво*) забрани нам,
које било би спотицање у животу нашем;
забрана ова обома корист доноси
и моћ има поучавати разликовању доброга и злого
нас створене, што већ примисмо живот вечни.“

12

Речи смртоносне са укусом слатким Непријатељ смеша,
говорећи, Најпоганији, у себи овако:
„Ако са лажима намеру не сјединим, ако у речима својим
Бога осудим,
као богомрсца осудиће одмах мене Ева,
па за њу бићу неприхватљив,

οὐδὲ γὰρ οἶδα τέως τὴν γνώμην
ταύτης · ἐὰν ἰσχύσω διαστρέψαι, ἔστιν ὅτι στέργει με ·
ἐντέχνως οὖν προσέλθω τοῖς λαβοῦσι ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

ιγ`

Ὡς δὲ τοιαῦτα διανοήθη, ὁ ὄφεις πρὸς τὴν Εὐὰν ἔφθέγξατο λέγων ·
“Συνήδομαι τῇ ἀφθονίᾳ τῆς τρυφῆς ἧς ἐλάβετε,
ἐπαινῶ τοῦ Θεοῦ τὴν ἀληθείαν, ὅτι οὐκ ἐψεύσατο
πρὸς ὑμᾶς διηγούμενος
ὥς μεγάλη ἡ δύναμις τούτου τοῦ φυτοῦ ἐστὶ ·
τῶν καλῶν γὰρ καὶ τῶν φαύλων γινώσιν δίδωσι ·
μόνος Θεὸς δὲ διαγινώσκει
διάκρισιν τὴν πάντων · διὰ τοῦτο τὴν τούτου μετάληψιν
παρήγγειλε μὴ ἔχειν, ὃ παρέχει ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

ιδ`

Μὴ γὰρ οἶδα ὅτι τὴν κτίσιν καλὴν ὁ Θεὸς ἀπειργάσατο πᾶσαν;
Ὅ πάντα οὖν καλὰ ποιήσας πῶς φυτεῦσαι ἠνείχετο
παραδείσου εἰς μέσον τὸν θάνατον; Οὐχ ὑπάρχει πρόσκομμα
τὸ φυτὸν τὸ τῆς γνώσεως ·
οὐδὲ γὰρ ἀποθνήσκετε ἐὰν τοῦτο φάγητε ·
ὥς θεοὶ δὲ διὰ τούτου νῦν γενήσεσθε
ὥσπερ ὁ Κτίστης, τοῦ διακρίνειν
καλῶν καὶ φαύλων τρόπους · διὰ τοῦτο ἐν μέσῳ προτέθεται
πάντος τοῦ παραδείσου, ὥσπερ ἔχοντα ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

ιε`

Αὕτη οὖν ἰδοῦσα τὸ δένδρον ὥς ἔστιν εὐπρεπὲς καὶ ἐνάρετον Εὐὰ,
ἐφλέγετο καὶ πρὸς τὴν γεῦσιν ταῖς ἐλπίσιν ἐπείγετο ·
λογισμοῖς ἑαυτὴν συνεκίνησεν, “Ὁ μηνύσας, λέγουσα,
οὐκ ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν;
ποῖαν ἔχθραν γὰρ κέκτηται ὁ ὄφεις πρὸς τὸν Πλάσαντα;
Τὸ φυτὸν δὲ καὶ τὴ θέα ἐστὶ πάγκαλον ·

јер помисли њезине досад ни знао нисам;
но, ако ли узмогнем развратити је, можда и послуша ме –
лукаво, дакле – да приближим се онима што примише живот вечни.“

13

Када тако расуди, змија Еви обрати се говорећи:
„Радужем се силно обиљу сласти које примисте,
истину славим Божију, јер не слага (Бог)
када откри вам
колико велика је моћ дрвета овога,
стога што познање добра и зла нуди,
а Бог једини
суд над свиме зна; тога ради удела у томе
имати не даде (вам) Он, који даје живот вечни.

14

Не знам ли ја да Бог творевину добру саврши у свему?
Он, који све добро створи, како би засадити могао
усред Раја смрт? Не, замка није
дрво познања,
нити ћете умрети ако са њега једете (Пост. 3, 4);
већ као богови, њега ради, сада постаћете (Пост. 3, 5) –
као Творац, и расуђивати о
значају добра и зла; зато оно погледу отвара се
усред Раја васцелога, јер има живот вечни.“

15

Видев дрво како је прекрасно и китњасто,
Ева распаљиваше се и с надом на кушање силно хиташе,
и у помислима саблазни се говорећи: „Овај који ово ми откри,
непријатељ Бога није;
та какву би мржњу против Творца змија имала?
Већ и на поглед дрво дивотно је,

σπεύσω πρὸς βρωσιν θεοποιῆας
καὶ ἀπολαύσω τούτου οὗ τὴν θέαν ὁρῶσα μαραίνομαι,
καὶ δώσω τῷ ἀνδρὶ μου ἵνα σχῶμεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

123

ις`

Νῦν ἐδέξω θανατηφόρον, ὦ τάλαινα Εὐά, καὶ ἔφαγες τούτου·
τί τρέχεις οὖν συναπολέσαι καὶ τὸν ἄνδρα τὸν ἴδιον;
Ἀκριβῶς ἑαυτὴν κατεξέτασον, εἰ ὁ προσεδόκησας
διὰ γεύσεως γέγονας,
εἰ Θεὸς εἶ ὡς ἠλπισας· γνῶθι τοῦτο πρότερον,
καὶ εἰθ' οὕτως, πρὸς τὴν γεῦσιν καὶ τὸν ἄνδρα σου,
γύναι, προτρέπου· μὴ οὖν ποιήσης
συγκτήτορα τὸν ἄνδρα ἀπολείας· τί σπεύδεις νομίζουσα
ὡς βρωσίς σοι παρέσχεν ἢ τοῦ ξύλου τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.”

ις`

Ὅτε τῷ δένδρῳ ἐπιτερφθεῖσα ἀπώλετο – οὐ γὰρ ἀπῆλαυσεν – Εὐά
ἐσπούδασε καὶ ἐπεδίδου καὶ Ἀδὰμ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ,
καὶ ὡς μέγιστον δῶρον προσφέρουσα οὕτως διεγίνετο·
πρὸς αὐτὸν δὲ ἐφθέγγετο·
“Θησαυρὸν παρετρέχομεν μέχρι νῦν, ὦ σύζυγε,
καὶ τρυφὴν τὴν μακάριαν ἐφοβούμεθα·
νῦν ἔγνω, ἄνερ, καὶ ἐπειράθη
ὡς ἄκαιρον δειλίαν ἐκρατοῦμεν· καὶ γὰρ ἐγὼ ἔφαγον
καὶ ζῶσα σοι παρέστη καὶ ἀπέχω τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

ιη`

Ὑπάρχει μᾶλλον ὡς ἔχω πείραν ὁ λόγος τοῦ μηνύσαντος βέβαιος ὄντως
φαγούσα γὰρ οὐκ ἐνεκρώθη, ὡς Θεὸς προηγόρευσεν,
ἀλλὰ ζῶσα σοι νῦν παραγέγονα, καὶ σχηματισμός ἐστι
τοῦ Θεοῦ τὸ παράγγελμα·
εἰ γὰρ ἦν ἀληθέστατον, ἄρτι σὺ ἐθρήνεις με
ὡς θανούσαν καὶ κειμένην πρὸς τὸν θάνατον.
Δέχου οὖν, ἄνερ, καὶ κατατρύφα·
προσλάβανε ἀξίαν διὰ τούτου τὴν θείαν καὶ ἀχραντον·
Θεὸς γενήσῃ ὥσπερ ὁ παρέχων τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον”.

хитрим жељно ка храни боготворчества
и њоме насладићу се, јер од призора који гледам у жељи сахнем,
и мужу моме даћу, да имамо живот вечни.“

16

Сада дар смртоносни примићеш, о Ево јадна, јер са њега јела си;
зашто хиташ да са собом и мужа погубиш свога?

Испитај себе помно:
да л` кушањем Бог си постала
као што понада се; знај ово најпре –
и мужа ћеш свога потом на кушање
приволети, жено; не чини
мужа удеоничарем погибије; зашто хитриш мислив
да једење са дрвета даде ти живот вечни?

17

Када, дрветом очарана, погибе – а не окористи се – Ева
хиташе и даде и Адаму плода тога
и, као да највећи дар му доноси, тако нуђаше
и њему говораше:
„Благо обилазисмо све досад, о супруже,
и сласти блажене бојасмо се;
сада знам, мужу, јер окусих –
какав страх бесмислени одржавасмо; јер, ево, ја једох
и жива ти остадох и живот вечни имам.

18

Чини се да више бојим се онога који реч истиниту откри, будући да
ја, која једох, усмрћена не бех као што Бог прорече,
већ жива сам стигла ти; и заповест је
Божија прича само;
јер да најистинитија бејаше, сада оплакивао би ме
као умрлу и у смрт положену.
Зато узми, мужу и разгали се;
прими од (*илода*) овога достојно божанство и светост;
Бог постаћеш као Онај који даје живот вечни“.

ιθ`

Ὁ μὲν οὖν ὄφρις ὡς φθάσας εἶπον, ἐγγίσει τῷ Ἀδὰμ οὐκ ἐθάρρησε τότε,
φοβούμενος μὴ διαμάρτη τῆς ἐλπίδος ἧς ἔσπευδεν,
ἀλλὰ ἄλλος ἐφάνη δεινότερος καὶ οφιωδέστερος
ὄφρις τούτου τοῦ ὄφεως.
Ὅν γὰρ ὄφρις οὐκ ἔδακεν, αὕτη ἐθανάτωσε ·
κολακεύουσα γὰρ τότε τὸν ἰὸν αὐτῆς
τούτῳ ἐμβάλλει, καὶ ἑαυτὴν τε
κακεῖνον ἀπορρήσει, καὶ σκευάζει ἀπάτη τῆς βρώσεως
νεκροὺς ὀφιοπλήκτους ἀπολέσαντας ζωὴν τὴν αἰώνιον.

κ`

Ὑπὸ οὖν ταύτης πολιορκεῖται Ἀδὰμ τῆς ἀπάτης ὁ δεῖλαιος πρῶν⁴ ·
μὴ μὲν γὰρ πληγῇ τιτρώσκει διὰ βρώσεως ἅπαντας ·
διὰ τοῦτο δὲ οὕτως ὡς ἄτακτος ἐν τοῖς πόνοις ἅπασιν
ἐπὶ γῆς κατεβέβλητο ·
πρὸς νηστείαν γὰρ σύμμετρον ὄντως καὶ ὠφέλιμον,
μὴ μεθύειν ἀκρασία, οὐκ ἠνέσχετο ·
χριστιανῶν δὲ πάντα τὰ γένη
νηστεία προσεθίζειν καὶ ἐρίζειν ἀγγέλοις ἐπείγονται,
ἐλπίζοντα ἐντεῦθεν προσλαμβάνειν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

κα`

Μεγάλη ἐστὶν ἡ νηστεία πρὸς ἣν ὁ Ἀδὰμ ἐκεκλήρωτο πρῶν ·
ἐν μόνοις γὰρ φυτοῖς ὑπῆρχεν ἡ τροφή τῷ γεννήτορι ·
ἀκρατῆς δὲ καὶ οὕτως ἐγένετο. Νῦν παντοδαπῆς ἐστὶ
τῶν βρωμάτων ἀπόλαυσις,
τῶν ἰχθύων τὰ ἥδιστα, ὄρνεις καὶ τετράποδα,
τῶν φυτῶν καὶ τῶν σπερμάτων τὰ ποικίλματα,
αἱ μαγγανεῖαι αἱ τῶν τρυφώντων,
τῶν τραπεζῶν ἡ χάρις ἡ κινουσα ἡμᾶς πρὸς τὴν ὄρεξιν
τὴν τῆς γαστριμαργίας, ἀφαιροῦσα δὲ ζωὴν τὴν αἰώνιον.

⁴ Ова реч је, изгледа, сувишна, стога што нема значења у оквиру стиховне, а ни шире целине; могућа је грешка, или „интервенција“ преписивача да би се попунила празнина. Видети: De Matons 1964: 89.

19

А змија, о којој отоич говорих, Адаму приближити се тада не усуди се,
устрашена да не погреши у очекивању за које ревноваше;
већ змија друга, страшнија и отровнија показа се од змије оне.
Њега (*Агама*), кога змија не уједе, ова (*жена*) усмрти;
јер ласкајући мазно, отров свој
му убризгава, те себе саму
и њега уништава; и превару уготовљава
за мртве, змијом рањене, што изгубише живот вечни.

20

Преваром овом запоседну се Адам јадни;
и због једења, само рана једна рани (*љуге*) све (Рим. 5, 12),
тога ради, као непослушан, са боловима свим
на земљу одбачен би,
јер савршено и корисно, у посту прикладно
неопијање неодмереношћу не одржа;
док род сав хришћански,
држањем поста и уподобљавањем ангелима, хита
у нади да тако ће стећи живот вечни

21

Велик је пост којему с почетка Адам предназначен бејаше,
јер храна родитеља (*Агама*) од биљака беше само,
док он у пуној снази⁵ би. А сада је најразноврсније уживање у храни:
од риба најукуснијих, птица и четвороножаца,
биљака и житарица разних, и маганија⁶ раскошно зготовљених,

⁵ На овоме месту налазимо придев ἄκρωτῆς који може имати двоструко значење: *слаб, немоћан или раскалашан, неодмерен*. Иако се, због преступа, Адаму могу приписати ове особине, чини се да ипак није тако, већ је направљена грешка у преписивању. Ми-слимо да је у питању придев ἄκρωτος који, преносно, значи: *крейак, љунокрван, у љуној снази* (в. Bailly, Anatole (2000): *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 65).

⁶ Ову реч нисмо превели, већ је дајемо у оригиналу, саображену правилима српске ортоепије и ортографије. Наиме, *маџанија* (μαγγανεία) је старо, веома сложено и скупоцено јело чији су главни састојци: јастог, краба, морски пас, санпјер, ромб, лист, шарпина, остриге, Јаковљева капица (*Pecten jakobaeus*), морски јеж (само репродуктивни органи), квалитетно младо поврће, зачини: тимијан, чубар, шафран, анис, комо-рач... У лексикону Суда стоји да је овај гастрономски подухват најсличнији француском јелу *бујабес* (*bouillabaisse*); сам назив – *маџанија* – евоцира компликовану кухињу састојака вештичјих препарата (De Matons 1964: 91).

κβ`

Νῦν ταῦτα λέγων, μὴ ἐρεθίσω πολλοὺς πρὸς γυμνασίαν παμφάγον, ὦ φίλοι,
μὴ δείξω δὲ τοῦ πρωτοπλάστου λιχνοτέρους ἐν βρώμασι ·
τὸν γὰρ ζῆλον ἡμῶν, ὦ πιστοτάτοι, περὶ τὴν ἐγκράτειαν
τὴν μεγίστην ἐκήρυξα ·
λειτουργεῖν γὰρ ἐπείγεσθε, τὴν νηστείαν στέργοντες,
ἐτησίως νῦν δεκάτας τῷ Θεῷ ἡμῶν,
ὥσπερ Ἑβραῖοι ἐκ τῶν χρημάτων
προσέφερον Κυρίῳ τὰς δεκάτας, τῷ τύπῳ σημαίνοντες
τὴν μέλλουσαν νηστείαν δι' ἧς ἔχομεν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

κγ`

Ὁ ἀριθμὸς οὖν ἐν τῇ νηστείᾳ δηλούσθω ὁ τῆς δεκατώσεως, φίλοι ·
ἐπτὰ μὲν γὰρ αἱ ἑβδομάδες τῆς νηστείας ὑπάρχουσιν ·
αἱ δὲ πέντε ἡμέραι ὑπόψηφοι ἐφ' ἑκάστη δαίκνυνται
ἑβδομάδι νηστεύσιμοι,
ὥς ὑπάρχειν τριακόντα πέντε ἄς νηστεύομεν,
καὶ νυχθήμερον πρὸς τούτοις τὸ τοῦ σαββάτου
τοῦ Σωτερίου ἔχομεν πάθους ·
τριακόντα ἕξ οὖν ἡμέραι παῖσαι καὶ ἡμισυ γίνονται,
δεκάτως τοῦ ἔτους, δι' ἧς κτώμεθα ζωὴν τὴν αἰώνιον.

κδ`

Σῶτερ τοῦ κόσμου, Σε προσκυνοῦντες λατρείαν λογικὴν σοι προσφέρομεν
(ταύτην) ·
Φιλάνθρωπε καὶ Ἐλῆμων, συ τοὺς πάντας ἐλέησον ·
καὶ ἐσθίωντες γὰρ καὶ νηστεύοντες, πάντες σε δοξάζομεν
τὸν τοὺς πάντας ῥυόμενον
ἐκ τῆς πλάνης οὗς ἐπλασας · σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν,

као дарова трпезе који подстичу нас на неситост
чревоугодништва, што одузети може живот вечни.

22

Сада тако говорим, не да вас многе на вежбање неумерности подстакнем,
о пријатељи;
и не да покажем како на јело лакомији сте од првостворенога;
већ о врлини нашој, о многоверни, о умерености
узвишеној појак,
јер пост држећи, жртву приносите:
године сваке – десетак – Богу нашем,
као што Јудеји од добара (*својих*)
десетак Господу приношаху (Лев. 27, 30–33); што узор је
поста предстојећег којег ради имамо живот вечни.

23

Покажимо, пријатељи, у посту десетка количину:
седам је, дакле, недеља поста;
у седмици свакој
пет је дана посних,⁷
што твори дана тридесет пет када постимо;
и к томе још дан и ноћ Суботе (*Велике*)
Страдања Спаситељевих имамо:
тридесет шест и по дана, дакле, буде
десетак годишњи, којег ради стичемо живот вечни.

24

Спаситељу света, Теби се клањамо и у духу молитву (ову) приносимо:
Човекољупче и Сажаливи, помилуј (*љуге*) све;
и једући и постећи, сви Те слаavimo –
Тебе који избављаш
од лукавога све што створи; јер Ти си Бог наш,

⁷ Слаткопојац, како видимо, овде не рачуна суботу и недељу, када је пост *ублажен* (подвукла В. М.). Ово његово збирање дословно се подудара са разматрањем Доротеја из Газе у вези са посним данима (PG 88, 1788; De Matons 1964: 92–93).

εἰ καὶ ἄνθρωπος ἐγένου, ὡς ἠθέλησας,
ἐκ τῆς Παρθένου καὶ Παναγίας
Μαρίας τῆς ἀχράντου Θεοτόκου· διὸ σοὶ προσπίπτομεν·
πρεσβείαις τῆς μητρὸς σου, δός τοῖς δούλοις σου ζῶην τὴν αἰώνιον.

* * *

који и човек постаде као што благоизволе –
од Дјеве и Свесвете
Марије, Богородице Пречисте; тога ради припадамо Ти;
молитвама Матере Твоје, подај рабима Твојим живот вечни.
Амин!

* * *

Превод са старогрчког и коментари:
Весна О. Марковић
(v.hrisa@gmail.com)
Академија уметности у Новом Саду,
Универзитет у Новом Саду

Κοινητά βιβλία:

- Bailly, Anatole (2000): *Dictionnaire Grec–Français*, Paris: Hachette.
De Matons, José Grosdidier (1964): *Romanos le Mélode: Hymnes*, Tome I, *Sources Chrétiennes* 99, Paris: Les Éditions du Cerf.
Доротеј из Газе, Св., Поуке = S. Dorotheus Archimandrita (1864): *Expositiones et Doctrinae diversae*, у Migne, J.–P. (ed.) (1864): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Tomus LXXXVIII [= PG 88], Paris: Imprimerie Catholique, cols. 1611A–1838C.
Јован Златоусти, Св., Омилија о ђосѣу (Ὁμιλία περὶ νηστείας καὶ εἰς τὸν προφήτην Ἰωάν, καὶ Δανιήλ, καὶ τοὺς τρεῖς παῖδας) = S. Johannes Chrysostomus (1862): *Ejusdem homilia de jejuniis et in Jonam prophetam, et Danielelem, et tres pueros, et de Pœnitentia. Homilia V*, у Migne, J.–P. (ed.) (1862): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Tomus XLIX [= PG 49], Paris: Imprimerie Catholique, cols. 305–314.

Примљено: 4. 7. 2019.
Одобрено: 15. 8. 2019.

РЕЦЕПЦИЈА КЊИГЕ ПРОРОКА ЗАХАРИЈЕ у Новом Завету: ЦИТАТИ у ЕВАНЂЕЉИМА

Бранислав Ивић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Рад настоји да представи рецепцију Књиге пророка Захарије у канонским Еванђељима. Књига пророка Захарије спада у збирку Малих пророка, а у оквиру канонских Еванђеља се цитира шест пута. Настојања ће ићи у правцу показивања, са обзиром на масоретски шекл и Септуагинту, начина на који новозаветни писци користе овај старозаветни шекл.

Кључне речи: Књига пророка Захарије, рецепција, Еванђеље, Септуагинта, масоретски шекл.

1. Увод

Рад има за циљ да представи рецепцију Књиге пророка Захарије у канонским Еванђељима која су и једини списи где се пророк Захарија цитира. У позадини истраживања – на својеврсном мета-нивоу – рад настоји да покаже утицај читања Старог Завета из различитих текстуалних традиција. Под овим се подразумева настојање да се сумира утицај Септуагинте (LXX) и масоретског текста (MT) на новозаветне ауторе, у овом случају Еванђелисте (уп. Кубат 2015: 47–70; Fernández Marcos 2000: 320–338). Када је реч о цитатима нас интересују шест новозаветних места на којима се аутори позивају цитатом на поменуто старозаветну књигу из редова Малих пророка. Прво од њих је Мт. 21,

* branislavivic95@gmail.com.

5 где се цитира Зах. 9, 9, на које се позива и Јн. 12, 15. У Мт. 27, 9 налазимо на помен тридесет сребреника (Зах. 11, 13), док се Зах. 12, 10 наводи у Јн. 19, 37. Зах. 13, 7 где се спомиње ударен Пастир и овце које беже имамо код Мт. 26, 31 и Мк. 14, 27. Истакнимо и то да се, осим код Јн. 19, 37, Зах. 12, 10 користи и у Отк. 17, међутим то место не улази у опсег нашег тренутног истраживања.

Када је реч о методу који ћемо користити у приступу како ново-заветном, тако и старозаветном тексту, говоримо о егзегетском методу у намери да наратив сагледамо у његовом оригиналном контексту. Под „егзегезом“ подразумевамо „(...) процес током којег из текста дознајемо његово првобитно значење“ (Blomberg – Markley 2010: 12). Предмет наше анализе, као што смо рекли, није рецепција у општем смислу, већ цитат. Под њим се подразумева „... јасан и јединствен дословни паралелизам“ (Beale 2012: 29), који се често уводи почетним формулама попут: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος (Мт. 2, 15); καθὼς γέγραπται (Рим. 3, 4) и другим. На другим местима очигледност дословног навођења негира потребу за уводном формулом (уп. Гал. 3, 6; Еф. 6, 3). Међутим, овде се јавља још питања као што су да ли у случају, на пример, Павлов(ск)их посланица, аутор прилагођава цитат или цитира по различитим текстуалним традицијама, односно различитим, себи доступним, рукописима. Вероватно је да чини и једно и друго у различитим ситуација (Litwak 1998: 280–83). Питање се заоштрава када критеријум „дословности“ узмемо у обзир имајући у виду јеврејски текст и (у многим ситуацијама не дословни, већ интерпретативни) превод на грчки језик.

Нови Завет садржи 295 одвојених старозаветних цитата (укључујући како оне са уводном формулом тако и оне без њих), што чини око 4,5% целокупног Новог Завета, отприлике 352 стиха. Тако на 1 стих од 22,5 долази по један старозаветни цитат (Nicole 1994: 13).

2. Мт. 21, 5 | Зах. 9, 9¹

Насупрот Мк. и Лк., Мт. не само да приказује Христов тријумфални улазак у Јерусалим, већ и обезбеђује теолошку потпору за овакав потез у свом уобичајеном маниру² и то цитирањем пророка Захарије,

¹ Редослед нашег излагања биће оријентисан спрам Књиге пророка Захарије.

² У Мт. налазимо осам цитата из Старог Завета који имају за циљ да обезбеде теолошко утемељење Христових дела, смрти и месијанског идентитета. Тако имамо 1, 22 (Ис.); 2, 15 (Ос.); 2, 17 (Јер.), 2, 23 (непозната референца); 4, 14 (Ис.); 8, 17 (Ис.); 12, 17 (Ис.); 13, 35 (Пс.); 21, 4 (Зах.).

иако га не именује.³ То чини користећи уводну формулу ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν („да се испуни што је речено“, Мт. 21, 5а).

Оно што се појављује само у једном од одељака **подебљано** је, док оно што се појављује у оба текста, али са различитим редоследом, **искошено** је. Док оно што је суштински исто у оба текстуална одељка је **подвучено**.

Зах. 9, 9 (LXX)	Мт. 21, 4–5 (NA ²⁸)
	⁴ τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·
⁹ Χαῖρε σφόδρα, <u>θύγατερ Σιών</u> · κήρυσσε, <u>θύγατερ Ιερουσαλημ</u>	⁵ εἶπατε τῇ <u>θυγατρὶ Σιών</u> ·
<u>ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι</u> , <u>δίκαιος καὶ σῶζων αὐτός</u> , <u>πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον</u> <u>καὶ</u> <u>πῶλον νέον</u> .	<u>ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι</u> <u>πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον</u> <u>καὶ</u> <u>ἐπὶ</u> <u>πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου</u>

Корисно би било навести и грчке варијанте које настају после LXX (Ziegler 1984: 310):

Aquila	αυτος πραυς επιβεβηως επι ονου και <επι> πωλου υιου οναδων
Symmachus	αυτος πτωχος και επιβεβηως επι ονον και πωλον υιον οναδος
Theodotion	αυτος επακουων και επιβεβηως επι ονον και πςλον υιον ονου
Quinta	αυτος πτωχος και επιβεβηως επι υποζυγιον και πωλον υιον ονων Or. X. 531

³ Занимљив је Луцов коментар на изостављање имена пророка Захарија: “Only Isaiha and Jeremiah are mentioned by name in the introductions to fulfillment quotations, not Micah (see Mtt 2:5), Hosea (see Mtt 2:15), or the author of Psalms (see Mtt 13:35). That Matthew is not familiar with The Book of Zechariah is clear from the incorrect attribution of Zech 11:13 to Jeremiah in 27:9” (Luz 2005: 7).

Анализа

εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών (Мт. 21, 5а) се разликује од Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών· κήρυσσε, θύγατερ Ιερουσαλημ (Зах. 9, 9а). Треба приметити да Матеј користи краћи текст који је идентичан са Ис. 62, 11b (LXX), док грчки превод у случају Зах. 9, 9а следује типичан семитски паралелизам רַדּוּךְ סֵינָה מְאֹד בְּתַצִּיחַן הָרִיעִי בֵּת יְרוּשָׁלַם („Радуй се много, кћери Сиона; кличи, кћери Јерусалима!“) (Contac 2013: 2). Осим тога, истакнимо и разлику у императивима: док Зах. 9, 9а (LXX) раби друго лице јединине, Мт. 21, 5а користи друго лице множине. Ово може да има и теолошко утемељење, будући да аутор зна за Јерусалим „који прогони пророке и каменује пославше му“ (уп. Мт. 23, 27). На овом месту оправдано је повести се за закључком до кога долази Менкен (Menken 2004: 109), према коме је гомила (οἱ ὄχλοι) увек неутрална, ако не и благонаклона према Исусу, док је град (ἡ πόλις) обично непријатељски настројен према Њему. Истакнимо и то да ће гомила Исусов улазак у Јерусалим огласити у с. 10–11.

ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι – ово је једино место на коме еванђелист користи Стари Завет како би Исуса директно ословио као цара. Међутим, ово није једина алузија на Исусов царски идентитет (уп. Мт. 2, 2; 25, 34. 40), при чему је он описиван и са иронијом и сарказмом (27, 11. 19!. 37). Ипак, што и јесте трагедија овакве ироније, Распети на крсту јесте истински „цар Израилев“ (Мт. 27, 42).

πραῦς ἐπιβεβηκώς ἐπὶ ὄνον – интересно је да од четири придева која се налазе код Захарије, еванђелист бира само ова два. Првим је могуће утемељити алузију на мојсијевску типологију (Contac 2013: 6), док изостављање δίκαιος и σφῶζων може имати објашњење у следећем: придевом δίκαιος односно דִּיכָי, упућује на суд, планиран ипак за Други долазак (Мт. 24, 26сс), док улазак у Јерусалим не треба да носи конотацију „извршења суда“ (Gundry 2014: 120). Изостављени придев σφῶζων посебно је интересантан, нарочито када се доведе у везу са јеврејским парњаком שָׁפָז. Наиме, јеврејски облик је у 3. л. sg. Niphala, што би се најадекватније могло превести као „спасен“ „избављен“ (уп. Пнз. 33, 29; Пс. 33, 16), одговара глаголском придеву трпном, односно пасиву. Са друге стране, LXX преводи са активним партиципом презента, који се преводи као „спасавајући“ или „онај који спасава“, што би могло да се усклади са раније конституисаним Исусовим ликом (уп. Мт. 1, 21). Међутим, неки изостављање, чак и грчког облика, објашњавају евентуалном намером писца да читаоца одврати од виђења Исуса као

политичког избавитеља⁴, чиме Исус стаје насупрот политичким претендентима тог времена (уп. Дап. 5, 36–37). Осим тога, Исус се позиционира као кротки Месија (уп. Мт. 11, 29). Превод *πραῦς*, за јеврејски *יָגֵן* такође користи Aquila. Насупрот томе, Symmachus и Quinta имају *πτωχός*, док Theodotion користи *ἐπακούων*.

Насупрот другим ходочасницима који су обично бирали да последње метре при уласку у Јерусалим пређу ходајући, Исус ипак улази на магарету, што је манир аристократије,⁵ али и краљевског естаблишмента⁶ на древном Блиском истоку. Насупрот Мк. и Лк. који користе *πῶλος* („ждебе, магаре“), Мт. једини користи *ὄνος*⁷ како би упутио на животињу. При чему остаје чудно *кој је рода* у овом случају *ὄνος*.⁸ Да ли се *ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν* у Мт. 21, 7 односи на *две животиње* или *хаљине* распрострете на животињама? Занимљиво је питање. Неки оптужују Матеја да фантазира (Contac 2013: 9).

καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου – синтагма *πῶλον υἱὸν*, осим што се разликује од LXX (*πῶλον νέον*), приближава се плеонастично јеврејском оригиналу (*וְהָיָה בְּיָמָיו*), чак и понављањем предлога *ἐπὶ* двапут, док LXX само једанпут. Овде запада у очи још једна занимљивост, а то је увођење у приповест још једне животиње. Наиме, две животиње се помињу кроз целу перикопу (21, 2. 3. 7), што остаје отворено за дискусију. Постоји објашњење по коме се овде алудира на мојсијевску типологију (поново!).⁹ Instone-Brewer сматра да Матеј, иако разуме концепт семитског паралелизма (који је у Зах. 9, 9 (LXX) вероватно искоришћен), одбија да га у тумачењу примени водећи се за праксом одређених рабинских фракција¹⁰. Занимљиво је да Матеј утиче на сред-

⁴ “It is natural, therefore, for Matthew to omit ‘righteous and victorious’ from his quotation, since he recognizes that earthly triumph and power will come only at Christ’s second advent” (Blomberg 2007: 65).

⁵ Карактеристичне су паралеле са старозаветним примерима: Суд. 5, 10; 10, 4; 12, 13–14; 2. Сам. 13, 29.

⁶ 2. Сам. 18, 9, где се користи реч *תָּרֵס* / *ἡμίονος*, док Соломон као помазани краљ јаше на *תָּרֵס* / *ἡμίονος* (уп. 1. Цар. 1, 33. 38. 44).

⁷ Интересантно је рабинско тумачење према коме: “If [the Israelites] have merit, it will be ‘with the clouds of heaven’ (Dan. 7:13), and if they do not have merit, it will be ‘lowly and riding upon an ass’ (Zech. 9:9)”. b.Sanh. 98A. Rabbi Joshua ben Levi (ca. 250), према тексту: Contac 2013: 8).

⁸ Иако је *ὄνος* третирано свугде као женског рода (Мт. 1, 2: *ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ’ αὐτῆς*; 21, 7: *ἡγάγον τὴν ὄνον*), овде је могуће да аутор подразумева мушки род (уп. Way 2010: 105–114).

⁹ Уп. Изл. 4, 19–20, где се користи множина *τὰ ὑποζύγια*.

¹⁰ “Allegedly, first-century rabbis would not have found persuasive the idea that Jesus truly fulfils the Zechariah prophecy if Matthew had quoted the biblical text but mentioned one animal only (the colt, as Mark and Luke do)” (Contac 2013: 10).

њовековне представе у иконографији, по којима се Исус представља како истовремено јаше магарицу и младунче (Contas 2013: 10). Неки су претпоставили да је реч о извесном „трону“ који су носиле у исто време обе животиње или да је пак младунче служило као „постоље“ за ноге.¹¹

2. 2. Јн. 12, 15 | Зах. 9, 9

Цитат из Зах. 9, 9 знатно је скраћен у односу на навођење код Мт. Такође, паралелно ћемо представити текстове.

Зах. 9, 9 (LXX)	Јн. 12, 14–15 (NA ²⁸)
	¹⁴ εὐρών δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄναριον ἐκάθισεν ἐπ’ αὐτό, καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον·
⁹ Χαῖρε σφόδρα, <u>θύγατερ Σιών</u> · κήρυσσε, <u>θύγατερ Ἱερουσαλημ</u>	¹⁵ μὴ φοβοῦ, <u>θυγάτηρ Σιών</u> ·
<u>ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι, δίκαιος καὶ σῶζων αὐτός, πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑπόζυγιον καὶ πῶλον νέον.</u>	<u>ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.</u>

Анализа

Уколико се осврнемо на основну структуру Еванђеља по Јовану (подела на „Књигу Знамења“ [1–12] и „Књигу Славе“ [13–21]), уочавамо да је одељак смештен при крају првог дела, дакле „Књиге Знамења“. Због непосредне близине, осећа се ехо Лазаревог васкрсења (Јн. 12,12). Тако, дан пре него што ће ући у Јерусалим, Исус одседа у Витанији, код Марте, Марије и, брата им, Лазара. У том месту Христос је помазан, алудирајући на свој погреб (ἐνταφιασμός). Истакнимо да

¹¹ “Weil Mt keinabgeschmackter Schriftsteller ist, wird er damit eine konkrete Vorstellung verbunden haben, etwa daß Jesusdas kleinere Füllen als Fußstütze benutzte. Man ritt ohnehin so auf einem Esel, daß beide Beine nachderselben Seite gerichtet waren” (Gnilka 1992: 202).

Еванђелист пише из пост-васкрсне перспективе (12, 16) што је карактеристично за Еванђеље по Јовану. Примећује се да Исус (εὐρών δὲ ὁ Ἰησοῦς), а не ученици, проналазе магаре, при чему је Еванђелист шкрт у казивању, избегавајући помпу.

Уводну формулацију *μὴ φοβῶ* (...), аутор вероватно преузима из Соф. 3, 14–16 (МТ) или Ис. 40, 9, који говоре о присуству Бога усред народа и о Његовом доласку као Господа. Јн. такође изоставља позив на радовање, и за то би могао да има чврсте разлоге. Тако, неидентификована гомила је превртљива, а вера варљива са изливи-ма на моменте (већином због чуда, уп. Јн. 12, 11); они поздрављају Христа, премда се питају на крају о Његовом статусу и речима (12, 34). Дијалог који следи показује колико променљиво и непредвидиво понашање људи може да буде (12, 27–37). Након тога, Христос – који је представљен као светлост света (уп. 8, 12; 9, 5; 11, 9) – се повлачи од очију јавности, а Еванђелист износи неколико осуда на рачун неверовања људи, уз коришћење два класична места (Ис. 53, 1 и 6, 10). Последњи параграф Јн. 12 садржи отрежњујућа упозорења против занемаривања Исусове поруке и суда Последњег дана. Страшни суд који се надвија (референца на таму у 12, 35. 46) над градом и становницима као да чини неприкладним уживање и славље. Штавише, васкрсење Лазарево послужило је као манифестација Божије моћи које само по себи узрокује страх, те и одатле порука „не бој се“, а понекад и фигуре попут Пилата бивају уплашене (19, 8).

ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται – тема Исусовог царског назвања заузима много израженије место у Еванђељу по Јовану, посебно експлицирано у Јн. 18–19. Већ на самом почетку (1, 49) Исус је од Натанаила назван „цар Израиљев“. Ипак такав Цар неће пристати на политичке притиске гомиле (6, 15) јер Његово царство „није од овога света“ (18, 36). Универзализам Исусове мисије додатно је наглашен изостављањем облика личне заменице σοι („теби“). Тако, иако Христос долази Сиону (као што је дошао εἰς τὰ ἴδια 1, 11), Његов долазак у коначности има космички значај.

καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου – Исусов царски статус се потврђује и одабиром глагола *κάθημαι* који се често користи за „седење на трону“, чиме се Јн. разликује од Зах. 9, 9 (LXX) и Мт. 21, 5. Штавише, уместо *πῶλον νέον* (LXX), проналазимо *πῶλον ὄνου* што би могло да представља алузију на Пост. 49, 11. Можда још важније од ових свих измена, чија теолошка вредност свакако може бити проблематизована, јесте чињеница да Јн. изоставља све атрибуте који се везују за Онога који јаше на магарету. Сматра се да сажет приказ одговара ус-клику (Contac 2013: 10).

3. Мт. 27, 9–10 | Зах. 11, 12–13

Од четворице еванђелиста, једино Мт. 27, 9–10 говори о Јудиној смрти након његове издаје Исуса као пророчком испуњењу речи Зах. 11, 12–13.¹²

Зах. 11, 12–13 (LXX)	Мт. 27, 9–10 (NA ²⁸)
	τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος
καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς Εἰ καλὸν ἐνώπιον ὑμῶν ἐστίν, δότε στήσαντες τὸν μισθόν μου ἢ ἀπείπασθε· καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου <u>τριακόντα ἀργυροῦς.</u> καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με Κάθεσ αὐτούς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψαι εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν. καὶ ἔλαβον τοὺς <u>τριακόντα ἀργυροῦς</u> καὶ ἐνέβαλον αὐτούς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον	καὶ ἔλαβον τὰ <u>τριακόντα ἀργύρια</u> , τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ ¹⁰ καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

Ово спада¹³ у једно од најтежих места од тзв. *Reflexionszitate* код Матеја. Додатно је интересантније имајући на уму да се цитат приписује Јеремији, и да се подаци о њиви разликују у Дап. 11, 17–20. Из поређења Мт. 27, 9–10 и Зах. 11, 12–13 [МТ] можемо да кажемо да је цитат знатно измењен. Међутим, иако се разликује као од МТ тако и од LXX, ипак је ближи масоретском тексту.¹⁴

¹² При чему се служи уобичајеном уводном формулацијом са мањим изменама: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος.

¹³ Из поређења са јеврејским текстом (МТ), велики део Зах. 11, 12–13 је испуштен.

¹⁴ Речима Stendahl: “The relation to the LXX in this quotation is therefore very slight, and its form is definitely dependent on Matthew’s interpretation of the Hebrew text” (Stendahl 1968: 124).

Анализа

Мт. користи израз τὰ τριάκοντα ἀργύρια¹⁵ вероватно се водећи својим предлошком (Vorlage) Еванђеља по Марку (уп. 14, 11), при чему и Мт. 26, 15 користи ἀργύριον. Приметимо и то да Мт. користи облик ἔλαβον – треће лице множине (уп. 6с: λαβόντες τὰ ἀργύρια) насупрот Септуагинтином (претпостављеном) првом лицу множине. Сматра се да Мт. овде подразумева свештенике. Рецимо и то да Мт. 27, 9 са почетком καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, ближи крају Зах. 11, 13 (МТ) חכמים שלשים וקקל и помињању חכמים שלשים у Зах. 11, 12. Приметимо и то да јеврејски текст има прво лице једнине (-קל וקקל). Ово је последица претходног наратива јер је Јуда већ примио тридесет сребреника од првосвештеника (Мт. 26, 14–15), али и вратио бацивши их у Храму (Мт. 27, 3–5). Тако Мт. мења стил изражавања како би га прилагодио продаји лончарева њиве за тридесет сребреника (Мт. 27, 7).

τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ – одражава јеврејски текст חכמים (,,цена“) као חכמים (,,цењени“). דא „слава, величанство“ се не преводи дословно, већ се „цена“ партиципно преводи са τοῦ τετιμημένου. Такође, фраза ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ („неки од Израиљаца“) су субјекат глагола ἐτιμήσαντο (27, 9b). Истакнимо и то да је глагол τιμάω транзитиван док је његов парњак קל интранзитиван, који у датом тексту (11, 13) има наставак за прво лице једнине.

Својеврсни *crux interpretum* свакако представља фраза τὸν ἀγρόν τοῦ κερამέως. Будући да Зах. 11 не представља извор који се цитира, бар судећи по постојећим изворима. Као први предлог јавља се Јер. 18, 1–2; 19, 1–13 и Јер. 32, 7–8. Јер. 18 говори о пророковој посети куће грнчарева, док је тематика Јер. 32 окренута ка куповини поља. Фраза ἀγγεῖον ὀστράκινον („земљано посуђе“, Јер. 32, 14) обично се наводила као тачка додира са Јер. 18 и Зах. 11. Међутим, Torrey претпоставља да *hanamel* из Јер. 32 може да представља грнчарију из Јер. 18, али овакве претпоставке су без основа (Моо 2005:

¹⁵ Мт. користи τὰ τριάκοντα ἀργύρια, дакле множина средњег рода именице ἀργύριον, упркос чињеници да LXX, Aquila, и Symmachus јеврејску фразу חכמים שלשים преводи са τοὺς τριάκοντα ἀργυροὺς, користећи множину у облику ἀργυροὺς, од речи у мушком роду ἀργυρός. Код Мт. преовлађује облик ἀργύρια, и то у негативном контексту (уп. 25, 18, 27; 26, 15; 27, 3, 5. 6. 9; 28, 12, 15), док се облик ἀργυρος појављује само једном у Мт. 10, 9, а облик ἀργυροὺς се уопште не појављује. У LXX, Зах. 6, 11; 9, 3; 13, 9; 14, 14 појављује се облик ἀργύριον, а у Зах. 11, 12–13 се употребљава ἀργυροὺς. Множина од ἀργύριον се не појављује у Новом Завету, осим код Мт.

157–175). Штавише, קל וקל су сродни по корену и не пружају довољно података да се Зах. 11, 13 придружи Јер. 32, 9. Тако је веза између три поменута одељка мотивационо инспирисана, те је доста слаба. Као текст који би можда могао да послужи писцу Еванђеља по Матеју јавља се Јер. 19, 1–13. Наиме, ради се о дословним фразама. Реч је о נקד נד (LXX: αἰμάτων ἀθώων, Јер. 19, 4) יצר („грнчарија“) или гр. πεπλασμένον (уп. Јер. 19, 1. 11). Још је упадљивија тематска паралела: Јеремија предвиђа да ће локалитет повезан са грнчаријом (ст. 1) бити преименован са фразом која означава насиље (ст. 6) и која се користила као место погребља, и то као наговештај Божијег суда над Јерусалимом, а посебно над његовим вођама. Тако, иако „поље“ није експлицирано у Јер. 19, контекстуална сличност узета заједно са дословним паралелама из Мт 27. 3–10, довољна је основа за закључак о блиској сродности Јер. 19 и Зах. 11. Рецимо и то да Мт. користи термин κεραμεύς за превод יצר „грнчарија“. Међутим, сиријска Пешита и Арамејски Таргум имају читање са речју רצח „ризница“, чега је Мт. могао да буде свестан с обзиром да у Мт. 27, 6 користи κορβανᾶς.¹⁶

4. Јн. 19, 37 | Зах. 12, 10

Зах. 12, 10aβ (MT) ¹⁶	Зах. 12, 10aβ (LXX)	Јн. 19, 37 (NA ²⁸)
וְהָבִיטוּ אֵלַי אֶת־אֲשָׁר	καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο	ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν

Након што је Исус умро, један од римских војника му пробада ребро (Јн. 19, 34), што писац Еванђеља по Јовану повезује са речима из Књиге пророка Захарије: „Они ће погледати на онога кога прободоше“ (Зах. 12, 10). Јн. 19, 37 се доста ослања на Септуагинту, али има афинитета и према МТ. Не треба сметнути и сродност, макар и у обрисима, са Акилом, Теодотионом и Симахом. Постављају

¹⁶ Детаљнију анализу јеврејског текста, као ни везу са нашим стихом, Јн 19, 37, нећемо износити. Остаћемо на нивоу ближе анализе грчког текста Зах. 12, 10aβ и Јн. 19, 37.

се многа питања. Алузија на Зах. 12, 10αβ постоји и у Отк. 1, 7; Мт. 24, 30, у комбинацији са Дан. 7, 13 (Maarten J. J 1993: 12).¹⁷ Алузије на ово место из Зах. се појављује и код *Варн* 7.9 и *Првој айолоџији* 1.52.10–12 Јустина Философа (Maarten 1993: 16), при чему истрајава текстуална константност. Она може бити објашњена статусом *testimonium*-а Зах. 12, 10αβ.

Из граматичких потешкоћа (Chirichigno – Archer 2005: 160–161) које прате МТ, али и грчке преводе, јављају се и егзегетски проблеми. Наиме, Онај ко говори у Зах. 12, 1–10 је Господ, што показује и *nota acusativi* лх која за себе везује наставак за прво лице јединине; 12, 10b–14 се односи на туговање Јерусалима за оним ко је „прободен“. Ово доводи до тога да онај који је прободен јесте сам Господ. Ово је закључак на основу читања масоретског текста. Међутим, имајући у виду оно што следи (с. 10), читалац је обавезан да посматра људско, а не божанско биће. Јн. 19, 37 преводи са само четири: ὁψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, део из Зах. 12, 10. Будући да је рецепција Зах. 12, 10 на овом месту доста комплексно изведена (Chirichigno – Archer 2005: 160–161), циљ нам је да само укажемо на основне потешкоће које прате поступак. Наиме, иако Јн. 19, 37 верно преводи Зах. 12, 10αβ (МТ), ипак не задржава прво лице јединине у вези са оним ко је прободен. Да ствар буде јаснија, превод Зах. 12, 10αβ (МТ) гласи: „И погледаће мене кога прободоше“, док се Јн. 19, 37 преводи са „И погледаће онога кога прободоше“. Ово се објашњава чињеницом да у јовановском контексту – за разлику од захаријевског – не прича Бог, већ наратор који за Онога ко је прободен, наравно, користи треће лице јединине. Због тога је преправка לִי וְלָךְ на основу Јн. 19, 37 неумесна, у најмању руку јер није контекстуална. У Септуагинти наилазимо на (погрешно) καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο што је вероватно последица, опет погрешног, читања јеврејског קררו као קרו, дакле, реч је о замени ר са 7. Тако добијамо читање ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο („играше јер [ме] исмеваху“). Ипак, Септуагинта задржава објекат לִי јер га преводи са με („мене“).

¹⁷ Паралелни текст Мк. 13, 26 (Лк. 21, 27) садржи само „видеће Сина Човечијег долазећег на облацима небеским“.

5. Мт. 26, 31 – Мк. 14, 27 | Зах. 13, 7

Зах. 13, 7 (MT)	Зах. 13,7 (LXX)	Мт. 26, 31	Мк. 14, 27
הָרַב עוֹרֵי עַל-רֹעַי וְעַל-גִּבּוֹר עַמִּיתִי נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת הָרַב אֶת-הָרֹעַה וְתַפְצִיץ הַצֹּאן וְהַשְׁבֵּתִי יָדַי עַל- הַצֹּעֲרִים:	Ῥομφαία, ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐπ’ ἄνδρα πολίτην μου, λέγει κύριος παντοκράτωρ· πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, καὶ ἐπάξω τὴν χειρὰ μου ἐπὶ τοὺς ποιμένας.	Тότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσε- σθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκ- ορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνης.	αὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσε- σθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκ- ορπισθήσονται.

Мт. 26, 31 и Мк. 14, 27 цитирају Зах. 13, 7 истичући повлачење ученика пред гоњеним Исусом. Лк. 22, 31–34 и Јн. 13, 36–38 само причу Петрово одрицање, али не цитирају Зах. 13, 7. Јн. 16, 23 помиње расипање (σκορπίζω), али без упућивања на Зах. 13, 7¹⁸. Иначе, глагол σκορπίζω трипут преводи јеврејско ¹⁹רפיץ у Септуагинти.

¹⁸ Франс сматра да свака веза са Зах. 13, 7 више долази из чињенице да пророка цитира сам Исус, како је то забележено код Мк. 14, 27, пре него да је реч о самосталној употреби пророковог списка. Осим тога, неупућивање на Зах. 13, 7 могуће је објаснити евентуалном чињеницом опште познатости „пастир“ *logion*-а (France 1971: 208).

¹⁹ Уп. 2. Цар. 22,15 [2. Сам. 22, 15 MT]; Пс. 17, 14 [18, 14 MT]; 143, 6 [144, 6 MT]); у Новом Завету једино у Мт. 12, 30; Лк. 11, 23; Јн. 10, 12; 16, 32; 2. Кор. 9, 9.

Анализа

Цитат из Зах. 13.7 није уведен са уобичајеном матејевском формулацијом, већ са γέγραπται, што проналазимо у Мт. 2, 5; 4, 4. 6. 7. 10; 11, 10; 21, 13; 26, 24; 26, 31. Код Мт, γέγραπται се не користи у контексту цитата од стране еванђелисте, већ пре од ликова у наративу (нпр. првосвештеник, ђаво и, најчешће, Исус). Мт. нагиње више јеврејском тексту, иако добар део Зах. 13,7 (МТ) испушта. Према Earle Ellis (Clay 2005:77), формулација γέγραπται често укључује тачну интерпретацију (Мт. 4, 7), иако сама интерпретација може бити и нетачна (уп. Мт. 4, 6). Само предвиђање је мање двосмислено него оно у Мк. 14, 27, пошто Мт. 26, 31 укључује емфатичку заменицу ὑμεῖς, са две дативске фразе, од којих је једна каузална (ἐν ἐμοί) док је друга временска (ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ). Са овим додацима, Мт. идентификује 26, 31 са „Сви ћете побећи“ са „Пијте, из ње сви...“ у Мт. 26, 27, што је паралелно са пророштвом у вези са Петром (Мт. 26, 34), где Исус каже да ће се Петар њега трипут одрећи, наводећи христолошки разлог („због мене“), као у Мт. 11, 6; 13, 56. Сам цитат почиње са првим лицем индикатива актива футура глагола πατάξω („ударићу“) док јеврејски текст (МТ) користи императив у другом лицу јединине *hifila* תִּפְּחֶה (ударити).²⁰ Ово је можда из граматичких разлога, пошто цитат укључује само део из средине Зах. 13.7 и не помиње мач Јахвеов. Осим тога, LXX се разликује и од Мт. и МТ будући да доноси τοὺς ποιμένας („пастире“), док МТ чита פָּחֲדֵה („пастира“), а Мт. τὸν ποιμένα („пастира“). Дакле, Септуагинта се разликује у броју објекта²¹. Облик διασκορπισθήσονται добро преводи имперфект *qal-a* פָּחֲדֵה („и биће расејане“), при чему се פָּחֲדֵה (МТ) редовно преводи у LXX са διασκορπίζω, међутим, на овом месту је употребљен облик ἐκσπάσατε.²² Облик פָּחֲדֵה (МТ) добро је преведен са номинативним обликом у Септуагинти и код Матеја као τὰ πρόβατα.

²⁰ Таргум и Пешита имају императиве (Clay 2005: 78).

²¹ Неки манускрипти имају и објекат и глагол који следи у јединици (нпр. А, Q, S^c и Лукијанова рецензија), док Cod. Alexandrinus додаје ποιμνής, те имамо Матејево читање. Неки претпостављају међузависност између ових читања и Матејевог текста; међутим, Стендал (Stendahl 1991: 81) сумња да преправљање LXX читања долази под Матејевим утицајем, јер варијанта (без τῆς ποιμνής у Alexandrinus) јасно преводи облик јединице из јеврејског.

²² LXX сведочанства, А, S^c, Q, и Лукијан, преправљају овакво читање (B S* V W) у различите форме διασκορπίζω.

Што се тиче рецепције Зах. 13, 7 у Мк. 14, 27 треба рећи да је ово једини цитат из Књиге пророка Захарије код Марка, и да се појављује у истом контексту као и код Мт. 26, 31 – наратив о страдању. Одступања Матејевог. од Марковог текста су минимална, те ћемо овде указати на њих. Цитат такође почиње са скраћеном уводном формулом пред старо-заветним цитатом. Изостављају се дативске конструкције ἐν ἐμοὶ и ἐν τῇ νυκτί, а субјекат τὰ πρόβατα претходи предикату διασκορπισθήσονται. Такође, субјекат τὰ πρόβατα се наводи без генитивског додатка τῆς ποιμνῆς.

* * *

Литература

Извори

- MT – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* – Willhelm Rudolph (Hrsg.) (1997): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Münster: Institut für Neutestamentliche Textforschung [издање доступно и онлајн, IntRes: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text/> (посећено 2. 6. 2019.)].
- LXX – Rahlfs, Alfred (Hrsg.) (1935): *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Bd. I–II, Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt [издање из 2006. доступно је и онлајн, IntRes: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/> (посећено 5. 6. 2019.)].
- Nestle-Aland – Aland, Barbara; Aland, Kurt; Karavidopoulos, Johannes; Martini, Carlo M., and Metzger, Bruce M. (eds.) (2012²⁸): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [издање из 2012. доступно је и онлајн, IntRes: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graeca-na-28/read-the-bible-text/> (посећено 3. 6. 2019.)].

Секундарна литература

- Кубат, Р. (2015): *Траговима Писма II: Спори Савез – рецепција и контексти*, Београд: Библијски институт ПБФ.

- Beale, G. K. (2012): *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*, Michigan: Baker Academic.
- Blomberg, C. J., Markley, J. F. (2010): *A Handbook of New Testament Exegesis*, Michigan: Baker Academic.
- Blomberg, C. L. (2007), "Matthew", у: Beale и др. (ур.) (2007): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic, 1–111.
- Chirichigno, G., Archer, G. (2005): *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey*, Wipf & Stock Pub.
- Clay, A. H. (2005): *The Coming King and Rejected Shepherd: Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope*, Sheffield Phoenix Press.
- Contac, E. (2013), "The Reception of Zechariah 9:9 in the New Testament and in the Early Church", *Sacra Scripta*. Journal of the Centre for Biblical Studies, стр. 1–27.
- Fernández, M. N. (2000): *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden: Brill.
- Gnilka, J. (1992): *Das Matthäusevangelium II*, Freiburg: Herder.
- Gundry, R. G. (2014): *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Novum Testamentum, Supplements, Volume 18), BRILL.
- Kenneth, C. (2010), "Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics", *Journal of Biblical Literature*, vol. 129, no. 1 (2010), стр. 105–114.
- Litwak, K. D. (1998), "Echoes of Scripture? A Critical Survey of Recent Works on Paul's Use of the Old Testament", *Currents in Biblical Research* 6 (1998), стр. 280–293.
- Luz, U. (2005): *Matthew 21–28* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible), Augsburg: Augsburg Fortress Publishing.
- Menken, M. J. J. (2004): "Context and Textual Form of the Quotation from Zechariah 9,9 in Matthew 21,5", у: Menken, M. J. J. (ур.) (2004): *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. 173, Leuven, Peeters, 152–164.
- Moo D. J. (2005), "Tradition and Old Testament in Matt 27:3–10", *Gospel Perspectives III*, стр. 157–175.
- Menken, M. J. J. (1993), "The Textual Form and the Meaning of the Quotation from Zechariah 12:10 in John 19:37", *The Catholic Biblical Quarterly* 55, no. 3 (1993), стр. 494–511.
- Nicole, R. (1994): "The New Testament Use of the Old Testament", у: Beale K. G. (ур.) (1994): *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New Testament*, Grand Rapids: Baker, стр. 13–29.
- Sperber, A. (1940), "New Testament and Septuagint", *Journal of Biblical Literature* 59 (1940), Society of Biblical Literature, стр. 193–293.

- Stendahl, K. (1968): *School of St. Matthew & Its Use of the Old Testament*, Acta Seminarii Neotestamentica Upsaliensis, XX., Uppsala: Almqvist and Wiksells.
- Ziegler, J. (1984): *Duodecim Prophetarum: Apparatus II* (Göttingen Septuagint XIII), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Примљено: 27. 6. 2019.
Исправљено: 2. 8. 2019.
Одобрено: 15. 8. 2019.

THE RECEPTION OF THE BOOK OF ZECHARIAH IN THE NEW TESTAMENT: QUOTATIONS IN THE GOSPELS

Branislav Ivić

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The article tends to show the reception of the Book of the Zechariah in the canonical Gospels. There are four quotations from the Book of Zechariah in the Gospels. Namely, (1) Zech. 9:9 is quoted in Mt. 21:5 and also in Jn. 12:15. (2) Zech. 11:12–13 occurs in Mt. 27:9–10 and (3) Zech. 12:10 in Jn. 19:36, which is a peculiar crux interpretatum because of emendations in relating to the Masoretic Text. Finally, (4) Zech. 13:7 is quoted in Mt. 26:31 and Mk. 14:27. It is very important to point out that mentioned New Testament quotations show various degrees of usage of the Masoretic Text and the Septuagint respectively.*

Key words: *The Book of Zechariah, reception, Gospels, Masoretic text, Septuagint.*

БИБЛИЈСКА ЕСТЕТИКА СТВАРАЊА И ХРИСТОЛОГИЈА ПРАВОСЛАВНЕ ЛИТУРГИЈЕ — ПРВОРОДНИ ГРЕХ И ЛИТУРГИЈСКО ОСВЕЋЕЊЕ ЉУДСКЕ ПРИРОДЕ —

Мирослав Симијонович*
Бојословски факултет
Светиої Саве,
Либертивил (Илиноис),
Сједињене Америчке Државе

Апстракт: У раду који је пред нама се говори о тајни Божије стваралаштва. Летопа хришћанској предања се огледа у старозавешном бојословљу о првородном греху и новозавешној христологији коју хришћани ојшћно доживљавају у Цркви кроз своја чула. Ова благодатна тајна људској сјасења је ошкривена у литургији и бојослужбеном просшору — храму.

Божанствена литургија је кроз све векове, као црвена ниш, сведочила о летопа Божије присушности међу људима, коју људи доживљавају кроз Бојом дана чула.

Кључне речи: Творац, Еденски рај, Адам и Ева, чула, првородни грех, послушности, овајлоћење, васкрсење, ошшћење са Бојом, литургија, причешће, саборности.

Често цитирана мисао великог руског писца Фјодора Михајловича Достојевског (1821–1881): „Лепота ће спасити свет“, има дубок корен у библијском и светоотачком предању Православне Цркве. Лепота човека у Еденском врту, а посебно лепота васкрслог Господа Исуса Христа, јесте мисао лепоте сваког боготражитеља у овом свету.

Мисао лепоте и доброте Божијег стваралаштва које се огледа преко људских чула, биће тема рада који је пред нама. У њему ће бити речи о естетици Божијег стварања света у којем ће се посебно говорити о сврсисходности Богом дарованих људских чула. У другом поглављу

* o.miroslav@spc-zh.ch.

ћемо изнети светоотачко предање о људским чулима, док ће у трећем поглављу бити расуђивано о Божанственој литургији и смислу људских чула након Христовог оваплоћења и васкрсења.¹

Библијска естетика стварања

На почетку Библије, Господ открива Мојсију (1571–1451 пре Хр.) тајну стварања видљивог и невидљивог света. Бог је приликом стварања човека² удахнуо дух живота у земљано тело, које је тада постало живо биће (Пост. 1, 27; 2, 7). Том земљано-духовном човеку, Господ је подарио природна чула: вид, слух, мирис, укус и додир а говором је омогућено човеку да испоји естетске осећаје душе и тела опажане кроз чула. Такође благоразумно сведочи Мојсије да је све створено на небу и на земљи Бог учинио да буде добро: *Тада њоїледа Бої све шїио је стїворио, и їле, добро бїеше веома* (Пост. 1, 31).

Јеврејска реч: **טוב** – *тов*, односно грчки превод Септуагинте: *καλὰ λίαν*, нема само значење за нешто што је *добро*, већ у ширем значењу речи нешто што је: *лепо, привлачно, радосно и честито*. Бог није створио свет а посебно човека, као круну свог стваралаштва да буде само добар. Све што је Господ створио јесте веома лепо, привлачно и носи са собом радост јер је природно и честито. Из овога видимо да је потпуно биће човека и жене са свим њиховим подареним деловима тела и чулима, било добро и у својој доброти такође било лепо, привлачно, пуно животне радости и чистоте.

Какав је смисао и сврха људских чула? Бог је подарио човеку природна чула како би се Адам и Ева у рају наслађивали лепотом и добротом свог Божанског Творца и Његове творевине. Та Божија доброта и лепота је природно привлачила наше прародитеље и они су у тој рајској лепоти општили са Њим. Прамајка Ева испољава први естетски осећај кроз Богом дарована чула:

¹ У знак молитвеног сећања на блаженопочившег Епископа шумадијског др Саву Вуковића, првог декана Богословског факултета Св. Саве у Либертивилу, Митрополита Христофора Ковачевића, протојереја-ставрофора проф. др Недељка Гргуревића, проф. протођакона др Станимира Спасовића, протојереја-ставрофора Младимира Тодоровића, проф. др патер Адријана Шенкера, проф. др патер Јозефа Зигварта и проф. др Вукосаве Мандић, драге ми професоре из Богословије и са богословских студија који су засадили семе божанске љубави у срце детета.

² **הָאָדָם** – *ха Адам* у старојеврејском нема само смисао једног личног имена, већ и бића – *човек*, са значењем: *од црвене земље, црвени*. Види детаљније у Sarna 1989: 18–21.

„И жена видећи да је род на дрвету добар за јело *и да ња је милина їледаїи* и да је дрво врло драго ради знања, узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу својему, те и он окуси“ (Пост. 3, 6).

Управо тада се нешто десило што је изменило хармонију духовног и телесног у човеку, а што се директно одразило на људска чула:

„Тада им се отворише очи, и видјеше да су голи; па сплетоше лишћа смокова и начинише себи прегаче“ (Пост. 3, 7).

Овај поремећај у људским чулима се такође одразио у опхођењу човека према Богу. То видимо из Мојсијевог сведочења када се Господ обраћа Адаму *лицем к лицу* (1. Кор. 13, 12) у рају. Адам није више био у могућности да општи са Богом природно:

„И зачуше глас Господа Бога, који иђаше по врту кад захлади; и сакри се Адам и жена му испред Господа Бога међу дрвета у врту. А Господ Бог викну Адама и рече му: гдје си? А он рече: чух глас твој у врту, па се поплаших, јер сам го, те се сакрих“ (Пост. 3, 8–10).

Шта се заправо десило са човеком након кушања забрањеног плода са дрвета познања добра и зла? У Еденском рају је све било веома добро, лепо и складно од Бога саздано. Плод на дрвету познања је био посебно привлачан и леп јер смо горе видели да Мојсије за њега пише: *да ња је милина їледаїи*. Проблем првородног греха није било чулно убирање милог плода за храну. Првенствено проблем није био материјалне, већ духовне природе – преступ у послушности према Оцу небеском. Св. Василије Велики (око 330–379) у овом библијском контексту монасима ставља *їослушностї* као важну врлину у духовном усавршавању: *Свако їроїивречење*, пише Св. Василије у својим *Наравсївеним їправилима* (Правило 12), *їа чак и оно које је їодсїакнуїо блаїодушним и їобожним расїоложењем, оїуїује од Госїода* (Василије Велики 1999: 32).³ Послушност својој Цркви, свом епископу, свештенику–духовнику, има библијске корене и веома је битна врлина у духовном усавршавању хришћанина боготражитеља. Послушност није врлина која

³ Такође погледати *Подвижничке усїаве* Светог Василија Великог – Поглавље 19: „О томе да подвижник треба да приступа подвигу са чврстом одлучношћу, и о послушности“ (Василије Велики 1999: 292–293).

служи хијерархији као „опијум за народ“, или средство манипулисања верним народом. Кроз послушност се обнавља хармонија љубави између Бога и човека. Тим поводом и Св. Владика Николај Жички (1881–1956) послушности придаје велики значај у својој беседи на Божић:

„Ко са послушношћу и смирењем приђе Господу Исусу Христу, тај неће никада више пожелети, да се одвоји од Њега.

Почетна вежбања регрута за војску Христову јесу вежбања у послушности и смирењу. Са послушношћу и смирењем почиње нови свет, нова твар, ново човечанство. Стари свет је погазио послушност према Богу и смирење пред Богом, и тиме је порушио мост између земље и неба. Духовна грађа за обновљење тога моста јесу, на првом месту, послушност и смирење.

Док је Адам био богат послушношћу и смирењем, дотле је он једва могао правити разлику између свога духа и духа Божјега, између своје воље и воље Божје, између својих мисли и мисли Божјих. Он није могао ништа ни осећати, ни хтети, ни мислити, што није било у Богу и од Бога. Као ангели Божји тако је и Адам стајао у непосредној близини Бога, и из непосредне близине гледао је у праизвор светлости, мудрости и љубави. Није му било потребно палити некакву *своју* свећу живећи у самој сунцу. Његова свећа у сунцу нити би горела нити би светлила.

Но када је Адам прекршио послушност и изгубио смиреност – а то двоје увек једновременно се или губи или добија – тада је његово непосредно општење с Богом пресечено, мост порушен, и он је пао у страшну таму...“ (Велимировић 1976: 12).⁴

Колико је непослушност страшна за људски карактер и његово духовно здравље, Св. Владика Николај објашњава у истој беседи речима: *Ту је главни носилац непослушности и ђордостии – дух непослушности, сатана* (Велимировић 1976: 13). У овом контексту првородног греха и ко стоји иза непослушности, можемо да схватимо зашто је у монашком завету једна од најбитнијих заветних врлина управо: послушност.

Адам се у рају „причешћивао“ од радости и љубави гледајући Господа, слушајући Његов мили глас, одговарајући том милом Божанском гласу, милином свог неокаљаног, добродушног гласа. Адам је могао да додирује свог Творца и Оца небеског. То је био знак њихове природне блискости. Као што дете загрљајем најсрдачније и чулно

⁴ Цитат је преузет из Божићне беседе Епископа Николаја Велимировића насловљеној као *Рождество I. Јеванђеље о Првенцу* (објављене у Велимировић 1976: 12–21).

показује љубав према свом родитељу, тако су Адам и Ева својим чулима показивали блискост и лепоту општења са Богом у Еденском рају. Ако је љубав најискренији начин испољавања радости заједнице и ако верујемо да: „Бог је љубав“ (1. Јн. 4, 16), онда можемо да схватимо зашто се прегреховна радост чулно испољавала у „причешћу“ Адама и Еве Божанском љубављу. Та љубав Творца и своје љубљене творевине се потпуно чулно испољавала: гледањем, слушањем, говором, мирисањем и додиром. Испуњени Божанском љубављу, Адам и Ева су сијали Божанском лепотом. Божанска светлост их је миловала и она је била путоказ Божанског у човеку обзиром да Бог ствара човека: *по обличју свом, по обличју Божијем створи га* (Пост. 1, 27). Зато касније Господ Исус Христос говори својим ученицима: *Тада ће се праведници засијати као сунце у царству Оца свога* (Мт. 13, 43), мислећи управо на Божанско сијање које је миловало наше прародитеље у Еденском врту. Занимљиво је да овде поменемо молитвену жељу Св. пророка Мојсија сачувану међу молитвеним песмама Псалтира: *И да буде светлост Господа Бога нашега на нама и дела руку наших исправи на нас, и дело руку наших исправи* (Пс. 89, 17).

Јеврејски преводиоци Септуагинте,⁵ користе израз *свѣтлостъ* за јеврејску реч *ноам* – נֹאֵם. У јеврејском оригиналу ова реч има значење: *лепоћа*, и нешто што је мило, *пријатно* и *привлачно* (уп. *NASB Lexicon* 2018).⁶ Светлост и лепота имају невероватну повезаност у христолошком предању Цркве које се такође осећа у православној иконографији. Осветљавање проплазме лика на икони не само да га чини лепим и драгим, већ и боголиким – христолским. Зато је естетика православне иконографије неодвојива од библијске естетике и христологије јер се лепота лика светог објашњава кроз светлост – осветљење и охристовљење људске природе светог (уп. *Simijonović* 2004: 107–128; *Симијонович* 2013: 387–440).⁷

Огреховљени човек је чезнуо да поново општи са Богом *лицем к лицу* у лепоти Божанске љубави. Отуда долазе библијски вапаји грешног човека за поновним, чулним сусретом са Богом. У покајничком болу, синови Корејеви вапе Господу попут праоца Адама након изгнања из раја:

⁵ *Сейшутаинија* је грчки превод Старозаветних књига који је започет око 250. године пре Христа у Александрији за време владавине Птолемеја. У почетку су преведене само 5 књига Мојсијевих – Тора. Потпуни превод свих старозаветних књига је завршен тек око 100 година после Христа.

⁶ Доступно онлајн на библијском порталу “Bible Hub” – <https://biblehub.com> (в. тачну веб адресу у библиографији).

⁷ На ову тему је посебно плодносно писао протојереј-ставрофор Стаматис Склирис у збирци есеја *У огледалу и зајонетски* (Склирис 2005).

„Како што чезне јелен за изворима вода, тако чезне душа моја Теби, Боже. Жедна је душа моја за Богом Живим; **кад ћу доћи и јавити се лицу Божијем?** Бише ми сузе моје хлеб мој дан и ноћ, када ми говораху сваки дан: Где је Бог твој? Тога се сетих и излих на се душу своју; јер ћу проћи кроз место шатора дивног, до дома Божијег, с гласом радости и исповедања одјека празнујућег. Зашто си жалосна, душо моја, и зашто ме смућујеш? уздај се у Бога, јер ћу се исповедати Њему – Спасењу лица мога и Богу моме“ (Пс. 41, 2–6).

Падом у првородни грех, Адам није био лишен осећаја природних чула, са којима је испољавао радост љубави према Божанском Творцу. Падом у грех Адам је био лишен могућности да се својим природним чулима „причешћује“ Богом љубави. У лишавању природног општења – причешћа са Богом, огледа се сразмера трагедије првородног греха! Зато и данас људи који не могу да осете у својим срцима присуство Божанске љубави, осећају у срцу празнину, напуштеност и усамљеност као „ожиљак“ првородног греха. Та празнина, напуштеност и усамљеност гуши лепоту и радост живота у таквој особи а сви ти осећаји се испољавају управо кроз природна чула.

Старозаветни човек кроз све периоде боготражења, непрестано чезне за сусретом са Богом. Из тог разлога Бог Мојсију открива спознање Скинине, касније Јерусалимског храма, који указује чулно на присуство Бога у загрљају изабраног народа. Старозаветни храм је био потврда да је Бог обновио везу са изабраним народом. Рушење Јерусалимског храма носило је поруку поновног рушења односа изабраног народа са „Богом отаца наших“. Зато Господ Исус Христос касније говори о рушењу и обнављању храма за три дана (Јн. 2. 19), указујући на нови, ехаристијски облик чулног присуства Бога међу људима.

Светоотачко предање о људским чулима

Шта су Свети оци писали о људским чулима? У Библији и у делима Светих отаца можемо да наиђемо на негативне мисли по питању страствених чула. Ипак, светоотачко предање није било негативно по питању људских чула.⁸ Трезвеноумни оци Цркве осуђују страсти а не тело као што су

⁸ Препоручујемо читаоцима неколико изузетних едиција светоотачке и аскетске литературе старих и савремених писаца у српском преводу: „Хиландарски путокази“ – ман. Хиландар; „Очев дом“ – Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке; „Образ светачки“ – Православна мисионарска школа при Храму Св. Александра Невског у Београду.

то чинили јеретици месалијанци, разне дуалистичке секте и касније богомили. Св. Василије Велики у монашким правилима упозорава монахе да не презиру тело.⁹ Св. Максим Исповедник (око 580–662), такође раздваја тела која су „по природи непокретна“ од страсти и зла које чини тело подложно греху (Максим Исповедник 1997: 88–92). Св. Јован Дамаскин (око 650–754), замера иконоборцима да су намерно описивали видљиви свет као *нечасну материју*. Овај велики сиријски богослов 8. века посветио је тој теми читаво 16. поглавље Прве књиге *Айологетска слова йрошив оидача свейших икона*, у којем објашњава правилно расуђивање о материји: „Не називај материју злом јер она није нечасна: ништа од онога што је Бог створио није нечасно“ (*Or.* I, 16, у PG 94, 1245C). Пре свих, апостол Павле (око †67), недвосмислено говори о лепоти хармоније душе и тела:

„Или не знате да је тијело ваше храм Светога Духа који је у вама, којег имате од Бога и нисте своји? Јер сте купљени скупо. Прославите дакле, Бога тијелом својим и духом својим, јер су Божији“ (1. Кор. 6, 19–20).

Корисно је напоменути да критика у делима светих отаца није усмерена на Богом даривана чула, већ људски ум који покреће чула на добро или зло. То нам потврђује Св. Атанасије Александријски (око 300–373), који благоразумно пише да су ум и људска душа одговорни када се страствено и жељно користе чула:

„Према томе, пошто је другачији од чула, ум је њихов судија: па о свему ономе што чула опажају он расуђује, изнова о њима промишља и указује на оно што је међу њима најбоље. Јер, својство ока је само да гледа, ушију да слушају, уста да кушају, носа да осећа мирисе, а руку да додирују; али шта треба гледати и слушати, и шта треба додиривати, и окушати, и мирисати – о томе не могу одлучивати чула, него душа и њен ум“ (Атанасије Велики 2003: 92).

Каква је била сврха природних чула која је Бог подарио човеку? Савременом логиком расуђивања, рекли би смо да је Бог подарио човеку чула како би општио са људима и својом околином. Међутим, ако дубље заронимо у тајне Божанског стваралаштва о којем пише Св. Максим Исповедник, почињемо да схватамо да је Господ створио људска чула

⁹ Уп. нпр. *Подвижничке усџаве* Светог Василија Великог, Поглавље 2: „О надзору над помислима и о томе да тело није зло, као што неки сматрају“ (Василије Велики 1999: 272–274).

да би човек првенствено општио у лепоти и доброти са својим вољеним Творцем и Оцем небеским! Ову мисао потврђује Св. Никодим Агиорит (1749–1808), који је од Бога имао невероватну моћ памћења прочитаног, тако да су његова дела права енциклопедија светоотачке мудрости. Он наводи три разлога зашто је Господ подарио човеку пет чула. Први је:

„... како би ум кроз њих могао, пре свега, **да долази до сопствене умне хране и насладе**, односно, до осећања и поимања ове чулне творевине, али и Божанственог Писма“ (Никодим Светогорац 2008: 48–49).

Св. Никодим у продужетку наводи да су чула подарена да би кроз чулност човек био вођен: *ка добротѣ, сили, благодатѣ, истини, сладостѣ и друѣм Творчевим дејствима и савршенствима која се моју созерцавају у творевини и у Писму* (Никодим Светогорац 2008: 49). Као трећи разлог даривања чула, Св. Никодим наводи да би човек њима:

„усходио, по мери својих моћи, на крилима умнога делања, и **до познања и сазрцања самога саздатеља творевине и даваоца Божанственог Писма, владоца таквим савршенствима**“ (Никодим Светогорац 2008: 49).

За нас је посебно важна мисао коју угодник Божији наводи на првом месту: „како би ум кроз њих могао, пре свега, да долази до сопствене умне хране и насладе,“ односно: **до љознања и сазрцања самога саздаатеља творевине**. Ова умна храна и настада је у духу светоотачког предања – сами Господ Бог!

Бог је љубав и Он нам се непрестано излива у љубави, али је човек првородним грехом и немарношћу према Богу, постао немоћан да осети и прими Божанску љубав. Природна чула нису узрочници греха, већ жртве људске немарности у греху. Богом благословена чула су првородним грехом била помрачена.¹⁰ Уместо да се помоћу њих човек духовно наслађује Богом, он почиње изопачено да користи чула која су га све више удаљавала од Божанске љубави. Зато Св. Макарије Египатски (између 300–390), недвосмислено пише да је било потребно чулно искупљење огреховљене човекове природе:

„... помоћу тог оруђа, тј. тела, Он је проговорио људима. Најзад, Он је и лукаве демоне, који су засели на телу, срушио са престо-

¹⁰ Види *Доброшљубље*, књ. I: „Поуке Светог Макарија о хришћанском животу, изабране из његових беседа“ (уп. *Доброшљубље*, том 1 1996: 123–126).

ла, тј, са мисли и помисли којима су они управљали, очистио савест, и самом себи од ума, помисли и тела направио престо“ (*Доброшљубље*, том 1 1996: 132).

Било је потребно преумљење човековог чулног бића, како би могао поново да гледа, чује, општи, благоухано мирише и додирује свог љубљеног Божанског Родитеља. Тек кроз овакво расуђивање о чулима и првородном греху, можемо да схватимо зашто је грешница у кући фарисеја Симона својим сузама умивала ноге оваплоћеном Господу (Јн. 7. 36–50)? Зашто је Његове ноге пољупцима додиривала, умилно са покајањем гледала, мири-сала благоухани мирис свог оваплоћеног Спаситеља, својом косом му ноге брисала слушајући Његов умилни глас којим је дозивао грешницу из амбиса греха? Она ништа није говорила, али су сва њена чула била усмерена ка Господу. Она је добила опроштај својих грехова јер је урадила оно што Адам није био у стању да уради након првородног греха: да буде искрен према Господу и да се у љубави покаје за учињени грех. Покајање – преумљење враћа огреховљеног човека у очински загрљај свог Творца. Имајући ово у виду, Св. отац Јустин Ћелијски (1894–1979), један од највећих бого-слова 20. века говорећи о преображењу, богомудро расуђује:

„Својим преображењем Господ благи је преобразио образ Божији у човеку, те је он (човек) заблистао у своме првобитном, божанском сјају и лепоти јер је смисао и циљ Богочовековог преображења: вратити човека и све што је човечије на образ Божији као на суштину човековог бића“ (Поповић 1980: 365; упоређи и Јевтић 1984: 167).

Као што једно сирото дете, жељно родитељске љубави, има потребу да свим својим чулима испољи, али и прими љубав родитељског загрљаја, тако је и огреховљени човек имао исконску потребу да чулно дели радост доброте – лепоте са својим Творцем.

Кроз читаву историју човечанства, исконска тежња народа и религија је била: да својим природним чулима поново спознају Бога. Пут ка спознању Бога је био прекривен слабостима људских чула која су била заведена умним страстима. Ипак, људска чула су дар Божији са којима је Адам прослављао Господа у рају! Из тог разлога, сваки боготражитељ у свету спознаје да људска чула нису само весници огреховљене људске природе, већ много више весници људског покајања, просветљења и обожења – незаменљивог пута ка мистичном богословљу Православне Цркве (Евдокимов 2001; Лоски 2003; Лоски 2006).

Богословско расуђивање о оваплоћењу Господа Исуса Христа може обичном човеку да буде апстрактно и неразумљиво. Чежња за гледањем

Бога, и општење са Богом је непресушна туга и радост сваког људског бића. Св. Јован Богослов (око †100), има ово у виду када пише својим ученицима: *По овоме распознајте Дух Божији: Сваки дух који признаје да је Исус Христос (Спасиоца) у телу дошао, од Бога је* (1. Јн. 4, 2). Будући да човек није више могао чулима да општи са Богом, Бог долази човеку у телу и пружа му могућност поновног општења *лицем к лицу* као у рају. Христолошко схватање обожења кроз стварање човека и чулно општење Бога са човеком, отвара нам тајну сврсисходности Христовог оваплоћења – Божијег доласка на свет. Ово благодатно а чулно општење човека са Богом се огледа у чулном опиту Божијег храма и Свете литургије.

Литургијско освећење Богом даних чула

Он (Бог) се очовечио да би смо се ми обожили (Инс. 54, 3; PG 25, 192В; cf. Ar. I, 38; PG 26, 92В; српски превод: Атанасије Велики 2003: 213). Ова често цитирана мисао Св. Атанасија Александријског би се у библијском и литургијском контексту још јасније разумела речима: Бог је постао човек да би човек поново повратио чулну благодат, светлост и лепоту да кроз литургијско општење са Богом постане бог!

Предмет хришћанске естетике је опажање и развијање свести о лепоти, доброти, и привлачности Бога и Божије творевине у свету.¹¹ Бог је подарио човеку чула да би човек опажао Божанску лепоту свог Творца и Његове творевине.

Видели смо да се након првородног греха та првобитна естетска намена људских чула поремећује као и потпуна људска природа. Ипак, Христовим оваплоћењем се враћа смисао људских чула тако да кроз Цркву и литургијски богослужбени простор ми поново гледамо, чујемо, осећамо, додирујемо, миришемо Господа и са Њим општимо. Све што се у Цркви литургијски дешава, јесте естетско опонашање људске чежње за чулним општењем са Богом какво су Адам и Ева имали пре првородног греха. Тим поводом можемо да кажемо: Христовим оваплоћењем и литургијским сусретом Бога и човека, Тело Христово – жива Црква – је добила естетски опит прегреховног стања у новом Едемском врту – Божијем храму!

Ову реалност чулне радости и туге наших прародитеља, Црква Христова је имала у виду када је благодаћу Духа Светога осмишљавала црквену архитектуру, иконографију, музику и као круну свега: Божанствену литургију.

¹¹ Веома обиман и веома добар рад о естетици средњевековне Србије је написао, сада покојни Ђакон др Милорад Лазић – уп. Лазић 2008. О естетици у православној Византији, издавајмо Mathew 1963.

Лепота православне литургије и пратеће црквене уметности, у најширем облику, пружају огреховљеном човеку прилику, да *као у олегалу* (1. Кор. 13, 12), преко својих природних чула поново осети лепоту, новозаветног Едемског раја. Сва ова благодатна пројављивања лепоте православног храма и богослужења јесу естетски израз православног богословља источеног из подвижничке духовности пустињских отаца. Ово говоримо са посебним разлогом. Различите литургијске праксе су се развијале у великим старохришћанским центрима: Јерусалиму, Антиохији, Александрији, Риму и Цариграду; ипак је свест о богословској лепоти литургије поникла у молитвеној тишини, исихији пустиње у којима су сазревали литургијски обновитељи. Тим поводом сматрамо да би и савремена богословска, или литургијска расуђивања требало да сазревају у подвижничкој тишини савремене пустиње. Само академско опхођење према богословљу и литургији пружиће Цркви интелектуални успон који је Византија доживела кроз дела Михаила Псела и Јована Итала у 11. веку, али ће јој недостајати опитно *благодатно напшње* Духа Светога.

Православна Црква је узимала у обзир богословску свест о првородном греху и чулну чежњу грешне душе да поново општи са Богом. Св. цар Давид (1085–1015. пре Хр.) вапи ка Богу: *Господе, заволах лейошћу дома Твоја и месћо насеља славе Твоје* (Пс. 25, 8). Та чежња се може упоредити са чежњом Адам за својим Творцем и Оцем небеским.¹² Цар Давид жели да сагради храм Богу небеском (2. Сам. 7, 1–12). Господ преко пророка Натанаила (11. век пре Хр.) јавља цару Давиду да он неће бити удостојен да зида храм свевишњем Богу. Та милост је додељена његовом сину, премудром цару Соломону (2. Сам. 7, 13–15). Соломонов старозаветни храм је престављао живо, чулно присуство Бога међу Израелцима – изабраним Божијим народом на земљи (Вујић 2017: 447–463; Pritchard 2007: 87). По Божијем открочењу, све у храму

¹² Ова покајна туга Адама за Едемским рајем се веома лепо описује у *Покајном акајшћу*:

„Силом Твојом, Оче мој, истеран је био по заслуги Адам из Едема, јер није сачувао једину Твоју заповест. Седео је он окренут Рају, горко оплакујући голотињу своју и говорио: ‘Тешко мени – Рају, Рају мој прекрасни’. Зар ја да не пострадам, Господе мој и Боже, када сам одбацио Твоје Речи, које живот дају? Подари ми, Оче мој, време да горко оплакујем зла дела своја. Алилуја!“ – *Покајни акајшћ*, кондак 3 (доступно на православној интернет презентацији „Молитвеник“ – www.molitvenik.in.rs).

Један од најлепших молитвених вапаја Господу налазимо у 2. кондаку овог *Покајног акајшћа*:

„Погледај душо моја – крај се приближио и Бог је пред вратима твојим. Пробуди се, размисли о делима својим, која си починила, покај се и пролиј сузе. Исповеди се, душо моја, слободно за дела, речи и мисли своје. И тада слободно полети у загрљај Христу Богу Своме. Алилуја!“

је било прелепо и достојно обитавалишту Цара Небеског а Светиња над светињама је била у потпуности обложена чистим златом:

„И светињу над светињама уреди унутра у дому, да се онде наме-сти ковчег завета Господњег. А светиња над светињама унутра беше двадесет лаката дуга, и двадесет лаката широка, и двадесет лаката висока, и обложи је чистим златом; тако обложи и олтар од кедрa. И тако обложи Соломун дом изнутра чистим златом, и затеже злат-не ланце пред светињом над светињама, коју такође обложи златом. И сав дом обложи златом; тако и сав олтар пред светињом над светињама обложи златом. А у светињи над светињама начини два херувима од дрвета маслиновог; десет лаката беше висок сваки. Десет лаката беше висок један херувим, тако и други.(...) И обложи херувиме златом. А све зидове дому унаоколо искити резаним херувимима и палмама и развијеним цветовима изнутра и споља. И под дому обложи златом изнутра и споља“ (1. Цар. 6, 19–30).

Злато у библијском предању представља небеску, нетрулежну светлост, *зјуснушу свейлост* (Kazhdan 1991: 858), кроз коју Господ објављује своје сијање. Злато је привилегија царске, владарске моћи коју цареви добијају од Бога. Зато злато не представља израз материјалне моћи већ много више небеске (Onasch – Schniper 2007: 241, 283; такође погледати Kirschbaum 1994: col. 95–99). Као што не постоји сликарски материјал који може да у потпуности опонаша злато, тако не постоји место на земљи које може да опонаша светлост и лепоту царства небеског. Старозаветни храм је представљао присуство Божије међу људима као у Едемском врту, у којем Господ поново чулно општи са човеком. Старозаветни храм је за јеврејски народ такође представљао сигурност и заштиту Божијег присуства. Христовим оваплоћењем се чулно општење Бога са човеком потпуно остварује јер општење човека са Богом није више посредно доступно преко првосвештеника који приноси свакодневно Богу жртву, већ је било видљиво доступно изабраном народу. То је била порука Христових речи: „Развалите овај храм и за три дана ћу га подићи“ (Јн. 2, 19; Мт. 26, 61). Господ говори о Новом храму – Новом завету – у којем се сваком боготражитељу даје Господ кроз литургијско приношење и Свето причешће.

* * *

Божијом заповешћу: „...једи слободно са свакога дрвета у врту; Али с дрвета од знања добра и зла, с њега не једи“ (Пост. 1, 16–17),

установљен је пост. Адам и Ева су постили у Едемском рају и ову Божанску заповест православни негују кроз векове до наших дана. Када су преступили рајски пост и када су изгубили храброст да буду искрени пред својим Оцем – Света тајна исповести, они су изгубили радост да чулно опште са Господом. Из тог разлога на почетку Великог васкршњег поста, на богослужењима се читају Паримије – текстови из Прве књиге Мојсијеве – у којима се говори о стварању света и првородном греху – преступ рајског поста. Тиме је Црква желела да освежи свест у сваком верујућем боготражитељу осећај послушности према Божијој заповести о посту и покајању. Новозаветни пост, исповест и причешће није само пут ка повратку рајске радости, већ путоказ ка небеским висинама које нису биле доступне Адаму. То је благодат и радост коју је оваплоћени Бог, Господ Исус Христос подарио човеку на Велики четвртак кроз Свету Евхаристију. Централни део православне Литургије су Христове речи које наводе еванђелисти Матеј, Марко и Лука: *Узмише, једише; ово је Тијело Моје које се даје за вас*, односно: *Пијше из ње сви, јер је ово Крв Моја Новога Завјешта која ће се њролити за многе ради ошћушћења тријеха* (Мт. 26, 26–28; Мк. 14, 22–24; Лк. 22, 19.20).

Христове речи које је забележио апостол Божанске Љубави – Св. Јован Богослов – откривају благовест новозаветног откровења и продубљују смисао горе наведених речи Канона Евхаристије:

„Ја сам хљеб живи који сиће са неба; ако ко једе од овога хљеба живјеће вавијек; и хљеб који ћу Ја дати Тијело је Моје, које ћу дати за живот свијета... Заиста, заиста вам кажем: ако не једете Тијела Сина Човјечјега и не пијете Крви Његове, немате живота у себи. Који једе Моје Тијело и пије Моју Крв у Мени пребива и Ја у њему. Као што ме посла живи Отац, и ја живим Оца ради; и који једе Мене, он ће живјети Мене ради... који једе хљеб овај живјеће вавијек“ (Јн. 6. 51, 53, 56–58).

Адам и Ева умиру због непослушности Богу. Сада видимо да Господ из љубави према човеку пружа људима своје Тело и Крв: *за живи свијеша!* За наследнике вечног живота је потребно опет уздржање – пост. За повратак општења са Богом је такође неопходна искреност пред Богом – молитвена исповест. Ове две жртве Господу јесу прекретница у историји богочовечанског општења. Зато Господ опомиње апостоле да једино постом и молитвом могу отерати зло од себе (Мк. 9, 29). Једино у контексту првородног греха, ова Божанска мисао може да нам буде благоразумна. Бог није желео да постане човек да би једноставно био са људима, већ је Христом човек добио могућност

да се поново обожи кроз послушање и покајну искреност. Кроз ову мисао можемо да разумемо често цитиране речи Св. Атанасија Александријског: *Он (Бој) се очовечио да би смо се ми обожили* (Inc. 54, 3; PG 25, 192В; cf. Ar. I, 38; PG 26, 92В; српски превод: Атанасије Велики 2003: 213). Св. Максим Исповедник ће неколико векова касније и сам да потврди Таласију: *Ово се збило ради тога да би Он постојао човек, како је Сам Он знао, како би тако човека учинио бојом кроз сједињење са Собом* (Одговори Таласију, 22, 1 [на српски превео А. Баковац] – в. Максим Исповедник 2012: 470).

Православно украшавање храма, неговање смерног и кротког вршења богослужења, као што је Господ смерно и кротко принео себе на крсну жртву, умилно певање хора/појаца и кротко држање верног народа на богослужењу, јесте сведочење свештенослужитеља и верног народа да кроз литургијски живот, обнављају своје природно општење са Богом.

Ако верујемо да се на Литургији објављује синергија лепоте Бога и човека, онда Литургија не би требало да буде недељна позоришна представа свештеника у олтару и хора за певницом. Верници нису једноставно посматрачи те представе, већ учесници изградње живе Цркве тако што *сами себе и једни друге Христу Богу предајемо* (Литургија Св. Јована Златоустог, у Служебник 1998: 125).

Како себе Христу Богу предајемо? Тако што своја, Богом дана чула, приносимо Господу: свештенослужитељ и хор приносе благодарну песму љубави свом Оцу и Творцу небеском. Чтечеви у олтару служе са страхопоштовањем као анђели пред престолом Божијим. Тудори бринући се да све буде уредно и достојанствено у цркви као што Св. Архангел Михаило брине да све буде пред Божијим престолом уредно и достојанствено. Као што сабор светитеља на фрескама представљају заједницу љубави Христове небеске Цркве, тако и свештенство са народом на литургији представља Христову заједницу љубави земаљске Цркве.

Литургијска заједница епископа, свештеника, ђакона и верног народа са Богом се остварује у Евхаристији. Међутим, ова радост неће испунити причесника само ради формалног задовољења поста и физичког присуства на литургији! Учешћем у литургијском животу Цркве, људи постају саучесници лепоте саборности Бога и човека. Господ милује човекову природу само онда, када и човек отвара себе Господу. Љубав је израз општења. Општење израз заједнице – саборности. Литургијска саборност је израз људске чежње за прегреховним општењем у рајској љубави са Богом. Како у рају, тако и на свакој литургији, човек својим чулима које је добио од Господа, добија могућност да *лицем к лицу* општи са својим Творцем. То је био разлог зашто су свети људи, током читаве историје Цркве, имали потребу свакодневно да

служе литургију и да се свакодневно причешћују – опште са Богом. Имајући у виду причу Господа Исуса Христа о царевом свадби и гостима без *свадбеног руха* (Мт. 22, 11–14), можемо да схватимо да само присуство на литургији без припреме постом, молитвом, исповешћу и причешћем бива опонашање госта без *свадбеног руха*.

На литургији се понавља библијски дијалог између Господа Бога и Адама. Након првородног греха, Бог призива Адама да општи са њим питањем: „Адаме где си“? Господ жели да покрене свест о покајању код палог човека. Адам је био неискрен пред Богом и због те неискренности бива лишен чулног општења – причешћа са Богом. Такође на свакој литургији, Господ призива децу Адамову на искреност, на покајање кроз Свету тајну исповести речима Св. Андреја Критског:

„Хајде, бедна душо, са телом својим, исповеди се Створитељу свега, и окани се, најзад, пређашњег безумља, и принеси Богу у покајању сузе“ (Св. Андреј Критски, *Велики Канон*, понедељак, песма 1).¹³

Господ на свакој литургији упућује божански позив сваком присутном на литургији: „душо моја, где си?“ Они који се кроз искрено сагледавање својих грехова покају, бивају удостојени општења са Богом кроз Свето причешће. Они који се скривају од исповести опонашају Адама и Еву који се након првородног греха скривају, не желе искрено општење са Богом. Свештенослужитељ у цркви у тренутку исповести представља слику самог Господа у Едемском рају, који кроз разговор тражи „Адама“ да би га загрлио у рају – у светом храму.

Беседа свештенослужитеља, Црквено појање – слушање, кађење – благоухано мирисање, гледање и целивање икона и фресака, складни, побожни покрети богослужитеља и смерно понашање верника у цркви, и на крају Свето причешће уз умилно певање: *Тело Христово примише, извора бесмртног окусише* (*Литургија Св. Јована Златоустог*, у *Служебник* 1998: 122), природно осликава чулну саборност рајске заједнице Бога и човека на литургији. Без претеривања, можемо казати да ниједан вид религиозности у свету није достигао овакав ниво богословске синергије љубави Бога и човека на земљи! Зато је веома тужно када огреховљени човек страствено користи своја природна чула, када не учествује у литургијској заједници Цркве, већ блуди мислима и чулима, чак и за време литургије и тиме удаљује себе од библијског општења у љубави свог Божанског Оца.

¹³ На другом месту Св. Андреј пише: „Слушај, душо моја, Господа који виче: Видите, видите да сам ја Бог, и удаљи се од пређашњег греха“ – ирмос 2.

Закључак

Шта смо изгубили првородним грехом, а шта смо добили оваплоћењем и васкрсењем Сина Божијег? То су питања која муче људски дух кроз векове. Адамови непокајани потомци су изгубили све што је лепо, добро и богоугодно. Покајани боготражитељи су добили све кроз христолико обожење на Литургији!

У овом периоду процвата црквеног градитељства, корисно је да будемо свесни љубави Божије која се на нама излила. Сетимо се цара Давида који је желео, али му није било допуштено да гради Богу храм. Та милост је припала мирољубивом цару Соломону. Из неког разлога је Господ подарио нашој генерацији милост да опонашамо Господа у креирању лепоте – добротe и попут Премудрог Соломона, у име Божије изграђујемо нешто, што наше душе најлепше могу да учине.

Украшавање храма не би требало да буде израз моћи појединаца, или црквених великодостојника, већ созерцање лепоте Божијег присуства у нашим срцима – у новозаветном Едемском врту. Речи псалмопевца Давида: *Господе, заволах лейишу дома Твоја и место насеља славе Твоје* (Пс. 25, 8) говоре нам о чежњи човека да поново обитава у Божанској лепоти и доброти Еденског врта. Лепота Новозаветног храма јесте пуноћа христолике лепоте коју је Господ открио Премудром Соломону приликом изградње старозаветног јерусалимског храма. Зато је Господ казао: *Не мислиће да сам дошао да укинем закон или пророке; нисам дошао да укинем, него да испуним* (Мт. 5, 17). Старозаветна богословска мисао се испуњује у Христу Спаситељу – Месији. Ништа није одбачено из Старог завета, већ се све обожује у лепоти светлости оваплоћеног и васкрслог Господа Христа.

Нека Господ благослови и подржи труд свештенослужитеља и верног народа свуда где се прославља име Господње у христоликој лепоти светих храмова и Божанске литургије. Амин.

* * *

Коришћена литература:

Извори

Андреј Критски, Св. (1998): *Велики Канон Светиої Андреја Критскої који се чита на великом повечерју у прва четири дана Свете Четрдесетнице и на јушрењу четврћка њеће недеље*, превео са грчког Епископ Артемије, Призрен: Манастир Св. Архангела (доступ-

- но и онлајн на адреси <http://svetosavlje.org/veliki-kanon-svetog-andreja-kritskog/> (посећено 15.8.2018. г.).
- Атанасије Велики, Св. (2003): *Против идола. О очовечењу Божијога, са грчког изворника превео С. Јакшић*, Светоотачко богословље, књ. 5, Нови Сад: Беседа.
- Василије Велики, Св. (1999): *Трајом јеванђелској подвизи*, превео са руског Небојша Ковачевић, Хиландарски путокази, књ. 31, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Јустин Поповић (1980): *Домаћиника Православне Цркве. Књ. 2. Божијовек и његово дело : (христологија и сотериологија)*, уредник Атанасије Јевтић, рецензент Амфилохије Радовић, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Литургија Св. Јована Златоустијога*, у *Служебник* (1998) [вињете из радио В. Јуришић], Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Макарије Египатски, Св. (1996): „Поуке Светог Макарија о хришћанском животу, изабране из његових беседа“, у *Доброшљубље*, Књ. I (1996) [превод: Хиландарски монаси], Хиландарски преводи, књ. 21, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Максим Исповедник, Св. (1997): *Избрана дела. 400 глава о љубави. Подвижничко слово. Мистицизма*, превео са грчког оригинала Епископ рашко-призренски Артемије, Призрен: Епархија рашко-призренска.
- Максим Исповедник, Св. (2012): „Одговор Таласију XXII“ (прев. Александар Ђаковац), *Теолошки погледи* XLV (3/2012), стр. 469–478.
- Никодим Светогорац, Св. (2008): *Преподобнога оца нашега Никодима Светогорца Књига духовних савета, или О чувању њених чула, о маштању ума и срца и о томе које су уму својствене насладе*, са јелинског превела Јелена Петровић, Библиотека „Очев дом“, књ. 1, Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Николај Велимировић, Св. (1976): *Омилије* [Сабрана дела, Књ. 6. Омилије на недељна и празнична јеванђеља Епископа охридског Николаја. Део 1], Диселдорф.
- Migne, J. P. (1857–1868): *Patrologiae cursus completes: Series Graeca* [= PG], t. 25, 26, 94, Paris.

Литература

- Вујић, Д. (2017): „Гора храма. Угаони ‘камен спотицања’ у блискоисточном сукобу“, *Теолошки погледи* L (3/2017), стр. 447–463.

- Евдокимов, П. (2001): *Луда љубав Божија*, превели Јелисавета Вујковић и хиландарски монаси, Хиландарски путокази, Књ. 6, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Јевтић, А. (1984) „Покајање као преображење човека“, *Теолошки погледи* XVII (3–4/1984), стр. 163–173.
- Лазић, М. (2008): *Сриска естетика аскетизма (1375–1459)*, Библиотека Тавор, Београд: Света српска Царска Лавра манастир Хиландар.
- Лоски, В. (2003): *Оглед о мистичком бојословљу Источне Цркве*, превод Хиландарски монаси, Хиландарски путокази, књ. 42, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Лоски, В. (2006): *Бојовиђење*, превод са енглеског Богдан М. Лубардић, Хиландарски путокази, књ. 48, Београд: Света српска Царска Лавра манастир Хиландар.
- Симијонових, М. (2013): „Исихазам и православна иконографија“, у Кнежевић, М. (приредио) (2013): *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, Београд: ПБФ – Институт за теолошка истраживања, стр. 387–440.
- Склирис, С. (2005): *У ојлегалу и зајонетки. Иконолошки есеји са 510 илустрација*, Београд: ПБФ Универзитета у Београду.
- Kazhdan, A. (ed.) (1991): *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, ESOT–NIKA, New York – Oxford: Oxford University Press.
- Kirschbaum SJ, E. (1994): *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 3, Rom – Freiburg – Basel –Wien: Herder.
- Mathew, G. (1963): *Byzantine Aesthetics*, New York: The Viking Press.
- Onasch K. – Schniper, A. (2007): *Ikonen. Faszination und Wirklichkeit*, München: Bassermann.
- Pritchard, J. B. (2007): *Herders grosser Bibelatlas*, Deutsche Ausgabe Herausgegeben und Bearbeitet von O. Keel und M. Küchler, Freiburg: Biblische Institut der Universität Freiburg/Schweiz.
- Sarna, N. M. (1989): *The JPS Thora Commentary. Genesis*, Philadelphia, New York, Jerusalem, 5749/1989.
- Simijonović, M. (2004): *Das Licht in der byzantinischen Mystik und Malerei: der Einfluss von Simeon dem Theologen und anderen Mystikern in der byzantinischen Ikonenmalerei*, München: Crkva.

Веб странице:

Покајни акаџисџи (сасџављен по Великом канону Светој Ангреја Криџској) (2018), IntRes: https://www.molitvenik.in.rs/akatisti/akatisti_u_raznim_prilikama/akatist_pokajni.html (посећено 29. 11.

2018. г.) [преузето из *Православни акаџисџи* (2004), 2. допуњено издање, Крагујевац: Манастир Денковац].

NASB *Lexicon* (2018), IntRes: <https://biblehub.com/lexicon/psalms/90-17.htm> (посећено 29. 11. 2018. г.).

Примљено: 6. 12. 2018.

Исправљено: 9. 5. 2019.

Одобрено: 15. 5. 2019.

DIE BIBLISCHE ÄSTHETIK DER SCHÖPFUNG UND DIE CHRISTOLOGIE DER ORTHODOXEN LITURGIE

Miroslav Simijonović

Theologische Fakultät der Hl. Sava,

Libertyville, Illinois, Vereinigte Staaten von Amerika

Zusammenfassung: Die vorliegende Arbeit diskutiert die Geheimnisse der Erschaffung der Welt. Die Herrlichkeit der christlichen Tradition erkennt man durch die alttestamentliche Theologie der Erbsünde und durch die neutestamentliche Christologie. Diese Mysterien sind für die Christen in der Kirche durch die Sinneswahrnehmung zugänglich.

Das Göttliche Geheimnis der Errettung des Menschen aus der Erbsünde offenbart sich im Raum/in der Ordnung des Gotteshauses und in der Liturgie bzw. Gottesdienste. Die Göttliche Liturgie führt uns seit der spätantiken Zeit, wie ein roter Faden, zur Erfahrung der Anwesenheit Gottes unter den Menschen – zur Vergöttlichung – durch die gottgegebenen Sinne.

Schlüsselwörter: Schöpfer, Edens Paradies, Adam und Eva, Sinne, Erbsünde, Gehorsam, Menschwerdung, Auferstehung, Kommunion, Beziehung zu Gott, Liturgie, Eucharistie, Katholikos – die universale Zusammensetzung der Gläubigen.

THE BIBLICAL AESTHETICS OF CREATION AND THE CHRISTOLOGY OF THE ORTHODOX LITURGY

— ORIGINAL SIN AND LITURGICAL
SANCTIFICATION OF HUMAN NATURE —

Miroslav Simijonović

St. Sava School of Theology,

Libertyville, Illinois, United States of America

***Summary:** This paper will discuss the mystery of God's creation of the World. The beauty of Christian tradition is contemplated through the Old Testament theology of original sin (ancestral sin) and New Testament Christology, which Christians experience in the church through their own senses.*

This blessing mystery of human salvation is revealed in the Liturgy and sacramental place – churches. The Divine Liturgy, throughout all the centuries, bears witness to the beauty of God's presence among the people as deification, which people experience through the senses given from God.

***Key words:** Creator, Eden's paradise, Adam and Eve, senses, original sin, obedience, embodiment, resurrection, communion with God, liturgy, Eucharist, Catholicity – universal assembly of the faithful.*

ТЕМА ОБОЖЕНИЯ В БОГОСЛОВСКО-ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО ПЕТРА МОГИЛЫ

Митрофан Божко*
Киевская
духовная академия,
Киев, Украина

Аннотация: Личность митрополита Петра Могилы всегда рассматривается исследователями в свете западного влияния на православное богословие. Автор статьи, считая сотериологию наиболее важной частью церковного вероучения, рассматривает богословско-литературное наследие святителя Петра на предмет наличия у него темы обожения, которая может служить своеобразным показателем верности святоотеческой традиции.

Ключевые слова: Петр Могила, обожение, сотериология.

В российской и украинской богословской мысли сложилось довольно устойчивое мнение о личности святителя Петра Могилы, митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси как виновнике проникновения латинского влияния во все сферы жизни Православной Церкви. Исследования последних лет показали, что это не вполне соответствует действительности. На самом деле, благодаря деятельности этого выдающегося иерарха влияние католицизма удалось ограничить и свести его масштабы, насколько это было возможно в сложившейся общественно-политической ситуации в Украине XVII века, до минимума (см.: Асмус 2002; Асмус 2000; Добош 2015; Корзо 2003; Корзо 2007; Стойчев 2012; Шевченко 2001).

* alexiusavgyst@gmail.com.

Центральное место в христианстве занимает учение о спасении. Оно является сутью самой религии. И, как нам кажется, в сравнении православного и католического вероучения именно сотериология может служить мерилom приверженности или отступления от святоотеческого предания. По замечанию В.Н. Лосского, спасение человека в православной мысли видится в двух аспектах: негативном и позитивном. С точки зрения человеческого падения, Божественное Домостроительство состоит в искуплении греха и преодолении его. С точки же зрения конечного призвания твари, оно состоит в обожении – когда “Бог будет все во всем” (1 Кор. 15:28) (Лосский 1967: 71).

Если взглянуть на католическое богословие, то начиная с архиепископа Ансельма Кентерберийского, в нем акцентируется внимание исключительно на догмате искупления. Из-за этого подвиг Христа представляется урезанным и обедненным, он сводится к перемене отношения Бога к падшим людям, вне какого-либо отношения к самой природе человека. Под влиянием западной мысли, российское и украинское богословие, по наблюдению В.Н. Лосского, ограничивалось в сотериологии первородным грехом, его исцелением на Кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христа. В такой суженной схеме, святоотеческое изречение “Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом” кажется странным и необычным, хотя именно в обожении заключается суть христианства (Лосский 1967: 66).

Исходя из этой позиции, мы приступим к богословско-литературному наследию святителя Петра Могилы и попытаемся выяснить, присутствует ли в трудах Киевского митрополита тема обожения вообще, а не только учение об искуплении. Если да, то перед нами стоит задача систематизировать и изложить его, а также найти соответствующие параллели в учении святых отцов.

Вначале мы пунктирно обозначим учение об обожении как таковое. Митрополит Иларион (Алфеев) указывает, что тема обожения имеет свое основание в Священном Писании Нового Завета. Это слова апостола Петра о том, что люди призваны стать причастниками Божеского естества (2 Пет. 1:4); слова Христа, в которых Он называл людей “богами” (Ин. 10:34; Пс. 81:6); слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (Ин. 1:12) и о подобии Божию в человеке (1 Ин. 3:2), многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божию в человеке (Рим. 8:29; 1 Кор. 5:49; 2 Кор. 3:18; Кол. 3:10), учение об усыновлении людей Богом (Гал. 3:26; 4:5), учение о человеке как храме Божию (1 Кор. 3:16). Эсхатологическое видение апостола Павла харак-

теризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскресения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой – Христом (Рим. 8:18–23; Еф. 1:10) и когда Бог будет все во всем (1 Кор. 15:28) (Алфеев 2016: 631–632).

Говоря о содержательной стороне учения об обожении, профессор Московской духовной академии новомученик Иоанн Попов замечает, что в мысли древневосточной Церкви “стать богом” не значило вырасти до величия Абсолютного и вознестись до беспредельности Его совершенств. В понятии “бога” необходимо мыслились бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни (Попов 2004: 18). Профессор также делит учение святых отцов о теозисе на два направления: реалистическое и идеалистическое, хотя это деление признается им самим несколько искусственным. Первое направление представляют святители Ириней Лионский, Афанасий Александрийский, Кирилл Александрийский. Согласно их учению, участие в божественной жизни является следствием проникновения души и тела божественной силой Святого Духа, которое мыслилось по стоической схеме смешения тел. Второе направление представлено трудами Климента Александрийского, Оригена, великих каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. У них точкой физического соприкосновения человеческой природы с Божеством служит ум, который, будучи обожён общением с Богом, передает обожение и телу, находящемуся в его обладании (Попов 2004: 19, 33). Следует заметить, что в богословско-литературном наследии Киевского митрополита присутствуют мысли, характерные для обоих направлений, поэтому ниже мы рассмотрим каждое из них.

Начнем с реалистического направления. Условием обожения человека является обожение человеческой природы во Христе. Сын Божий воплотился “нас ради человек и нашего ради спасения”. Он принял на Себя человеческое естество истинное, а не мнимое или призрачное, Его Тело зачалось во чреве Пречистой Девы Марии наитием Святого Духа. Святитель пишет, что Господь сделался совершенным человеком, со всеми членами человеческими и разумной душой, соединившейся с Божеством, и в одном и том же Лице Он стал истинным Богом и истинным человеком. Митрополит также подчеркивает, что в Иисусе Христе ни Божественное естество не изменилось в человеческое, ни человеческое в Божественное, но две природы в единой Божественной Ипостаси сохранялись и пребывали во всей своей целостности и полноте со всеми своими свойствами, кроме греха. В данном утверждении владыка ссылается на святителей Афанасия Великого и Василия

Великого, а также на преподобного Иоанна Дамаскина (*Православное исповедание* 1900: 34–35; *Катехизис* 1996: 100–102).¹

Митрополит Петр обращает внимание на действие Святого Духа на человеческую природу Христа. Он утверждает, что Сам Дух был во Христе обильнее и совершеннее, нежели во всяком другом человеке. Об этом говорит пророк Исаия: “И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится” (Ис. 11:2–3). Однако, замечает святитель, во Христе Дух был, как единосущный Ему по Божеству. Поэтому приведенная выше цитата относится к человеческому естеству Христа. Дух Святой исполнял ее мудростью и благодатью, что подтверждает и евангелист Лука: “Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем” (Лк. 2:40) (*Православное исповедание* 1900: 53). Таким образом, Божественная энергия Святого Духа пронизывала человеческую природу Христа.

О нераздельном соединении двух природ во Христе святитель пишет, что естество Божественное, после того как оно приняло на себя естество человеческое, никогда уже не отделялось от Христа, даже во время страдания, крестной смерти и после смерти. И хотя душа человеческая отделилась от тела, но Божество ни от тела, ни от души не отделялось. В этом утверждении митрополит также ссылается на преподобного Иоанна Дамаскина (*Православное исповедание* 1900: 38; *Катехизис* 1996: 108, 112).² Силою Божества Своего Господь воскрес

¹ Святитель Афанасий Великий: “Будучи Всемошным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усвоет Себе оное, как орудие, в нем давая Себя познавать и в нем обитая. И таким образом, у нас заимствовав подобное нашему тело, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносить Отцу” (Афанасий Великий 1902: 201).

Преподобный Иоанн Дамаскин: “Он не изменился в естестве и не призрачно воплотился, но с принятою от Святой Девы плотью, оживленною мыслящею и разумною душею и в Нем Самом получившею свое бытие, — ипостасно соединился неслитно, неизменно и нераздельно, не изменив природы Божества Своего в существо Своей плоти, ни существа Своей плоти — в природу Своего Божества и не составив одного сложного естества из Божеского Своего естества и из естества человеческого, какое Он Себе воспринял” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн. 3, гл. 2).

“И в двух естествах, пребывающих совершенными, исповедуем одну ипостась Сына Божия воплотившегося, признавая в Нем ту же самую ипостась Божества и человечества Его, и исповедуя, что оба естества остаются в Нем целыми по соединению. Мы не полагаем каждое естество отдельно и порознь, но признаем их взаимно соединенными в одной сложной ипостаси. Мы признаем это соединение существенным, то есть истинным, а не воображаемым” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн. 3, гл. 3).

² “Ибо хотя священная душа и разлучилась от животворного и непорочного тела; но Божество Слова оставалось неразлучно с ними, т. е. с душею и телом, поелику со

из мертвых в том же теле, в котором Он родился и умер. Но тело это уже было прославленное и не подлежало тем слабостям, которые ощущало и носило на себе перед смертью (*Православное исповедание* 1900: 42; *Катехизис* 1996: 118).³ В этом же теле Он вознесся на небеса и сел одесную Бога Отца со славою и честью. Святитель подчеркивает, что Христос вознесся на небо одним только телом как человек, потому что как Бог Он всегда был на небесах и на всяком другом месте. Теперь же эту Божественную славу Он дарует человеческой природе. Вдобавок к этому митрополит пишет, что Сын Божий воспринятое Им человеческое естество никогда не слагал с Себя, но с ним опять придет на землю. Тут же владыка замечает, что хотя Христос с плотию Своей находится только на небе, а не на земле, однако таинственным образом по пресуществлению Сын Божий, Бог и человек, присутствует и на земле в Божественной Евхаристии (*Православное исповедание* 1900: 44; *Катехизис* 1996: 118–122). Поэтому причастие Тела и Крови открывает человеку путь соединения с Божеством. В последнем фрагменте содержатся ссылки иерарха на творения святителя Афанасия Великого и преподобного Иоанна Дамаскина.⁴

времени зачатия к утробе Святой Девы и Богородицы Марии, произошло нераздельное соединение в одном лице двух природ. Таким образом и в самой смерти сохранилась одна ипостась Христова, потому что тело и душа состояли в одной ипостаси Бога-Слова, и по смерти имели одну и ту же ипостась” (Иоанн Дамаскин 1845).

³ В *Катехизисе* стоит ссылка на *Точное изложение православной веры*. Наиболее подходящим кажется следующий фрагмент: “Ясно, что воскресение Господа было соединением нетленного Его тела и души (ибо они были разлучены), ибо Он сказал: ‘разорите церковь сию, и тремя днями воздвигнут’ (Иоан. II:19). Святое Евангелие — достоверный свидетель, что Он говорил это о Своем теле (Иоан. II:21). [...] Еще божественный Апостол говорит: ‘подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие’ (1 Кор. XV:53). И еще: ‘сеется в тление, встает в нетлении: сеется в немощи, встает в силе, сеется не в честь, встает в славе: сеется тело душевное, т.е. грубое и смертное, встает тело духовное’ (1 Кор. XV:42–44), каково тело Господа по воскресении, проходившее сквозь закрытые двери, не утомляющееся, не нуждающееся в пище, сне и питье” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 27). В *Катехизисе* указана глава 28, что не верно.

⁴ Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: “После же воскресения из мертвых Христос устранил от Себя все немощи — разумею тленность — голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо, если Он и вкушал пищу после воскресения, то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домостроительства, удостоверяя истинность Своего воскресения и показывая, что одна и та же плоть пострадавшая и воскресшая” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 1).

“Под правой стороной Отца мы разумеем славу и честь, в которой Сын Божий, как Бог и единосущный Отцу, пребывает прежде веков и в которой, воплотившись в последок дней, восседает и телесным образом, по прославлении плоти Его. Ибо Он вместе с плотию Своею чествуется единым поклонением от всей твари” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 2).

Человек, по учению святителя Петра, может быть сыном Божиим по благодати и усыновлению, но не по естеству. Только Превечное Слово есть Сын Божий по существу, почему и называется Единородным. Однако благодать усыновления даруется человеку – верному и избранному Божию – через Христа, что и подтверждает Священное Писание: “Верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими” (Ин. 1:12) (*Православное исповедание* 1900: 33; *Катехизис* 1996: 96).⁵ Эту мысль владыка повторяет в толковании на молитву “Отче наш”, указывая, что желающий просить у Бога что-либо, должен приступать к Нему не только как Его создание, но и как сын Его по благодати. В противном случае, не являясь сыном, человек не может называть Бога Отцом. И вновь, утверждает святитель, благодать усыновления дал Иисус Христос верующим в Него. В добавление к предыдущей цитате митрополит приводит еще одну: “А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: ‘Авва, Отче!’” (Гал. 4:6), т.е. дает благодать человеку называть Бога своим Отцом. Из данной цитаты также видно, что именно Дух Святой через Христа усыновляет Богу, т.е. обоживает человека. Таким образом, в процессе теозиса принимает участие вся Троица.

Также в контексте богосыновства владыка рассматривает слова Спасителя о том, чтобы никого на земле не называть отцом, потому что один у всех Отец, сущий на небесах (см. Мф. 23:9). Однако с этим сотериологическим аспектом митрополит нераздельно связывает и

“Тело воистину объединяется с Божеством, тело, (родившееся) от святой Девы, но (объединяется) не (так), что вознесшееся тело нисходит с неба, а (так), что самый хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Божию. Если же ты доискиваешься способа, как (именно) это делается, то тебе достаточно, услышать, что — с помощью Св. Духа, подобно тому, как Господь, при содействии Св. Духа составил Себе и в Себе, плоть от святой Богородицы” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн. 4, гл. 13). В *Катехизисе* указана глава 4, что не верно.

В *Катехизисе* также указано слово преподобного Иоанна Дамаскина на Вознесение Господне, которое нам не удалось найти.

Святитель Афанасий Великий: “Не говорим, что тело есть Сын Божий по естеству; говорим же, что оно есть тело Сына Божия. — Поэтому, когда воскрешено тело, представляется воскрешенным из мертвых Сын. Поэтому, относительно к плоти говорим, что Сын умер, и погребен, и воскрешен из мертвых; по духу же Он был везде, и на небе и на земле” (Афанасий Великий 2014: 235).

⁵ “Он один безлетно рожден из сущности Бога и Отца, поэтому справедливо называть Его Сыном Единородным, Первородным, но не первосозданным. [...] будучи Единородным и по Матери, ибо Он приобщился подобно нам плоти и крови. Он сделался человеком, а через Него и мы сделали сынами Божиими, будучи усыновлены через крещение. Он Сам по природе — Сын Божий, сделался первородным между нами, ставшими сынами Божиими по усыновлению и благодати и именуемыми братьями Его” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 8).

экклезиологический: только сын Православной Кафолической Церкви может быть сыном Божиим. Только в Церкви и через Церковь как богочеловеческий организм Господь подает благодать человеку, которая соединяет его с Богом (*Православное исповедание* 1900: 85–86; *Катехизис* 1996: 202–204). Таким образом, митрополит Киевский фактически повторяет знаменитую формулу святителя Киприана Карфагенского: “Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец”, делая из нее не дисциплинарный вывод, как можно было бы предположить, а сотериологический. Поэтому христиане и верят в Церковь, замечает святитель: не смотря на то, что она есть творение Божие, составленное из человеков, но имеет своей главой Самого Христа, истинного Бога, и Духа Святого, Который непрестанно научает и созидает ее (*Православное исповедание* 1900: 64).

По словам святителя Григория Богослова, в творениях которого тема обожения занимает центральное место, обожение человека происходит в Церкви благодаря участию в Таинствах Крещения и Евхаристии (Алфеев 2016: 635–636). Ту же мысль находим и у митрополита Петра Могилы. В *Православном исповедании* святитель указывает, что таинства установлены для того, чтобы всякий, приступающий к ним должным образом, становился истинным и природным членом Церкви Божией и по благодати сыном Божиим. И уже потом святитель добавляет, что таинства являются залогом спасения в вечной жизни и лекарствами для исцеления греховных болезней (*Православное исповедание* 1900: 66). Таким образом, видим, что для митрополита на первом плане стоит положительное значение спасения, с точки зрения конечной цели человека. Несколько иные коннотации, дополняющие предыдущие, находим в предисловии владыки к Требнику. В нем говорится, что через Божественные Таинства, как через некие сосуды Святого Духа, на человека изливается милость Божия и он становится дедичем Царства Небесного (“Предмова до Требника” 2004: V об.). Дедич – это наследник, который получает наследство в силу своего прямого родства из поколения в поколение с предыдущим властелином и хозяином. Такое же родство возникает между Богом и человеком в результате Таинств через действие Святого Духа, раз человек становится наследником Небесного Царства.

Из всех таинств Церкви митрополит особо выделяет Крещение, Миропомазание и Причастие. В Крещении уничтожаются все грехи: первородный и произвольный; это таинство воссоздает человека и возвращает ему праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности; после Крещения человек становится членом тела Христова и облекается в Господа, а также становится наследни-

ком Божиим и сонаследником Христовым (*Православное исповедание* 1900: 67; *Катехизис* 1996: 158).⁶ Не зря в Требнике таинство Крещения митрополит называет дверью к другим таинствам и к Царству Небесному (ср.: Ин. 3:5), баней возрождения (ср.: Тит. 3:5), спогребением с Христом в смерть (ср.: Рим. 6:4; Кол. 2:12), жертвой о грехах (ср.: Евр. 10:27), обрезанием во Христе (ср.: Кол. 2:11). Святитель подчеркивает, что как Господь не был погребен, до тех пор, пока не умер, так никто не бывает крещен, пока не умрет греху первородному. И как Христос от гроба воскрес, так и души крещенных встают для жизни духовной (“Предмова до Крещения” 2004: 901–903).

В таинстве Миропомазания человек делается причастником Святого Духа, утверждается в вере Господней и возрастает в Божественной благодати. Силою Святого Духа человек становится твердым и крепким против козней диавола (*Православное исповедание* 1900: 68–69; *Катехизис* 1996: 160). Итак, в первых двух таинствах человек заново рождается или воссоздается, т.е. создается заново. Он облекается в Христа и благодаря Святому Духу возрастает в благодати Божией. Обратим внимание: святитель постоянно подчеркивает деятельность Святого Духа в обожении человека, в усвоении ему плодов земной миссии Христа.

Теперь подойдем к Таинству Причащения, которое является центральным в учении о теозисе. Примечательно, что в *Православном исповедании* говорится только о том, что в Евхаристии человек соединяется со Христом. Далее акцентируется внимание на способе и времени освящения Даров и т.п. (*Православное исповедание* 1900: 69–72). Зато в *Катехизисе* находим, что через употребление Святых Даров Христос живет в человеке и человек во Христе, приобщаясь, таким образом, к вечной жизни. Примечательна мысль, что через причастие человек становится свободным от бесовских искушений, т.к. не чувствует живущего и пребывающего в человеке Христа и не нападает на него (*Катехизис* 1996: 170–172).

Однако, чтобы более полно и адекватно составить представление об учении святителя, обратимся к доступным для нас другим источ-

⁶ Здесь митрополит ссылается на святителя Григория Нисского, у которого находим следующее: “Итак, крещение есть очищение от грехов, прощение прегрешений, причина обновления и возрождения; возрождение же разумеи мыслью созерцаемое, очами невидимое. [...] Яснее же всего пророчествует Захария, (изображая) Иисуса облеченным в одежду нечистую, то есть нашу рабскую плоть, совлекши же с него мрачное одеяние, украшает его в одежду чистую и светлую (Зах. 3:1–6); сим образным примером научая нас, что в крещении Иисусовом все мы, совлекаясь грехов, как бы нищенского и из лоскутьев сшитого хитона, облакаемся в священную и прекраснейшую (одежду) пакибытия” (Григорий Нисский 1871: 4, 18).

никам. Таковым является “Канон ко причащению священником” авторства Киевского митрополита. В этом литургическом тексте святитель говорит, что Господь Своим пришествием в мир соединил в Себе Божество и человечество, и в Таинстве Евхаристии соделовал человека частью Своего обоженого тела:

“Якоже телом Божество Свое, Спасе, человека Себе совокупляя, покрыл еси: сице и ныне в Тайнах, да нас плоть от плотей, и кость от костей Твоих сотвориши, истинную Плоть и Кровь Свою спасительную, видимыми хлеба и вина покрыв, в спасительную снедь и питье верным (имже и мене достойно причастится сподоби) предлагаеши” (“Канон ко причащению” 1887: 136–137).

Следующий фрагмент показывает, если можно выразиться, “механизм” соединения человека с Божеством:

“Брашно есмь великих (Христе в Тайнах верному вопиеш), веруй и снеси Мя: не бо Аз в тя, яко тленная твоего тела, преложуся пиша, но ты в Мя претворишися, и обожившись Причащением” (“Канон ко причащению” 1887: 137).

Здесь уже видим, идет речь конкретно об обожении человека – становлении его тем, кем Бог является по существу, вместо обычного именованья человека сыном Божиим по благодати, принятого у святителя. Следует обратить внимание, что понятие “обоженный” в большинстве случаев употребляется митрополитом применительно к Святым Дарам: “Телу Христову и Крови обоженной”, “Телом и Кровию одушевленного и обоженного Христа Пана быти”, “чудодейственной и обоженной Трапезы” (“Предмова хотящим причастится” 2004: 912).

В тексте канона владыка изображает определенные “ступени” обожения, путь преображения человека в Евхаристии. Те, кто причащается с верой и чистым сердцем, достигают нераздельного соединения с Богом, просвещаясь и освящаясь, приобретая вечную жизнь и становясь причастниками Царства Небесного (“Канон ко причащению” 1887: 137).⁷ Соединение со Христом в Божественных

⁷ “Нераздельного ради соединения Бога и человека, яко же на небеси, сице и в Божественных Тайнах, истинно верую Тя быти Христе мой: просвещающего и освящающего, и Себе совокупляющего, верую и чистым сердцем тем причащающихся. Имже и мене в приобретение вечныя жизни и царствия небеснаго причастится сподоби, и Тебе славити Отцем Бога во веки”.

Тайнах служит человеку для истребления многих согрешений, очищения и освящения. Кроме того, человеку дается защита и помощь в противостоянии духовному врагу, чтобы защитить полученную в таинстве чистоту и святость. В результате человек обручается будущей жизни и царствию (“Канон ко причащению” 1887: 139).⁸ Перед нами возникает путь духовного возрастания и обновления человека, которое становится следствием Божьего дара и применяемых человеком усилий. Действием Божественной благодати человек изменяется и приобретает свойства, присущие Богу. Следует заметить, что употребленные митрополитом Петром Могиллой выражения созвучны молитвам ко причащению святителя Иоанна Златоуста, преподобного Иоанна Дамаскина, святителя Василия Великого, что говорит не просто о текстуальном влиянии или заимствовании, но и о том, что митрополит полностью разделяет веру этих святых отцов, используя их формулировки для выражения своей богословской позиции.

Интересные мысли находим в следующем отрывке:

“Причастие Пречистаго Ти Тела, Господи, да будет ми угля, страстная души пополяюща движения и очищающ сердце мое, общение же честныя Ти Крове веселия да исполнит сердце мое, и ум Твоим радованием, и Твоему пребыванию во мне да сотворит достойное жилище: да со Отцем и Духом пришед во мне неразлучне до кончины моего живота пребудет: во веки бо благословен Бог еси и препрославлен” (“Канон ко причащению” 1887: 139).

Текстуально данный фрагмент схож с молитвами ко причастию, упомянутыми выше, а также с молитвой на потребление Даров в Литургии святителя Иоанна Златоуста. Однако митрополит наполняет текст несколько иным содержанием. Обращает внимание на себя то, что общение со Христом в евхаристической чаше не только очищает от грехов и дарует силу противостоять им, но и исполняет сердце человека веселием, а ум радованием. Этими словами передается состояние блаженства, достигаемого человеком в Боге, причем отдельно называется сердце как сосредоточение эмоционально-чувственного начала, и ум – как разумно-волевое начало. И хотя по отношению к ним употребляются разные слова “веселие” и “радование”, не сложно заметить, что между сердцем и умом удаляются всякие противо-

⁸ “... во истребление многих ми согрешений, во очищение и освящение, в стену и помощь, в возражение сопротивных, и в обручение будущего живота и царствия”.

речия и водворяется целостность и гармония. Но более всего интересно, что причащение соделовае человека жилищем или храмом Божиим. Причем святитель подчеркивает, что через принятие Тела и Крови Христовых в человеке пребывает вся Святая Троица: он соединяется с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым. Данную мысль святителя встречаем и в других местах.⁹

Через Евхаристию человеку усваются плоды искупительной жертвы Христовой. Яркое выражение этого находим в иконе канона ко причащению. Своим умерщвлением на Кресте, Господь оживляет умерщвленную грехами душу человека. Снятием со Креста и положением во гроб, снимает человека, пригвожденного к миру плотскими страстями, с креста высокоумия и полагает его во гробе смиренномудрия, привалив камнем твердой веры. Сошествием во ад и избавлением от истления душ праведных, возводит человека, погруженного в аде нечувствия и разленения, к трезвению разума и на высоту боговидения. Самовластным воскресением из мертвых, вознесением на небеса и седением одесную Бога Отца, оживляет человека, умерщвленного грехом, и делает его причастником Своего Божественного Света ("Последование" 2004: 288–289).

Рассмотрев, таким образом, реалистическое направление в учении об обожении, приступим к идеалистическому. Профессор И.В. Попов указывает, что для писателей этого направления обожение состоит, во-первых, в нравственном единении с Богом и в уподоблении Его свойствам; во-вторых, в интеллектуальном единении (подразумевается то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной) и в-третьих, в слиянии Бога и человека в чувстве взаимной любви, которое соединяет их в одно существо. Таким образом, резюмирует патролог, человека соединяет с Богом богоподобие нравственно измененной личности, экстаз ума и экстаз любви (Попов 2004: 34). Ниже мы попробуем с каждым из указанных пунктов пройти по творениям киевского иерарха.

Земной путь Христа является образом пути и человека, который, через восприятие Сыном Божиим человеческой природы, проходит

⁹ "Храм Себе, Отцу же и Пресвятому Твоему Духови сотворити в верных Своих хотя Христе Боже, не точию до плоти, и даже до Креста и смерти смирился еси: но и Плоть Свою обоженную, и одушевленную, и Кровь животворящую, в спасительную снедь и питье верным дал еси, и ныне священнослужителями Твоими всегда подаеши" ("Последование" 2004: 287).

"Иисусе Царю веков, тернием венчанный и в хламиду наругания облеченный, сотвори мя Себе, Отцу же и Своему Духови, Таин Твоих причащением, достойное быти пребывание" ("Последование" 2004: 288).

те же уровни духовного возрастания. Выражение этой мысли находим в “Каноне на исход души”, авторства митрополита Петра Могилы (“Канон на исход души” 1887: 143).¹⁰ Более выразительно она проходит в “Каноне о втором пришествии Спасителя на землю и последнем суде”: “Вчера в житии сем спогребимся Христу, да совостваем днесь в вечную жизнь, егда приидет судити живым и мертвым, и Сам нас прославит, Спас, в царствии Своем” (“Канон о втором пришествии” 1887: 156). Эти слова являются перифразом Пасхального канона преподобного Иоанна Дамаскина. Здесь четко выражена мысль причастности человека Христу Спасителю и в Его страдании, и в воскресении и прославлении на небесах. Обстоятельно это показано в толковании преподобного Никодима Святогорца на канон Пасхи (Никодим Святогорец 2018), которому подражает митрополит. И это не единственное место в каноне святителя Петра Могилы. О том, что верующие являются единым телом со Христом, свидетельствует следующий отрывок: “Яко единого тела удов, благословенных венчает Христос совершенными венци в царствии Своем” (“Канон о втором пришествии” 1887: 157). Также замечателен текст светильна: “Плотию яко уснувший Христос, Царь и Бог, тридневно воскресе, во второе Свое пришествие и всех от гробов воздвигнет, и нетлением даровав, верных убо с Собою, грешных же в муку вечную вселит” (“Канон о втором пришествии” 1887: 159).

Однако от гимнографического наследия святителя мы перейдем к его аскетическим творениям. Рассуждая в своих записках о значении иноческой жизни, святитель замечает, что христианское совершенство заключается в подражании Христову житию (“Разсуждения” 1887: 171). Нужно постоянно иметь Христа перед собой и подражать Ему, ибо в Нем полнота человеческого бытия: сораспинаясь и сострадавая Христу – человек воцаряется вместе с Ним, уподобляясь Его нищете, смирению и послушанию – человек становится причастником Его славы и царствия (“Разсуждения” 1887: 173).¹¹ И хотя сказанное относится в контексте размышлений к иноку, однако вполне отражает представления об обожении каждого человека. Характерна следующая

¹⁰ “Из гроба тридневно воскресый, да мертвыя грехом верою яже в Тебе оживиши, из гроба ныне телеснаго раба Твоего душу пощади, Спасе, и небесному Ти селению причти, животворныя Ти ради смерти и вольнаго погребения, Владыко Человеколюбче”.

¹¹ “Иноку ничтоже ино в мысли, и сердци, и в уме, и пред очим быти имать, точию Христос Иисус распятый нас ради, да Нань всегда взирая, потщится и себе сраспяти Ему и спострадати, да с Ним воцарится: в Нем бо есть живот наш, Он есть похвала наша, Он слава наша; в Нем еже жити добро, а еже умрети приобретение. Аще бо зде уподобимся нищете, смирению, послушанию, терпению и злостраданию Его: по отшествии от мира сего, и славе и царствию Его будем причастницы”.

выдержка из творений святителя об уподоблении Христу: “никогда же себе жити помышляя, но по Павлу всегда себе рещи: ‘не к тому аз себе живу, но живет во мне Христос’ и паки: ‘аз законом иноческого жития и отвержением мира, закону естества и воли моей умрох, да Богови жив буду’” (“Разсуждения” 1887: 175). Чтобы быть живым для Бога и в Боге, необходимо отказаться от логики этого мира, умереть для своей воли и избавиться от диктата своей плоти.

Путь восхождения к Богу – это путь утверждения в добродетелях. Начальной из них для инока является нестяжание, которым возводится лестница к достижению совершенного возраста Христова (“Разсуждения” 1887: 171). Говоря о пути восхождения, святитель указывает на определенную последовательность добродетелей, утверждение в которых созидает инока в Боге. В основе истинного иноческого жития лежит нестяжание, заключается это житие в девстве и послушании и увенчивается любовью.

“Вся же добродетели от сих четырех, як от источника, истекают, и в разум Божий совершенный человека исправляют и совершают, и еще на земли, в теле суща, небеснаго наслаждения творят причастника, таин божественных самовидца, божественныя славы наследника и ангелом сожителя и собеседника” (“Разсуждения” 1887: 172).

Таким образом, обожение достигается не механически, но деятельно – через добродетели. Примечательно и то, что определенная степень обожения доступна человеку уже в земной жизни.

Приступая к рассмотрению интеллектуального единения с Богом, заметим, что, по мнению святителя Григория Богослова, Бог не соединен с плотью, тогда как душа и ум являются посредником между ними. С одной стороны, они живут вместе с плотью, а с другой — созданы по образу Божию. Поэтому Божие естество, соединяясь со сродным Себе, т.е. духом, вступает в общение с грубой плотью. Сходные мысли выражает и святитель Григорий Нисский, говоря, что ум, подобно зеркалу, если обращен к Богу и отражает в себе Его красоту, то и тело, подчиняясь ему, носит на себе отблеск его божественной красоты. Со временем это учение стало господствующим и вошло в *Точное изложение православной веры* преподобного Иоанна Дамаскина, который пишет: “Бог вселяется чрез ум в тела святых” (Попов 2004: 33–34).

О том, что путь к обожению лежит через восхождение ума к Богу и предстояние Ему в молитвенном созерцании, пишет и святитель Петр Могила. Иноческое житие он сравнивает с лестницей патриарха

Иакова, называя ее восходящей богозрительной лестницей ума, верх которой достигает небес и утверждается на них. Подобно тому, как всякая вещественная лестница состоит из двух долгих качественных жердей, которые соединяются и утверждаются множеством ступеней, так и духовная лестница состоит из двух вертикалей – девства и послушания, которые соединяются совершением различных повседневных добродетелей. Поставляется эта лестница на твердом и устойчивом камне нестяжания, возносится смирением, верх же ее – любовь, которой человек достигает небесных врат и возносится к Богу. Ангелы, восходящие по лестнице, – это восхождение мыслей духовного разума к опытному небесному познанию и всегдашнее размышление о горних божественных вещах. Нисходящие – это обращение мысли к вниманию себе, размышление о суетности мира, тлении, временности жизни, смерти, втором пришествии, Страшном Суде и проч. Эти мысли приводят человека к призрению всех тленных благ и к горячему желанию благ горних, пригвождают его к совершенному страху Божию. Бог утверждается вверху лестницы, и благодатью Святого Духа поспешствует в совершении ежедневных добрых дел, укрепляет немощь человеческого естества и всегда по мере старания и достоинства подает силу к детельному боговедению, т.е. действительному возвышению ума к Богу (“Разсуждения” 1887: 177).

Человеку, желающему обрести богозрительный ум или сохранить его, необходимо, подобно патриарху Иакову, выйти одному от родника клятвенного, т.е. удалиться от мирской молвы, тревоги и дружбы, чтобы не приникать вниз к воде житейских наслаждений. Надобно идти в Харран, т.е. обрести в безмолвии место для внимания себе. В изголовье ему следует положить камень прилежания, т.е. умерщвлять и изнушать тело свое постом, бдением, лежанием на полу, коленопреклонением, постоянной молитвой, послушанием и глубоким смирением. Находясь в преуспевании духовной жизни и разума, монах, подобно боговидцу Иакову, восходя по лестнице, сподобится беседовать Богу (“Разсуждения” 1887: 177–178).

Здесь мысли святителя сходны с воззрениями преподобного Симеона Нового Богослова. Тот, кто забывает весь мир и совлекается всего земного, в ком утихают страсти, чей ум оставляют греховные помыслы и приобретает первозданную цельность, тот принимает Духа Святого и Сам Бог соединяется с ним и через это соединение полностью обоживает его (Алфеев 2016: 641–642). Также о молитвенном предстоянии Богу митрополит пишет: когда непрестанной Иисусовой молитвой в уме и в помысле вкоренится имя Спасителя, и когда Он водрузится крестом Своим в сердце человека и узавит его

Своей любовью, человек делается словно больным в непрестанном желании Бога. Достигнувший этого состояния, ничего кроме Христа распятого перед очами своими не будет иметь. Такой человек является приближенным к совершенству и степени боговидения (“Разсуждения” 1887: 180). Это то, что, по выражению профессора И.В. Попова, касается экстаза ума. Теперь приступим к “экстазу любви”.

Как было упомянуто выше, вершиной добродетелей является любовь. Стяжавший любовь к Богу, соединяется с Ним. Любящий Бога имеет в Нем одно истинное наслаждение. Такой человек живет не для себя, а для Бога и в Боге. Святитель так описывает это состояние:

“Самим точию и единым услаждатись Богом, и Того единого вместо себе имети, и разве Того единого все ничтоже вменяти, и кроме Бога единого ничтоже желати, ниже что имети вожделети, и без Него ниже жити, ни умерети хотети; Тому единому послужити и Тем едином поработитись; к Тому единому взирати и кроме Того единого ниже сам что быти хотети, все же Ему единому, еже един Бог быти, и сам един единому Богу, – кроме же единого Бога мир и вся, яже в мире, смрад и гной и уметы быти вменяти” (“Разсуждения” 1887: 174).

Подобные выражения встречается и в других местах.¹²

Любовь к Богу изменяет жизнь человека, его сознание и характер, и даже преображает его физические свойства, которые превосходят естественные возможности. Так, разжигаясь любовью к Богу, мученики пренебрегали своей плотью и мужественно устремлялись на муки, принимая венцы победителей, а исповедники бесстрашно обличали безбожные повеления. Постники и пустынножители, препоясанные любовью к Богу, изнуряли свою плоть и победили бесплотного врага, показав себя в мире вторыми страстотерпцами. Подобно и слабое женское естество мужественно побеждало видимых и невидимых борителей. Этой любовью, завершает святитель, все святые, от века просиявшие, соорудили лестницу добродетелей, нею

¹² “Точию един Христос Иисус услаждение, желание, любовь и вожделение его без сытости всегда есть. Сему еже жити Христос, и еже умерети приобретение, понеже до-
нележе в плоти живет, ничтоже ино помышляет, ничтоже мудрствует, ничтоже желает,
разве еже Христа получитьи и с Ним жити; и вся презрев, ничтоже всяческая быти вменя-
ет, разве единого Христа, в Нем же всяческая и всяческая Тем, и сего ради еже жити ему
Христос, а еже умерети приобретение, понеже тогда, еже желаше, лицом к постигнути
сподобится и еже с Ним жити уже приобретает” (“Разсуждения” 1887: 176).

взошли в небесные селения и Христу соцарствовать сподобились (“Разсуждения” 1887: 174).

Во всех упомянутых случаях победу можно понимать не только как стойкость в своих убеждениях перед лицом правителя, общества или прочих супротивников, но и как превосходство над собой и своей плотью, терзаемой мучителями, бесовскими наваждениями, собственным страхом и сомнениями, что не возможно без действия благодати Божией, укрепляющей и преображающей человека.

Тоже говорит святитель и о людях, которые исполнившись покаянием и очистившись от грязи грехов, достойно причастились Божественных Таин. Они совокупляются Христу и на небесах со Христом царствуют. Митрополит обращает внимание, что еще будучи в теле, человек может быть и в аду, и “на воздушном истязании” (т.е. в мытарствах), и на небесах, как в зеркале (т.е. предвосхищая события), по смерти же – лицом к лицу (“Разсуждения” 1887: 176–177). Это же в полной мере касается и обожения, состояние которого – соединение с Богом и соцарствие Ему – возможно уже здесь на земле, а в полной мере – в жизни вечной.

В толковании на молитву “Отче наш”, святитель указывает, что во втором прошении мы просим у Бога, чтобы Он Сам царствовал во всем человеческом существе и особенно в сердце Своею благодатью, правдою и благостью, чтобы человек обрел покой и радость в Духе Святом. Здесь же мы просим по-христиански разрешиться от своего тела и быть со Христом, а также об исполнении числа избранных Божиих, Втором пришествии и наступлении Царства Небесного, где “будет Бог всяческая во всех” (1 Кор. 15:28) (*Православное исповедание* 1900: 88; *Катехизис* 1996: 208–210).¹³ В данном случае, очевидно, что процесс обожения человека завершается в Царстве Небесном, в вечной жизни, но уже здесь на земле мы просим Бога соединиться с нами и царствовать в нас.

Отметим, что учителя Церкви, в частности Климент Александрийский, преподобный Макарий Египетский, также рассматривают обожение в эсхатологической перспективе (Алфеев 2016: 632; Попов 2004: 25). Говоря в *Православном исповедании* о состоянии человека в Царствии Небесном, святитель ничего не упоминает об обожении, но использует выражения, которые описывают его состояние. Он пишет, что радостью и веселием будут наслаждаться вместе и душа, и тело.

¹³ В этом месте митрополит ссылается на святителя Иоанна Златоуста и блаженно-го Феофилакта Болгарского, однако в их толкованиях молитвы Господней отсутствуют те смыслы, которые выражает киевский иерарх.

Человек в вечности будет состоять из души и тела прославленного. Его состояние будет подобно ангельскому: тело будет прославленное, бессмертное, нетленное, не будет требовать пищи и питья, будет подобно духу и просияет, как солнце. Непостижимые радость и веселие в раю будут заключаться в созерцании Блаженной Троицы и в духовном песнословии вместе с ангелами. Здесь же святитель разрешает возникающее недоумение, ведь Господь ясно сказал Моисею: “Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых” (Исх. 33:20). Но это относится к человеку в состоянии еще до искупления, а также по искуплении, но находящемся не в прославленном теле. В будущей же вечной жизни в прославленном теле человеку будет дан от Бога свет, которым он будет видеть свет Божий, как сказано в Писании: “Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет” (Пс. 35:10). Этот созерцаемый свет успокоит в человеке всякое желание всякой мудрости и красоты, потому что в созерцании Высочайшего Блага заключаются все прочие блага, и наслаждение ним есть полнота всякой радости, по словам святого псалмопевца: “Буду насыщаться образом Твоим” (Пс. 16:15) (*Православное исповедание* 1900: 79–80; *Катехизис* 1996: 188–194).¹⁴

Как видим, здесь логично соединяется учение святителя об обожженной человеческой природе Христа Спасителя и конечном обожении человека в Царствии Небесном. Состояние прославленного тела мы должны понимать именно в контексте прославленного человечества Христа после Его вознесения. Вдобавок ко всему, только обожженный человек способен будет к созерцанию Бога. И здесь вполне естественно совмещаются две цитаты, использованные святителем в разных местах: “Будет Бог всяческая во всех” (1 Кор. 15:28) и “Буду насыщаться образом Твоим” (Пс. 16:15), которые, употребленные в разных контекстах, говорят об одном и том же.

Стоит отметить, что состояние человека в Царстве Небесном описано митрополитом близко к преподобному Макарию Египетскому (Попов 2004: 25). Мысль о том, что обожение есть, прежде всего, озарение Божественным светом и причастие ему, и что в этом заключа-

¹⁴ Преподобный Иоанн Дамаскин: “Итак, мы воскреснем, так как души опять соединятся с телами, которые станут бессмертными и совлекутся тления, и предстанем пред страшным Христовым судилищем. [...] ‘А сотворшии благая’ просветятся, как солнце, вместе с ангелами в жизни вечной, с Господом нашим Иисусом Христом, вечно созерцая Его и сами будучи Им созерцаемы, и наслаждаясь проистекающей от Него радостью, прославляя Его со Отцем и Святым Духом в бесконечные веки веков” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 27). В *Катехизисе* указана глава 28, что не верно. В *Катехизисе* также указано письмо святителя Иоанна Златоуста к Феодосию, которое нам не удалось найти.

ется предел всякого желания, находим также у святителя Григория Богослова и преподобного Симеона Нового Богослова (Алфеев 2016: 642–643). Примечательно, что в *Требнике* именно с будущим воскресением, обновлением и нетлением человека в жизни вечной с Богом связаны погребальные обряды, совершаемые над православными христианами. Об этом пишет святитель в “Указе о чинном погребении тел правоверных христиан” (“Указ о чинном погребении” 2004: 543), ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста (“Слово 11” 1900).

Останавливает свое внимание митрополит и на вопросе о мощах святых, что не удивительно, учитывая его архимандритство в Киево-Печерской Лавре. Владыка пишет, что еще при жизни тела подвижников исполняются благодати и дара Святого Духа, поэтому и после смерти в том же теле их Господь, будучи восхваляем и прославляем, творит великие и неизреченные чудеса, так что даже враг духовный в одержимых людях узнает и боится их (*Катехизис* 1996: 264)¹⁵. В данном утверждении четко выражается вера святителя в реальное обожение человека настолько, что даже мертвенное тело сохраняет в себе благодать Божию и действует в окружающем мире.

В контексте обожения необходимо сказать вообще об особом назначении человека и его призвании. В “Плаче изгнанных из рая прародителей” святитель обращает внимание на особые действия Творца при создании человека: то, что человек задуман на Божественном Троичном Совете, что Бог Сам взял прах земной и Своим Божественным вдохновением вложил душу человеку, почтил его Своим образом и подобием, наделив благодатью, правдой, терпением, кротостью, чистотою и милосердием. И все это для того, чтобы человек соцарствовал Богу во веки (“Плач” 1887: 151).

У святителя также находим мысль, что человек изначально предназначен к обожению. Это видно из текста, где Адам плачет об утрате рая: “вместо чести, стыда исполнен, вместо славы безчестия, вместо нетления, ризы тлением обложен, и вместо обожения клятвы воприятием изгнан есм от рая и от того сладкаго причастия” (“Плач” 1887: 152–153). И в другом месте также находим, где Адам обращается к

¹⁵ У святителя стоит ссылка на преподобного Иоанна Дамаскина: “Они по собственному (свободному) расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище (своего) сердца и, приобщившись Его, сделались по благодати тем, что Сам Он есть по естеству. [...] Святые сделались сокровищницами и чистыми жилищами Бога: ‘вселеюся в них и похожду, говорит Бог, и буду им Бог’ (II Кор. VI:16). [...] Что через ум Бог обитал и в телах святых, (об этом) говорит Апостол: ‘невесте ли, яко тела ваша храм живущаго в вас Святого Духа суть’ (I Кор. VI:19)” (Иоанн Дамаскин 2003: Кн.4, гл. 15). В *Катехизисе* указана глава 16, что не верно.

змию: “Вместо бо еже Богу сравниться, смерти припрегл мя еси, и ско- том уподобихся” (“Плач” 1887: 153). Заметим, что приведенные выше тексты – отнюдь не мимолетное утверждение или ситуативная оговор- ка, продиктованная поэтическим жанром богослужебных песнопений, а часть целостного мировоззрения митрополита.

Похожую мысль встречаем также и в *Православном исповедании*. В нем святитель задает вопрос: почему знание о грядущем грехопа- дении не воспрепятствовало Богу сотворить человека? И отвечает: о человеке Бог так устроил, чтобы по причине его греха гораздо более воссияла благодать Божия, так как Он определил послать Сына Своего Единородного в юдоль земную, чтобы Он, восприняв плоть от Пречи- стой Девы Марии по действию Святого Духа, искупил человека, и ввел его в Царство Свое в гораздо большей славе, чем он имел в раю до того, к посрамлению диавола (*Православное исповедание* 1900: 26).

В *Катехизисе* это выражено несколько иначе и более четко: сам человек природой своей в лице Сына Божьего имел сесть одесную величия Божия, и ангелы имели преклоняться перед ним, как перед господином своим (см. Евр. 1:6), из-за чего ни злость диавольская, ни грех человеческий к сотворению не были препятствием (*Кате- хизис* 1996: 82–84).

Здесь видим ссылку иерарха на то обстоятельство, что Сын Божий пришел на землю не только ради искупления павшего человека от греха, но и ради его обожения, что было первоначальным замыслом Творца еще прежде творения человека. И этому замыслу не помешало даже грехопадение, а само его осуществление послужило посрамле- нию диавола, поскольку показало несостоятельность всех его проис- ков против Бога и человека как Его образа.

Итак, подведем итоги. Прежде всего, отметим, что у митрополи- та Петра Могилы отсутствуют сочинения, специально посвященные учению об обожении. Следуя логике западной богословской мысли и отвечая на запросы с ее стороны, святитель уделяет свое внимание спасению как искуплению. Однако и тема обожения присутствует в его трудах, где-то более выразительно, где-то менее. Оно содержится не только и не столько в вероучительных текстах, сколько в литурги- ческом, гомилетическом и эпистолярном наследии, точно также как у святых отцов богословские темы проходили не только в научных трак- татах, но и в поэтических произведениях.

Стоит особого внимания и храмостроительная деятельность Киев- ского митрополита как средство выражения его богословских взгля- дов. Примечательно, что в стенописи храма Спаса на Берестове (у стен Киево-Печерской Лавры), восстановленного тщанием владыки, одной

из ведущих тем является идея нетварного Фаворского света и преображения человеческой плоти Христа, которая воспринимается как залог будущего преображения человека и его единения с Богом. Эта идея была разработана в учении исихазма, яркий представитель которого – святитель Григорий Палама – изображен в алтарной стене храма, также как присутствуют изображения преподобных Космы Манумского и Иоанна Дамаскина, изложивших учение о Преображении в своей гимнографии (Кондратюк 2012: 359–360).

Справедливости ради следует заметить, что у святителя довольно редко можем встретить сам термин “обожение”, зато у него постоянно говорится об образе Божиим в человеке, уподоблении Христу, усыновлении Богу, соединении с Ним и соцарствии Ему. Путь к обожению лежит, по учению митрополита, через участие в церковных таинствах, уподобление Богу в добродетелях, умное делание и непрестанную молитву, а также соединение с Богом в порыве любви. Все это свидетельствует в пользу того, что владыка в своей сотериологии сохранял естественную связь со святоотеческой мыслью и пытался выразить ее в своих творениях.

* * *

Библиография

Творения святых отцов

- “Слово 11 святого Ионна Златоустаго о терпении и благопохвалении и да не тако зело плачемся о умерших”, в Иоанн Златоуст, свт. (1900), *Маргарит*, Москва, сс. фмг об.-фнс. (543 об.–556).
- Афанасий Великий, свт. (1902): “Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти”, в *Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского*, Часть 1 (1902), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, сс. 191–264.
- Афанасий Великий, свт. (2014): “О явлении во плоти Бога Слова и против ариан”, в Афанасий Великий, свт. (2014), *Избранные творения*, Москва, Издательство Сретенского монастыря, сс. 221–254.
- Григорий Нисский, свт. (1871): “Слово на день Светов, в который крестился наш Господь”, в *Творения святого Григория Нисского*, Часть 8 (1871), Москва, сс. 1–25.
- Иоанн Дамаскин, прп. (2003): *Точное изложение православной веры*, Москва, Издательство Сретенского монастыря.

Иоанн Дамаскин, прп. (1845): “Слово на Святую Великую Субботу”, в *Христианское чтение*, СПб.: В Типографии К. Жернакова (1845 г.), Часть II, сс. 42–87 [доступно онлайн: Иоанн Дамаскин, прп. (2016): *Слово на Святую Великую Субботу*, http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/slovo-na-svjatuju-velikuju-subbotu/ (дата посещения: 15.08.2019.)].

Никодим Святогорец, прп. (2018): “Толкование на канон Пасхи”, в Григорий Богослов, свт., и Никодим Святогорец, прп. (2018): *Канон Пасхи: истоки и толкование*, Москва, Издательство «Орфограф», сс. 53–166 [доступно онлайн: Никодим Святогорец, прп. (2016): *Толкование на канон Пасхи, Песнь 3*, http://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/tolkovanie-na-kanon-paskhi/3 (дата посещения: 15.08.2019.)].

Творения митрополита Петра Могилы

“Канон ко причащению священником”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 133–139.

“Канон на исход души”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 140–146.

“Канон о втором пришествии Спасителя на землю и последнем суде”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 156–159.

“Плач изгнанных из рая прародителей”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 151–154.

“Последование к Божественному Причащению”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. ҃а–҃ї, д. (271–319).

“Предмова до Крещения”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. ҃҃–҃҃з. (900–906).

“Предмова до Требника”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. II–VI зв.

“Предмова хотящим причаститися Божественных Таин”, в *Требник Митрополита Петра Могилы*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. ҃҃–҃҃з. (911–916).

“Разсуждения Петра Могилы о высоком значении иноческой жизни”, *Архив Юго-Западной России*, Часть 1, Том 7 (1887), Киев, сс. 171–180.

“Указ о чинном погребении тел Правоверных Христиан”, в *Требник Митрополита Петра Могили*, Том 1 (2004), Київ, Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, сс. фм-фмг. (540–543).

Катехизис Петра Могили / Упорядкування проф. А. Жуковського, переклад В. Шевчука, (1996), Київ, Видавництво “Воскресіння”.

Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, (1900), Москва, Синодальная типография.

Исследовательская литература

Алфеев, Иларион, митр. (2016): *Православие*, Том 1, Москва, Издательство Сретенского монастыря.

Асмус, В., прот. (2000): “Святоотеческое наследие и современная церковная жизнь”, в *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия*, Москва (2000), сс. 68–75.

Асмус, В., прот. (2002): “К оценке богословия святителя Петра Могили, митрополита Киевского”, *Богословский сборник*, Вып. 10 (2002), сс. 224–241.

Добош А., прот. (2015): “Единение Руси с Русью”: богословско-исторический анализ “универсальной” унии свт. Петра Могили, Часть 1, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskij-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily>; Часть 2, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskij-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-0>; Часть 3, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskij-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-1> (дата посещения: 15.08.2019.).

Кондратюк, А.Ю. (2012): “Церква Спаса на Берестові – важлива частина спадщини святителя Петра Могили (до питання взаємодії літургійної практики й образотворчого мистецтва могилянської доби)”, *Труди Київської духовної академії*, № 16 (2012), сс. 357–363.

Корзо, М.А. (2003): ““Православное исповедание веры” Петра Могили: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в.”, в *Сравнительная история: методы, задачи, перспективы* / Сб. статей под ред. М.Ю. Парамоновой, Москва (2003), сс. 33–56.

Корзо, М.А. (2007): *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва.

Лосский, В.Н. (1967): “Искупление и обожение”, *Журнал Московской патриархии*, №9 (1967), сс. 65–72.

- Попов, И.В. (2004): “Идея обожения в древневосточной церкви”, в Попов, И.В. (2004): *Труды по патрологии*, Том 1, Святые отцы II–IV вв, Сергиев Посад.
- Стойчев, Сильвестр, игум. (2012): “К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы”, *Труди Київської духовної академії*, №17 (2012), сс. 103–112.
- Шевченко, І. (2001): “Багатоликий світ Петра Могили”, в Шевченко, І. (2001), *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття*, Львів, сс. 175–198.

Примљено: 28. 2. 2019.

Исправљено: 15. 8. 2019.

Одобрено: 15. 8. 2019.

ТЕМА ОБОЖЕЊА У БОГОСЛОВСКОЈ И КЊИЖЕВНОЈ БАШТИНИ МИТРОПОЛИТА КИЈЕВСКОГ ПЕТРА МОГИЛЕ

Митрофан Божко

Кијевска духовна академија,
Кијев, Украјина

Айсѣракиѣ: Личности Митрополиѣ Пейтра Моѣиле исѣраживачи ѣосматѣрају у свейлосѣи заѣадњаѣкоѣ уѣиѣаја на ѣправославну ѣеологију. Ауѣор ѣланѣа, узимајуѣи соѣириологију за важну обласѣи ѣрквеноѣ вероучеѣа, исѣиѣује боѣословску и кѣиѣжевну башѣину Св. Пейтра Моѣиле ѣо ѣиѣаѣу ѣучеѣа о обожеѣу, које може биѣи својеверсни ѣоѣазатељ верносѣи ѣаѣрисѣиѣком ѣредаѣу.

Кључне речи: Пейтар Моѣила, обожеѣе, соѣириологија.

THE THEME OF DEIFICATION IN THE THEOLOGICAL AND LITERARY HERITAGE OF PETER MOGILA, THE METROPOLITAN OF KYIV

Mitrophan Bozhko,

Kyiv Theological Academy, Kyiv, Ukraine

***Summary:** The personality of Metropolitan Peter Mogila is always considered in the light of Western influence on Orthodox theology. The author of this article thinks of soteriology as the most important part of ecclesial doctrine and therefore examines the theological and literary heritage of St. Peter for the subject of deification, the presence of which could demonstrate his faithfulness to the patristic tradition.*

***Key words:** Peter Mogila, deification, soteriology.*

ХОДАТАЈСТВЕНА МОЛИТВА У РИМСКОЈ ЛИТУРГИЈИ: ЊЕНО ФОРМИРАЊЕ И СМИСАО

Милан Марковић*
Епархија нишка, Ниш

Апстракт: Трајајући за смислом Литургије у њеном историјском контексту настајања, уочавамо да је једнообразност богослужбеног поретка широм хришћанске цркве давно заборављена, негде у појединим њеном формирању. Због тога, акценат ћемо ставити на проучавање промена насталих кроз историју. Проучавајући историјски развој и присуство засићених у Римској Литургији покушаћемо да дамо одговор на порекло, значење и смисао Ходатајствене молитве у њој.

Кључне речи: Ходатајствена молитва, Римска Литургија, синаксис, Аџаје, јекшенија.

Увод

Врло брзо након формирања хришћанског богослужења почињу се јављати разлике у обредима, у различитим крајевима хришћанске васељене. Читајући древне хришћанске писце и изворе уочавамо да нам не дају идентична сведочанства. Такође, ни Свето Писмо не даје јединствен опис Тајне Вечере. Због тога као почетак сваког истраживања Литургије морамо се осврнути на процес настајања обрета.

Разлике у обредима Цркве не јављају се само између истока и запада већ и на много мањим удаљеностима. Тако се јављају разлике између појединачних помесних Цркава, па и епископија. Разлике се најчешће јављају услед различитих теолошких, културолошких, социјалних и политичких разлога. Живот народа једног подручја у сваком свом аспектима одражава се на богослужење, у зависности од потреба.

* milan.markovic12692@gmail.com.

Римска Литургија, као обред Римске помесне Цркве, своје корене протеже још од најранијих времена хришћанства. Папа Инокентије, по свом слободном мишљењу, посебно наглашава обред Римске Литургије као извор за остале обреде Запада (Duschesne 1919: 86). Овај Литургијски тип коришћен је у Риму и у северозападној Африци која је потпадала под римски црквени утицај.

1. Формирање заступништва у Римској Литургији

Заступништво, као литургијска форма, присутно је у Цркви још од њених почетака. Заправо, заступништво је био саставни део старо-заветног богослужења које је претеча новозаветног. Можемо рећи да је заступништво једна древна форма коју је Црква преузела заједно са синагогалним богослужењем.

Бавећи се заступнишвом и његовим развојем у историји Цркве, осврнућемо се ка отачким изворима и покушати да извучемо одређене закључке везане за нашу тему.

Овом приликом, бавићемо се изворима који су нам били доступни. То су углавном сведоци Литургијског живота Римске, као и северноафричке Цркве.¹

а) Јустин Мученик – У делима Јустина Мученика (Schaff et al. 1995a: 183–186) проналазимо не тако детаљан, али врло значајан, опис Литургије Римске Цркве.² Приликом описа процеса катихизације и крштења, Јустин наводи опис Литургијског сабрања. На овом сабрању је прихватао тј. приман нови члан у Црквену заједницу где се сви заједно моле „како за себе, тако и за просвећеног и за све друге, ма где се налазили“. Литургија се наставља целивом и приносом хлеба и вина предстојатељу од стране народа. Након приноса, „именом Сина и Духа Светога узноси хвалу и славу Оцу“. Овим се почиње благодарење³ које се крунише одговором народа речју „амин“. Извесно је да је молитва анафоре садржала анамнезу и речи установљења које такође наводи као додатак објашњењу Литургије. Следи причешће народа од стране ђакона који чува дарове за оне који су одсутни.

Јустин, такође, наводи опис синаксиса⁴ који претходи Евхаристији. Синаксис се састоји од уобичајених делова тј. читања, поуке и мо-

¹ Северноафричка Црква, тзв. Картагинска, била је под јаким утицајем Римске Цркве, у комплетном црквеном развоју и животу. Римска је Картагинској Цркви била матица.

² Јустин Мученик је био члан Римске помесне Цркве.

³ Грч. εὐχαριστία, ἡ – благодарење. Ово се односи на анафору.

⁴ Грч. σύναξις, ἡ – сабрање.

литава. Јустин не говори које су молитве у питању, мада је у првом опису (Schaff et all. 1995a: 183–186),⁵ као закључак првог дела сабрања, дата молитва заступништва.

Предстојатељ је онај који треба да се брине за потребите. Брига за потребите је основна активност древне Цркве која је постојала и код старих Јевреја. Овом бригом се остварује веза потребитих са Црквом. Она је свакако теолошки основ за молитву заступништва.

Код Јустина учавамо више битних података за нашу тему. Први битан податак јесте да се од стране Јустина наглашава постојање два различита обреда: синаксиса и Евхаристије. Иако их наводи као надовезане, чињеница је да ова два обреда нису јединствена у форми. Синаксис претходи Евхаристији. Занимљиво је да се синаксис завршава заступништом. Ово је веома битно за историју Ходатајствене молитве (Dix 1949: 170).⁶

б) Иполит Римски⁷ – Код Иполита налазимо детаљан опис богослужења. Он наводи описе Евхаристије, Агапа, крштења и катихизације, као и неких пропратних елемената богослужења (Иполит Римски 2005, 383–409; Da-Don 2004: 247–265).⁸ Катихумени се током трогодишњег спремања за Крштење моле одвојено од верних (Иполит Римски 2005: 392).⁹ Дакле, постојао је неки вид отпуштања катихумена. Катихета, било клирик или лаик, стављао је руку на катихумене и отпуштао их (Иполит Римски 2005: 393). Након крштења (Иполит Римски 2005: 390–396)¹⁰ следила је Евхаристија.

Евхаристији нису присуствовали катихумени. Она је почињала целивом након чега су ђакони доносили принос хлеба и вина, који је народ донео на сабрање. Следе преанафорални дијалог и анафорална молитва. Молитва се састојала од префација,¹¹ речи установљења, анамнезе¹²

⁵ Јустин нам даје два готово идентична описа у склопу исте *Ајолоије*.

⁶ Синаксис је по речима Дома Грегора Дикса богослужење из кога је заступништво прешло у Евхаристију. То се може запазити и из историје Литургије.

⁷ Он је био епископ Рима.

⁸ Нпр. приноса млека и уља, као и шта ко ради од чланова Цркве итд.

⁹ Катихумени се нису молили заједно са вернима ни приликом Агапа, које су веома сличне јеврејском богослужењу и садрже певање халела. Навођење паљења свеће, више чаша и певање псалама који подсећају на халел уверавају нас да се ради о копији шабураха. Битно је нагласити да је шабурах садржао заступништво.

¹⁰ Процес крштења је био састављен од испитивања живота кандидата, полагања руку са егзорцизмима и дувањем у лице, читања и поучавања, благосиљања два уља – благодарења и заклињања, одрицања, погружавања, исповедања вере и миропомазанја. Миропомазанје је у себи садржало полагање руку тј. рукоположење.

¹¹ Лат. *praefacio* – пре учињеног.

¹² Грч. ἀνάμνησις, εὐς, ή – сећање.

и епиклезе.¹³ *Intercessio*¹⁴ се не спомиње као део анафоралне молитве. Након молитве следи поука о Причешћу (Иполит Римски 2005: 398) и Причешће.

Иполит, такође, наводи помагање потребитима. То је служба ђакона, или неких чланова Цркве који су добили такав задатак, услед немогућности свештеника (Иполит Римски 2005: 400). Помоћ се најчешће заснивала на одношењу Причешћа потребитима. На тај начин су они остваривали заједницу са Црквом.

Дакле, отпуштање катихумена, које наводи Иполит, налази се при крају богослужења, коме су могли присуствовати катихумени. Ово је веома слично са заступништвом које налазимо код Јустина. Такође, налазимо још два богослужења – Евхаристију и Агапе, с тим што катихумени не присуствују ни једном од њих (Dix 1949: 434).¹⁵

Агапе се састоје од паљења лампе, благослова свештеника, молитве благодарења,¹⁶ псалама, испијања чаше „помешане са приносом“, певање халела и узимања благословеног хлеба.¹⁷ Катихумени нису присуствовали овом богослужењу.

Као ни код Јустина, који не наводи детаљан опис анафоралне молитве, ни овде не налазимо заступништво у њеном саставу. Веза потребитих са Црквом овде се остварује преко одношења Причешћа.¹⁸

в) Тертулијан¹⁹ – Не чуди што је опис богослужења који нам Тертулијан даје веома сличан Иполитовом.²⁰ Тертулијан, у својим делима (Schaff et al. 1995b: 42–47) спомиње, на не тако детаљан начин, поретке синаксиса,²¹ Агапа и крштења. За разлику од Иполита не даје опис поретка Евхаристије.²²

¹³ Грч. ἐπίκλησις, εὐχ, ή – призивање.

¹⁴ Латинска реч за заступништво.

¹⁵ Постојало је посебно богослужење на коме су присуствовали катихумени тј. нека врста синаксиса. Обред синаксиса је свакако садржао читања и проповед тј. поуку.

¹⁶ Молитва Оцу кроз Сина којом се благодари на мирном дану и моли за мирно вече.

¹⁷ Евлогија – благословени хлеб.

¹⁸ У каснија времена је та веза додатно потврђивана спомињањем у молитви анафоре.

¹⁹ Он је црквени писац из 2. века који је живео и делао у северној Африци, а неко време је боравио и у Риму.

²⁰ Тертулијан је био савременик Иполита Римског. Живео је у другој половини 1. века и првој половини 2. века.

²¹ Слободни смо рећи да је у питању баш ово богослужење, јер је поретком готово идентично са нама познатим поретком синаксиса. Поредак овог древног богослужења налазимо данас, у готово непромењеном облику, на Велики Петак у Римској Цркви.

²² Можемо претпоставити да је један од разлога што не спомиње Евхаристију древна хришћанска пракса чувања тајинстава од неверника. Насупрот томе, Тертулијан је, очигледно, сматрао да обред Евхаристије није било потребно наводити.

Богослужење синаксиса се састоји од читања, проповеди, отпуштања покајника,²³ и спомињања. Поретком синаксиса Тертулијан оправдава постојање Цркве. Хришћани се на овим сабрањима моле за императора и сав народ, да не буде невоље (Schaff et all. 1995b: 42).

Поредак Агапе Тертулијан наводи веома слично као Иполит (Schaff et all. 1995b: 42; Da-Don 2004: 247–265).²⁴ Разлика, битна за нашу тему, је у навођењу помагања потребитима и у склопу овог обреда.

Крштење се спомиње као услов за ступање у заједницу (Schaff et all. 1995b: 46). Поредак крштења можемо наслутити из описа крштења у делу *Сѿис о Крсѿу* (Tertulijan 1981: 44).²⁵

Од делова Евхаристије наводи само целив (Schaff et all. 1995b: 46). Дакле, не наводи заступништво у њеном саставу. Још увек не налазимо сведочанства о формирању Заступничке молитве у склопу анафоре.

Битне чињенице, које налазимо код Тертулијана, везане за нашу тему, су поредак синаксиса са молитвама заступништва и отпусом покајника, као и помоћ потребитима у склопу Агапе.

г) Кипријан Картагински²⁶ – Код Кипријана Картагинског не налазимо детаљан опис поретка Литургије. Оно шта је сигурно, у његово време су приношене евхаристијске жртве као помен тј. литургијско прослављање, оних који су страдали и то на сам дан њиховог страдања (Schaff et all. 1995c: 271).²⁷ Такође, веома битна информација, коју нам даје Кипријан, јесте да су на Литургији спомињана имена оних који су одсутни и оних који помажу Цркву (Schaff et all. 1995c: 313).

Ове информације су веома битне за историјско тумачење бзаступништва. Литургијско прослављање је касније прерасло у празнике и полако формирало Литургијски календар, док је спомињање имена одсутних унето у анафоралну молитву и формирало њен данашњи саставни део, *Intercessio*.

²³ Ово не налазимо код Иполита.

²⁴ Такође, и код овог писца су Вечере веома сличне богослужењу синагоге. Веома је битно нагласити да је заступништво било присутно и у богослужењу шабураха, као и на Агапама.

²⁵ Он ту говори да се крштавани погружава, да се призива име Божије, миропомазује. Крштење је обављано на празнике. Крштењу је претходио пост и молитва.

²⁶ Епископ Картагине.

²⁷ Ово је претходило оснивању празника мученика и светитеља.

д) **Амвросије Милански**²⁸ – Амвросије нам доноси опис крштења (Schaff et all. 1995d: 704–725),²⁹ синаксиса (Schaff et all. 1995d: 960) и делимично Литургије (Schaff et all. 1995d: 960). Синаксис се састоји од читања, проповеди и отпуштања катихумена. Ово су већ познати делови. Синаксис и Евхаристија су одвојена богослужења, мада у недељу следе једно за другим (Schaff et all. 1995d: 914). На Литургији принос доносе, између осталих, владари (Schaff et all. 1995d: 944).

Дакле, синаксис и Евхаристија полако почињу да се спајају, пре свега у недељни дан.

ђ) **Августин**³⁰ – Августин не наводи систематичан и детаљан опис редака служби. Пореци служби, систематизовани у јединствено дело (*Ordo romanus primus* 1905: 181–188), које, такође, налазимо местимично у његовим делима, приказују нам поредак синаксиса и Литургије. Није нам познато да ли су ова два богослужења вршена одвојено или спојено.

Богослужење синаксиса почиње давањем мира, затим следе читања из Старог Завета и новозаветних посланица, након чега се пева псалм. Након псалма следи Еванђеље и проповед. Отпуштање катихумена се наставља молитвама за катихумене и за верне. Ови делови претходе тзв. људским молитвама. Овај израз подсећа на јектеније које су у источним обредима представљале молитве у којима су непосредно учествовали лаици. Они су на сваку прозбу ђакона³¹ одговарали са „Господе помилуј“.³²

Августин наводи спомињање у Анафори по имену (*Ordo romanus primus* 1905: 185). Ово је прво место где наилазимо на директно навођење спомињања у саставу анафоре. Видимо да је јектенија заузела своје место, док је спомињање полако ушло у анафоралну молитву.

е) **Григорије Велики**³³ – Код Григорија (Schaff et all. 1995e: 338–741) не налазимо систематичан опис богослужења. У различитим списима налазимо различите елементе богослужења. Литургија је, по свему судећи, служена спојена са синаксисом, с обзиром да је након отпуштања „синова Цркве“ следила Евхаристија (Schaff et all. 1995e: 711).

²⁸ Био је епископ Милана. Литургија из овог града је имала своје значајно место у историји Римске Литургије. Иако је галиканског типа, и како Душесне сматра источног порекла, након утицаја Римске Литургије на њу, није додатно мењана у време Меровинга, шта је додатно помогло да се Римска Литургија учврсти као примарна (Duschesne 1919: 86).

²⁹ Крштење се састоји од већ познатих делова: исповедања, испитивања, погружења, миропомазања, облачења и крунисања је евхаристијским сабрањем. Крштење је вршено у крстионици.

³⁰ Епископ хипонски. Хипон је старо име за један град у Африци, у Алжиру.

³¹ Код Августина се такође спомиње ђакон као саучесник у молитви.

³² Касније присуство *Kyrie eleison* у Римској Литургији.

³³ Папа Римски са краја 6. и почетка 7. века.

Григорије на много места наводи молитвено заступништво у Литургији (Schaff et all. 1995e: 604–716). Дакле, то је већ устаљен пракса, која се први пут јавља са Кипријаном Картагинским.

Григорије спомиње једну врсту молитвословља коју, у том облику, не срећемо код ранијих писаца. У питању је литанија (Schaff et all. 1995e: 566–635) тј. јектенија (Dix 1949: 477–480).³⁴ У нешто другачијем облику, под видом људских молитава, срећемо је код Августина.

ж) Литургија из 8. века – Овај поредак нам доноси нешто ново у односу на досадашње списе. Овде налазимо спојене службе синаксиса и Евхаристије. Они су, сада, спојени у јединствену службу. У почетном делу, ранијем синаксису, изостављено је отпуштање катихумена.³⁵ За разлику од тога, налазимо на остатке јектеније – *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*,³⁶ и славословље.

Што се тиче поретка Евхаристије, у наставку, присутни су сви већ познати деливи.³⁷ Дакле, у склопу анафоралне молитве се налази заступништво. Овог пута, оно се налази на почетку и крају саме молитве. Поред заступања светитеља и живих,³⁸ налазимо и заступање покојних³⁹ на крају молитве.

У Евхаристију је унета молитва пред причешће „Јагање Божији“ која је нека врста заступништва.⁴⁰ У њој се моли за опроштај од грехова пред Причешће.

Спајање Евхаристијске жртве и синаксиса полако је условило да се из синаксиса издвоје отпуштања, катихумена и верних. У Литургију су уграђени остаци јектеније. Заступништво у анафоралној молитви је учвршћено, и подељено у два дела, на почетку и крају молитве.

з) Литургија из 9. века⁴¹ – У овом опису не налазимо детаљан поредак Литургије. На почетном делу, некада синаксису, исти је поредак као

³⁴ Ово молитвословље потиче са Истока. Сматра се да је Григорије званично увео овај тип молитве у Римску Цркву. На Истоку је јектенија непосредно везана са отпуштањем катихумена на синаксису.

³⁵ Садржи познате делове – псалме и читања (*Ordo romanus primus* 1905: 169–180).

³⁶ Као што смо рекли, Августин и Григорије Велики спомињу јектеније.

³⁷ Принос хлеба и вина, преанафорални дијалог, *Sanctus, Intercessio* живих и светитеља, речи установљена, епikleза са призивом анђела и Причешће.

³⁸ На почетку молитве се налази спомињање потребитих, епископа и цара, и оних који приносе без навођења имена појединаца, као и заступништво светитеља.

³⁹ На овом месту је, такође, присутно спомињање светитеља.

⁴⁰ Њом се нећемо посебно бавити.

⁴¹ Литургија Светог Аманде. Ова Литургија је пренета у Енглеску. С обзиром да је Енглеска од увек била конзервативна могуће је да су новине у виду заступништва у анафоралној молитви нешто касније ушле у употребу, на овом простору.

на претходном приказу.⁴² Прва разлика коју проналазимо јесте благослов отпуштања грехова након приноса хлеба и вина од стране народа.

У евхаристијском делу налазимо принос, *Sanctus*, Мир, ломљење хлеба, приликом чега папа ломи један хлеб за себе,⁴³ химну „Јагањче Божији“, Причешће и отпуст, на крају.

Поредак је веома сличан са претходним поретком, из 8. века. Једина већа разлика је што заступништво у Литургији налазимо само у виду неких његових елемената, како у почетном делу, тако и у Евхаристији.

2. Богослужбене форме Римске Цркве са заступничким карактером

2.1. Агапе

Богослужење Агапе срећемо међу најранијим сведочанствима која описују богослужења у Римској Цркви (Иполит Римски 2005: 398; Schaff et al. 1995b: 46–47).

Ово богослужење је по свом садржају веома слично јеврејском богослужењу шабураха. Оно се састојало од:

1. паљења лампе,
2. благослова свештеника,
3. молитве благодарења,
4. псалама,
5. испијања чаше „помешане са приносом“,
6. прања руку,
7. певање халела,
8. узимања благословеног хлеба,
9. помагања потребитима.

Катихумени нису присуствовали овом богослужењу.

Богослужење на суботу код Јевреја је прототип овог богослужења. Оно се састојало од следећих елемената:

1. у навечерје почиње паљењем суботњих свећа,
2. молитва која у себи садржи заступништво,

⁴² Входноје, *Kyrie eleison*, славословље, Мир, читања, алилујариј и Еванђеље. Ни овде нема отпуштања катихумена (*Ordo romanus primus* 1905: 153–165).

⁴³ Ово је неки облик спомињања.

3. Песма над песмама,
4. Псалми,
5. три уводна и три закључна благослова,
6. благослов отаца,
7. суботња вечера почиње благословима за жену и децу,
8. кидуш,
9. перу се руке,
10. благосиља хлеб,
11. вечера,
12. Тора,
13. заступничка молитва,
14. други и трећи оброк.

Готово је очигледно да су ова два богослужења у директној узрочно-последичној вези. Врло је вероватно да је ово богослужење прототип или копија древних евхаристијских сабрања. На то нас наводи опис Евхаристије из списка *Дигахи* веома сличан овом богослужењу (Јевтић 2005: 18; 123–124).⁴⁴ Овде је опис Евхаристије веома сличан опису Агапа које налазимо у каснијим сведочанствима (Иполит Римски 2005: 434; Schaff et al. 1995b: 46–47). С обзиром да се Евхаристија у најранија времена вршила заједно са вечером (1. Кор. 11, 20), готово је сигурно да је обред Агапа наследио древну Евхаристију по свом поретку и времену богослужења. Агапе, као обред, спомињу се до 3. века, када се губе из употребе у Цркви.

Извесно је да је један од извора заступништва у Евхаристији богослужење Агапа, чији је главни карактер био заступнички (Schaff et al. 1995b: 46).⁴⁵

2.2. Синаксис и његови делови

2.2.1. Синаксис

Синаксис је древно богослужење Цркве. Од самих почетака срећемо се са овим богослужењем. Ово богослужење је јеврејског порекла. С обзиром да је Црква у почетку користила синагогалну богослужбену форму, разумљиво је да је ово богослужење преузето из синагоге.⁴⁶

⁴⁴ *Дигахи* у опису Евхаристије садржи благослов чаше, благослов хлеба, благодарење за Причешће и молитву за Цркву.

⁴⁵ На ово нас наводи Тертулијаново наглашавање овог карактера.

⁴⁶ Богослужење Агапа је такође јеврејског порекла. Ова два богослужења су веома слична јеврејском шабураку, као што смо већ показали.

Поредак синаксиса који налазимо у најранијим описима (Schaff et all. 1995b: 42–47; Schaff et all. 1995d: 704–725) састоји се од:⁴⁷

1. давања мира,
2. читања,
3. псалама – алилујарија,
4. Еванђеља,
5. проповеди,
6. отпуста некрштених,
7. молитве,
8. отпуста верних,
9. молитве за сиромашне.

Сличност између шабураха и овог богослужења (Da-Don 2004: 247–265)⁴⁸ запажамо, између осталог, у присуству више молитава са заступничким карактером. Дакле, богослужење синаксиса, као наследник јеврејског шабураха, има изражен заступнички карактер.

Присуство овог богослужења у Римској Цркви сведоче нам најранији извори (Schaff et all. 1995a: 183; Schaff et all. 1995b: 42). Синаксис је било богослужење на коме су присуствовали и катихумени (заправо, једно од ретких богослужења таквог типа). Богослужење је њиховим присуством и својим заступничким карактером потврђивало посреднички карактер Цркве.

У почетку ово богослужење није било непосредно везано за Евхаристију. Поучавање, које му је било саставни део, допуштало је да присуствују и катихумени. Индиректна веза са Евхаристијом се показивала посредничком улогом која се, поред молитве заступништва, састојала и од ношења Причешћа потребитима.

⁴⁷ Не подударају се сва сведочанства, до детаља, али је суштина иста.

⁴⁸ Шабурах је Вечера у суботњи дан. Овај јеврејски обред почиње у навечерје празника паљењем свећа од стране жене. Следи, паљење свећа, изговара се молитва која у себи садржи заступништво и молитву за кућу и породицу. Ово је први облик заступништва у обреду Суботње Вечере. Ово је део који се обавља у кући. Мушкарци одлазе у храм где настављају богослужење. Тамо се у навечерје суботе чита део из Песме над песмама, певају се псалми, затим делови из Мишне и кадош. Затим, следи три уводна и три закључна благослова између којих је благослов Суботе. Служба се наставља благословом отаца који подсећа на завет склопљен са Богом на Синају. Суботња Вечера почиње благословима за жену и децу, након чега следи кадош. Над хлебом су читане двоструке хвале. У наставку, перу се руке, благосиља хлеб и следи вечера. Након молитве и читања Торе, следи заступничка молитва. У њој се заступају војска, држава и болесници. Ова молитва је по карактеру веома слична заступничким молитвама у Цркви. У наставку следе други и трећи оброк са својим молитвама.

Касније је ово богослужење спојено са Литургијом, услед историјских разлога.⁴⁹ Тако је ово богослужење постало саставни део Литургије.⁵⁰ Делови који су се тицали заступништва морали су добити одговарајуће место у Литургији. За то је најбоље место била анафорална молитва која је *par excellence* извор практичног посредништва и његов смисао.⁵¹ Отпуштање катихумена се изгубило, док је заступничка молитва добила другачији облик у јектенији, која је врло убрзо нестала, а *Intercessio* је унет у анафоралну молитву.

Ово богослужење се данас у Римској Цркви, као јединствени обред, служи на Велики Петак, када се не приноси Евхаристија.

2.2.2. Отпуштање и заступништво

Отпуштање катихумена и заступање присутни су на синаксису од најранијих времена, када је преузета ова форма из синагоге. Зато их налазимо међу свим древним изворима (Иполит Римски 2005: 392; Schaff et al. 1995b: 46), све до њиховог пребацивања на анафоралну молитву.

Катихумени се током трогодишњег спремања за крштење моле одвојено од верних (Иполит Римски 2005: 392; Schaff et al. 1995b: 46). Од давнина је постојао неки вид отпуштања катихумена. Катихета, било клирик или лаик (Иполит Римски 2005: 392), стављао је руку на катихумене и отпуштао их. Ово отпуштање катихумена налази се при крају богослужења, коме су могли присуствовати катихумени.⁵² Поред отпуштања катихумена, даван је благослов лаицима. Најпознатији пример је давање благослова потребитима и одсутнима.

Предстојатељ је онај који треба да се брине за потребите. Понегде се јављају и други чланови Цркве као вршиоци ове службе (Иполит Римски 2005: 400). Брига за потребите је основна активност древне Цркве која је постојала и код старих Јевреја. Овом бригом се остварује веза потребитих са Црквом. Она је свакако теолошки основ за молитву заступништва. Ово практично заступништво Цркве је било изразито заступљено до времена Тертулијана. До тада се оно спомиње као нераздвајно од богослужења синаксиса. Касније се не спомиње ова активност, јер се од времена Амвросија синаксис полако спаја са Евхаристијом и губи карактер заступништва.

⁴⁹ Неки од битних историјских околности, које су условиле спајање овог богослужења и Евхаристије, су ослабела институција катихизације, ослабела институција практичног посредништва, мање интересовање за богослужења услед повећаног броја верника и потребе за скраћивањем богослужења.

⁵⁰ Литургија речи.

⁵¹ У центру Евхаристије тј. анафоралној молитви, освећују се дарови који су се касније носили потребитима.

⁵² На крају синаксиса.

Све до Августиновог времена, после отпуштања катихумена следе молитве за катихумене и за верне. Нарочито код Тертулијана наилазимо на оправдавање постојања Цркве поретком синаксиса. Хришћани се на овим сабрањима моле за императора и сав народ, да не буде невоље (Schaff et all. 1995b: 42). Свакако, заступништво је бивало у виду категорија (Schaff et all. 1995b: 42). Са Августином упознајемо нову молитвену форму тзв. људске молитве.

2.2.3. Јектеније

Јектенија⁵³ је древна источно-хришћанска молитвена форма (*Литургија Ајосћолских усџанова* 2004: 10–21).⁵⁴ Ђакон изговара одређене прозбе које се тичу потреба народа, а народ на њих одговара трократним понављањем фразе „Господе помилуј“. Ова форма је непосредно везана за заступање народа.⁵⁵

У запаном делу хришћанске Цркве, израз који се користи за ово молитвословље јесте *litanía*. Ова реч, пре уласка јектеније у Римску Литургију, имала је сасвим друго значење. Односила се на молитву, у буквалном смислу те речи. На сабору у Прагу се спомиње стари смисао ове речи (Bishop 1918: 129–130). Ова реч добија данашњи смисао крајем 5. века (Bishop 1918: 129–135). Такође, у 5. веку се први пут среће, код Августина (*Ordo romanus primus* 1905: 183; Bishop 1918: 123).⁵⁶ Концил у Вајсону⁵⁷ потврђује увођење јектеније (Bishop 1918: 122).

Функцију изговарања ових молитава је у Римској Литургији, у најраније време, имао ђакон, заједно са народом (Duschesne 1919: 107; *Ordo romanus primus* 1905: 183). Када је од јектеније остало само изговарање *Kyrie eleison*, онда је та функција изгубљена, а речи су наизменично изговарали свештеник и народ (*Ordo romanus primus* 1905: 170). На то је, вероватно, утицала експанзија индивидуалистичког приступа богослужењу који се јавља већ у 6. веку, за време Григорија Великог (Dix 1949: 482). Он нам сведочи о пракси приватних миса у домовима поштованих људи (Schaff et all. 1995e: 1040).

На основу већ наведених извора, увођење јектеније није значило избацивање отпуштања катихумена јер је оно уследило знатно касније (*Ordo*

⁵³ Грч. ἐκτένεια, ή – усрдност.

⁵⁴ Спомиње се у многим источно-хришћанским изворима.

⁵⁵ Саставни је део отпуста катихумена и верних, као и заступања потребитих на крају почетног дела Литургије тј. некадашњег синаксиса. Она је непосредно била везана за отпуштање верних и катихумена.

⁵⁶ Едмунд Бишоп говори да је у време Григорија Великог коначно уведена ова молитвена форма.

⁵⁷ У првој половини 6. века.

romanus primus 1905: 169–180). С обзиром да се ова форма веома кратко задржала у Римској Литургији, а заступништво из почетног дела је нестало, скраћени облик ове молитвене форме је остао као сведок некадашње праксе заступништва у почетном делу Литургије тј. некадашњем синаксису.

3. Ходатајствена молитва у Римској Литургији

Ходатајствена молитва,⁵⁸ тј. *Intercessio*, веома је касно ушла у анафоралну молитву. Кипријан први спомиње заступништво у склопу Евхаристије, неvezано за синаксис (Schaff et all. 1995c: 313). Међутим, оно постаје саставни део Евхаристије тек од 5. века, када је наводи Августин (*Ordo romanus primus* 1905: 185), а детаљан опис њеног изгледа сачуван је тек из 8. века (*Ordo romanus primus* 1905: 173).

Од кад нам је познат њен тачан изглед па све до данас, заступништво у анафори састоји се од два дела – један се налази на почетку узношења, након *Sanctus*-а, а други се налази на крају узношења, након епиклезе.

Први наводи везани за спомињање на Литургији су у време Кипријана Картагинског. Он говори о приношењу Евхаристије на дан мучеништва мученика. Ово је било у потпуности разумно, с обзиром на то да су прогони били многобројни, а поштовање тих мученика веома велико. У сличном контексту, Кипријан наводи да се за покојног епископа треба принети принос (Dix 1949: 498). Оваква заступништва су први примери у којима се заступништво везује за принос, шта је касније преовладало у источном обреду проскомидије (Dix 1949: 499).⁵⁹ Ово је прво сведочанство спомињања покојних. Дакле, још нема класичног заступништва покојних, које ће касније ући у анафору.

Заједно са овим првим прославама мучеништава јавља се и спомињање одсутних. То је прво заступништво у склопу Евхаристије, а тиче се живих чланова Цркве. Кипријан нам такође сведочи и о спомињању епископа тј. њега самог, с обзиром да је био одсутан (*Ordo romanus primus* 1905: 99), као и оних који помажу Цркву (Schaff et all. 1995c: 313). Спомињање цара на Евхаристији нам први сведочи Амвросије. Можемо закључити да је спомињање епископа и цара било уобичајено. Стога, уколико посматрамо данашњи облик спомињања по имену, помињање живих чланова Цркве је прво уведено у Евхаристију. Није најјасније да ли су сва ова заступништва подразумевала заступништво у склопу ана-

⁵⁸ То је молитва заступништва у склопу анафоралне молитве.

⁵⁹ Такође, позната је пракса спомињања приликом приноса и у шпанском обреду.

форе или приликом приноса (Dix 1949: 500).⁶⁰ На мисао да је ипак у питању анафора наводе нас одсуство везе приношења и заступништава,⁶¹ као и одсуство било каквог заступништва у молитви приноса из 8. века.

Спомињање, које је до тада још увек у неком смислу било саставни део синаксиса, коначно је уграђено у анафору у 8. веку, а његова претходна позиција је у потпуности нестала (Милошевић 2011: 89).⁶²

Можемо слободно рећи да ова молитва није природни саставни део евхаристијске молитве. Она као да разбија јединство самог узношења и његовог благодарног карактера (Dix 1949: 443). Литургија као да је постала самодовољна, а посредничко – заступничка улога Цркве као да је забрављена. Насупрот томе, за разлику од истока, заступничка молитва је углавном задржала локални карактер не богатећи свој садржај спомињањем васељенских светитеља, изузев појединих изузетака (Dix 1949: 508).

Закључак

Заступништво, као литургијска форма, присутно је у Цркви још од њених почетака. Заправо, заступништво је био саставни део старозаветног богослужења. Ово је једна древна форма коју је Црква преузела заједно са синагогалним богослужењем.

Посматрајући историјски развој Литургије уочавамо да је заступништво, као молитвена форма, имало свој процес формирања. У почетку, када су постојала два богослужења повезана са Евхаристијом, заступништво се јавља у виду отпуштања катихумена и молитвеног спомињања.

Отпуштање катихумена и заступање присутни су на синаксису од најранијих времена, када је преузета ова форма из синагоге. Отпуштање катихумена је, са једне стране, њихова веза са Црквом, док је са друге стране заступништво пред Богом. Брига за потребите је основна активност древне Цркве која је постојала и код старих Јевреја. Овом бригом се остварује веза потребитих са Црквом, у виду одношења Причешћа потребитима. Она је свакако теолошки основ за молитву заступништва. Ово практично заступништво Цркве је било изразито заступљено до времена Тертулијана. До тада се оно спомиње као нераздвојно од богослужења синаксиса.

Први облици заступништва су заступништва живих и потребитих.

⁶⁰ Амвросије и Инокентије I наводе заступништво пре анафоре. Не знамо да ли мисле у смислу приноса или почетка анафоре, као данас.

⁶¹ У везу са приношењем се доводе једино спомињања мученика и цара, који је приносио просфору.

⁶² Изузев сенке јектеније у виду усклика *Kyrie eleison*. Такође, Другим Ватиканским концилом враћена је и молитва верних, која је везана за јектенију.

Са Кипријаном Картагинским срећемо спомињање чланова Цркве по имену. Он нам доноси спомињање мученика на дан њиховог страдања. На тај начин се формира календар прослављања светитеља. Овде се први пут јавља заступништво у склопу Литургије. Кипријан нам, такође, сведочи и о спомињању епископа. Спомињање цара на Евхаристији нам први сведочи Амвросије. Можемо закључити да је спомињање епископа и цара било уобичајено. Од времена Августина, ова пракса је устаљена и све више је проширивана. У 8. веку је заступништво у анафоралној молитви учвршћено и подељено у два дела – на почетку и на крају молитве.

Код Амвросија долази до спајања синаксиса и Евхаристије, у недељни дан, док је у време Григорија Великог устаљена ова пракса. Богослужење Агапа је полако нестало као литургијска форма. Засигурно је да је један од извора заступништва у Евхаристији богослужење Агапа, чији је главни карактер био заступнички.

Са Григоријем се јавља јектенија као молитвена форма Цркве. Спајање евхаристијске жртве и синаксиса полако је, све више, условљавало да се из синаксиса издвоје отпуштања катихумена и верних, као и заступништва. У Литургију су уграђени остаци јектеније. С обзиром да се ова форма веома кратко задржала у Римској Литургији, а заступништво из почетног дела је нестало, скраћени облик ове молитвене форме је остао као сведок некадашње праксе заступништва у почетном делу Литургије тј. некадашњем синаксису.

Ходатајствена молитва није природни саставни део евхаристијске молитве. Она као да разбија јединство самог узношења и његовог благодарног карактера. Литургија као да је постала самодовољна, а посредничко-заступничка улога Цркве као да је заборављена.

Евхаристија је полако постала место јединог смисленог заступништва. Некада круна, која је својим иконично-есхатолошким карактером указивала на испуњење и давање смисла свим осталим богослужењима, па самим тим и синаксису и Агапама, сада је у потпуности преузела њихову молитвену форму и уградила је у себе. На тај начин је, са једне стране, постала самодовољна, док је, са друге стране, експлицитно указала на испуњење смисла заступништва, управо у њој. Једини сведок ове улоге Цркве остала је Ходатајствена молитва. Њено место, у анафори, показује смисао заступништва у самом Причешћу, који се раније и практично показивао.

* * *

Библиографија

а) Извори

- Иполит Римски (2005): *О Ајосћолском Предању* у: Јевтић, А. (ур.) (2005): *Дела ајосћолских ученика*, превод са грчког, уводи и напомене Епископ Атанасије, 3. издање, Требиње – Врњци: Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, стр. 383–409.
- Литургија Ајосћолских усџанова (2004), превео и приредио Епископ жички Хризостом, Библиотека Свети Сава, књ. 1, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.
- Ordo romanus primus* (1905) London: The De La More Press.
- Schaff, P. et all. (1995a): *Ante-Nicene Fathers, Volume 1. The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Peabody: Hendrickson Publishers.
- Schaff, P. et all. (1995b): *Ante-Nicene Fathers, Volume 3. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Apologetic; II. Anti-Marcion, III. Ethical*, Peabody: Hendrickson Publishers.
- Schaff, P. et all. (1995c): *Ante-Nicene Fathers, Volume 5. Hypolitus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*, Peabody: Hendrickson Publishers.
- Schaff, P. et all. (1995d): *Nicene and Post-Nicene fathers, Second Series, Volume 10. St. Ambrose: Select Works and Letters*, Peabody: Hendrickson Publishers.
- Schaff, P. et all. (1995e): *Nicene and Post-Nicene fathers, Second Series, Volume 12. Leo the Great, Gregory the Great*, Peabody: Hendrickson Publishers.
- Tertulijan, Kvint S. F. (1981): *Spis o Krstu*, tekst pripremio i preveo, popravio uvodom i tumačenjem Marijan Mandac, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.

б) Литература

- Јевтић, А. (2005): *Дигахи. Учење дванаесторице ајосћола* у: Јевтић, А. (ур.) (2005): *Дела ајосћолских ученика*, превод са грчког, уводи и напомене Епископ Атанасије, 3. издање, Требиње – Врњци: Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, стр. 15–25.
- Милошевић, Н. (2011): *У Духу и истини: литургијско-канонске шеме*, Београд: ПБФ – Институт за теолошка истраживања.
- Bishop, E. (1918): *Liturgica Historica*, London: Oxford University Press.
- Da-Don, K. (2004): *Židovstvo. Život, teologija i filozofija*, s hebrejskog rukopisa preveo Luka Girardi, vinjete Toni Franović, Zagreb: Profil.

- Dix, D. G. (1949): *The Shape of the Liturgy*, Glasgow: The University Press.
- Duschesne, L. (1919): *Christian Worship. Its Origin and Evolution. A Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Примљено: 28. 12. 2018.

Исправљено: 16. 7. 2019.

Одобрено: 1. 8. 2019.

INTERCESSIO IN THE ROMAN LITURGY: THE CREATION AND THE MEANING OF IT

Milan Marković

The Diocese of Niš

Summary: *Intercession, as a liturgical form, is in the Church since its beginnings. In fact, intercession was an integral part of the Old Testament worship. This is an ancient form taken over by the Church along with synagogue worship.*

Observing the historical development of the Liturgy, we see that intercession, as a prayer form, had its own creating process. Initially, when there were two worship services associated with the Eucharist, intercession appeared in the form of the dismissal of the catechumen and the prayerful intercession.

The dismissal of catechumen and intercession are at synaxis from the earliest times, when this form was taken from the synagogue. The dismissal of the catechumen is, on one hand, their connection with the Church, and on the other hand, intercession in front of God. The care about orphans is the basic activity of the ancient Church, which was in the ancient Judaism. With this care, the connection with the Church is realized in the form of taking Communion. It is certainly a theological basis for the Intercessio. This practical representation of the Church was extremely prominent until the time of Tertullian. Until then, it is mentioned as inseparable from the worship of the synaxis.

The first form of intercession is the intercession of the living and the needy.

With Cyprian of Cartage, we meet the memorial of Church members by name. He brings to us the mention of the martyr

on the day of their suffering. In this way, a saint's celebration calendar is formed. This is the first time the *Intercessio* appears. Cyprian also testifies to the mentioning of the bishop. The memory of the emperor in the Eucharist is first given to us by Ambrose. We can conclude that mentioning the bishop and emperor was common. From the time of Augustine, this practice has been established and was increasingly expanded. In the 8th century, the representation in the anaphoric prayer was fixed and divided into two parts – at the beginning and at the end of Anaphora.

At Ambrose, the synaxis and the Eucharist came together on Sunday, while in the time of Gregory the Great this practice was established. The worship of the Lord's Supper has slowly disappeared as a liturgical form. It is certain that one of the sources of intercession in the Eucharist is the worship of the Lord's Supper, whose main character was intercessive.

With Gregory, Litany appears as a prayer form of the Church. The merging of the Eucharistic sacrifice and synaxis slowly, more and more, caused the dismissing of catechumen and faithful, as well as intercession, from synaxis. The liturgy contains the remains of Litany. Since this form was very briefly kept in the Roman Liturgy, and the intercession from the beginning part disappeared, the shortened form of this prayer form remained as a witness of practice of intercession in the early part of the Liturgy.

Intercessio is not a natural integral part of the Eucharistic prayer. It seems as if it breaks the unity of the offering and its grateful character. The liturgy seems to have become self-sufficient, and the mediating and advocacy role of the Church seems to have been forgotten.

The Eucharist gradually became the place of the self-meaningful *Intercession*. Once a crown, which with its icono-eschatological character pointed to fulfilment and giving meaning to all other worships, and thus to synaxis and the Lord's Supper, now fully took over their prayer form and incorporated it into itself. In this way, on one hand, it became self-sufficient, while, on the other hand, it explicitly pointed to the fulfilment of the sense of intercession, precisely in it. *Intercessio* remained the only witness of this role of the Church. Its place, in an anaphora, shows the sense of representation in the Communion, which was earlier and practically demonstrated.

Key words: *Intercessio*, Roman Liturgy, synaxis, Lord's supper, litany.

RÉTROSPECTIVE DES TENTATIVES CONTEMPORAINES DE RESTAURATION DE LA LITURGIE GALLICANE: L'HISTOIRE DE LA LITURGIE GALLICANE ET SA RECONSTRUCTION

Aleksandar Resimić*
Diocèse d'Autriche et de Suisse,
Genève

Résumé: L'intérêt pour les particularités des liturgies latines non romaines, notamment celle qui était pratiquée en Gaule avant la réforme carolingienne a suscité la restauration en quelque sorte de la liturgie gallicane par certains passionnés de l'histoire et de la liturgie de cette époque. Parmi eux se trouvait un certain Euphrasije Kovalevsky, prêtre devenu évêque, qui au sein de l'ECOF a restauré et ensuite réintroduit cette liturgie. Cette liturgie restaurée a été remise en question à de nombreuses reprises à cause de la manière dont elle a été restaurée. Aujourd'hui on peut s'interroger sur l'utilité d'un tel projet, qu'est la restauration de la liturgie gallicane, car en Occident d'autres types liturgiques se sont développés caractéristiques pour cette région et pour l'Occident. Sans prendre parti concernant la méthode de cette restauration, ce travail a pour but d'exposer l'histoire de la liturgie gallicane selon les sources disponibles aujourd'hui et voir dans quel but une liturgie est supprimée, remplacée ou même restaurée et quelle autorité le permet.

Mots clés: Liturgie gallicane, ECOF, paroisses francophones, E. Kovalevsky.

A partir de la fin du XVII^e siècle, de nombreux liturgistes commencent à éditer des manuscrits gallicans et hispaniques. Ceci a éveillé l'intérêt de certains pour les particularités des liturgies latines non

* acaresimic@hotmail.com.

romaines, notamment celle qui était pratiquée en Gaule avant la réforme carolingienne (Smyth 2003: 9). Parmi eux se trouvait des prêtres catholiques comme René-François Guettée qui a par passion restauré en quelque sorte la liturgie gallicane. Converti à l'orthodoxie il célébra¹ cette liturgie gallicane restaurée en 1929 mais elle a été vite abandonnée (Ресимих 2019: 84–86). La deuxième restauration connue a été faite par le prêtre Eugraph Kovalevsky, devenu ensuite évêque Jean de Saint Denis de l'ECOF. Cette liturgie a été remise en question à de nombreuses reprises tant pour sa méthode (Kovalevsky 2019: 151–153) que pour le mélange arbitraire des prières (*Rapport du Saint Synode* 2004). Aujourd'hui les travaux de Smyth et Gamber ont fait des progrès en éclaircissant la structure de la liturgie gallicane. Mais la question de la restauration de cette liturgie reste ouverte car nous ne disposons toujours pas d'assez de documents ou de manuscrits avec lesquels cette restauration pourrait être faite. Dans ce travail je n'ai pas l'intention d'entrer en polémique lorsqu'il s'agit de critiquer ou de défendre la méthode ou les positions des restaurateurs modernes de la liturgie gallicane tel que Kovalevsky. Le but de ce travail est d'exposer l'histoire de la liturgie gallicane et de voir dans quels buts une liturgie est supprimée, remplacée ou même restaurée et quelle autorité le permet.

Histoire de la liturgie gallicane

La liturgie dite gallicane fait l'objet de nombreuses incertitudes liées à son origine et à son développement car nous ne possédons pas suffisamment de sources et de documents à propos de la liturgie gallicane de cette période (Thibaut 1929: 101–102). En même temps, la liturgie gallicane n'était pas identique et uniforme dans toute la Gaule et son rite varie selon le lieu où il était pratiqué et selon l'époque (King 1961: 107). Malgré cela, on peut voir des éléments communs de ces rites, qui étaient présents dans la Gaule entre le IV^{ème} et le VIII^{ème} siècle. La liturgie gallicane «*présente, dans son harmonieuse unité, une ordonnance particulière et tout un ensemble d'éléments rituels empruntés aux liturgies orientales*» (Thibaut 1929: 99). Il ne faut pas confondre la liturgie gallicane avec d'autres variantes liturgiques qui portent le même nom, telles que: la liturgie romaine transformée par l'école carolingienne, la liturgie franco-romaine présente en Espagne vers le XI^{ème} siècle ou la liturgie

¹ Avec bénédiction de métropolite Euloge de l'Église russe Hors-frontières.

qui date du XVIII^{ème} siècle, introduite et transformée par plusieurs évêques français, suite à leur opposition au Concile de Trente.

La seule liturgie dont nous allons traiter ici est la liturgie utilisée et célébrée en Gaule jusqu'au IX^{ème} siècle. C'est en effet cette liturgie qui a servi de base aux frères Kovalevsky pour restaurer, selon eux, l'ancien rite de Gaule (Kovalevsky 1998: 5–6). Bien que son origine soit incertaine, on doit admettre que le rite gallican était en usage dès le V^{ème} siècle sur le territoire du Nord de l'Italie et de la Gaule. Ce rite, présent sur ces territoires, était plus ou moins célébré de manière homogène, ce qui laisse supposer une origine commune (King 1961: 106). Aujourd'hui, trois théories principales existent sur l'origine de cette liturgie gallicane (King 1961: 107).

Selon la **théorie d'origine éphésienne**, *«les instigateurs de la liturgie gallicane auraient été les évêques de Lyon, Pothin et Irénée, qui étaient eux-mêmes orientaux... mais il est manifestement impossible qu'un rite aussi bien établi que le rite gallican, avec son cérémonial minutieux, se soit constitué au II^{ème} ou III^{ème} siècle»* (King 1961: 108), car partout la liturgie de cette époque était en grande partie improvisée. De plus, Lyon était beaucoup plus liée à Rome qu'à Éphèse. Une théorie semblable, selon laquelle l'initiateur ou *le père* de la liturgie gallicane était Saint Jean Cassien au début du V^{ème} siècle, est plus probable. Cette liturgie a été ensuite enrichie et perfectionnée par les évêques d'Arles, au début du VI^{ème} siècle. Saint Jean Cassien s'est rendu à Bethléem, à Constantinople² et en Égypte et il connaissait bien les rites et les coutumes d'Orient (Thibaut 1929: 114). Cette théorie, bien qu'ingénieuse a été abandonnée, même par ses auteurs, à cause des origines de Saint Jean Cassien, qui n'était pas originaire d'Orient (King 1961: 110–111).

Selon la **théorie orientale**, qu'on surnomme aussi la **théorie milanaise**,³ il y avait des évêques grecs à Milan et plusieurs évêques ariens vivaient en Occident, comme il y avait inversement des évêques occidentaux en Orient. Puisque les pèlerinages en Orient était fréquents au IV^{ème} et au V^{ème} siècle, et étant donné que les Ostrogoths qui venaient d'Orient envahirent l'Italie, il ne faut pas s'étonner de retrouver des éléments *orientaux* dans la liturgie gallicane (King 1961: 111–113). Selon cette théorie, Milan était un centre spirituel et un centre d'influence entre Rome et la Gaule et l'évêque de Milan était une sorte de Patriarche de Gaule vers la fin du IV^{ème} siècle. Malheureusement pour cette théorie, la liturgie de Gaule existait déjà à cette période et il n'y

² Selon Thibaut il avait été ordonné diacre par Saint Jean Chrysostome.

³ Car ses promoteurs regardaient l'Orient à travers le Milan.

avait pas d'uniformité liturgique dans les églises de Gaule «*car les détails de la liturgie différaient de province à province*» (King 1961: 113), ce qui va à l'encontre de cette théorie.

La **théorie romaine** part de la position qu'il n'y pas de raison de douter qu'une différence importante existe entre la liturgie de Rome et la liturgie célébrée en Afrique du Nord vers la fin du IV^{ème} siècle. Bien sûr, il y avait certainement de petites improvisations mais d'une manière générale les liturgies étaient semblables comme c'était le cas pour les liturgies en Orient. Certaines théories supposent que des réformes liturgiques lancées par des papes à Rome soit n'ont pas eu d'influence sur la Gaule soit furent rejetées par les églises de Gaule. Pourtant, si une réforme liturgique d'une telle importance avait eu lieu à Rome, pourquoi n'y en a-t-il aucune trace dans l'histoire (King 1961: 115)?

Toutefois, si la liturgie gallicane a eu une origine romaine, ceci n'exclut pas son propre développement qui a sans doute existé jusqu'au VIII^{ème} siècle. La plus ancienne allusion sur une différence entre le rite de Gaule et la liturgie romaine on peut trouver vers la fin du IV^{ème} siècle dans la *Vie de Saint Martin* chez Sulpice Sévère (Sévère 1861: 85). On peut constater alors que la liturgie gallicane s'est développée à travers le temps et qu'elle était influencée par différents facteurs, d'où une différence entre les premières liturgies gallicanes et celles de la fin du V^{ème} ou VI^{ème} siècle. La chrétienté est arrivée en Gaule de l'Est, probablement de l'Asie Mineure et les premiers évêques de ces communautés parlaient grec. En même temps la Gaule avait des liens forts avec les centres de l'époque, tels que Rome ou encore avec l'Afrique du nord, leur influence sur la vie spirituelle de la Gaule était inévitable. Plus tard, l'influence sur la liturgie gallicane s'est faite aussi par des centres tels que Marseille et Arles. Les premières formes liturgiques ont été probablement composées par des prêtres de Marseille notamment «*par un prêtre de Marseille nommé Musaeus, et Cassien, fondateur du monastère Saint-Victor, résidait aussi dans cette ville*» (King 1961: 116). Ensuite ces formes ont été enrichies et développées dans le monastère de Saint Victor, fondé par Saint Jean Cassien qui a personnellement influencé la vie spirituelle de toute la Gaule et son rite gallican. Arles a aussi exercé une influence importante (Thibaut 1929: 12). Selon King c'est là sous l'influence de Césaire d'Arles qu'eut lieu la première réforme du rite gallican vers la fin du VI^{ème} siècle: «*C'est peut-être son influence qui permit à la liturgie romaine de se répandre dans la région, bien qu'il n'y ait pas eu de mouvement précis contre le rite gallican...*» (King 1961: 128–129).

Dès le début de la deuxième moitié du V^{ème} siècle, il existe des tendances vers l'uniformisation de la liturgie gallicane. Le concile de

Vannes⁴ qui s'est déroulé en 465 a fortement insisté sur l'unité liturgique dans le diocèse pour montrer une foi unique. Un grand nombre de conciles se sont tenus à Arles sous l'autorité de l'évêque Césaire (King 1961: 128) avec pour but l'unification liturgique. Même si, à cette époque, il n'existait pas de tendances contre la liturgie gallicane, cette trop grande diversité a ouvert la porte à la percée de la liturgie romaine et à son influence sur la liturgie gallicane. Probablement le dernier concile qui a traité de l'unification liturgique en Gaule fut celui d'Épaone en 517 car les conciles suivants n'ont traité qu'une certaine partie de la liturgie ce qui suppose que l'unification liturgique avait été déjà faite (King 1961: 133). On peut difficilement dire à quel moment la liturgie romaine a commencé à s'imposer en Gaule. On peut constater également, qu'au début, les évêques de Rome n'avaient pas l'intention de supprimer ou de remplacer la liturgie gallicane. La romanisation s'accélère au début du VII^{ème} siècle, quand les évêques d'Arles perdent la juridiction d'une partie de la Gaule et de ce fait ne représentent plus l'autorité pour toute la région (Thibaut 1929: 82). En même temps, suite à de nombreuses influences, différents textes et formules se mélangent avec les éléments locaux et la situation au niveau de la liturgie devient en quelque sorte anarchique. A partir de 750, sous l'influence des monastères bénédictins, la liturgie romaine commence à prendre le pas sur la liturgie gallicane. En 754, le pape Etienne II sacre Pépin le Bref à l'abbaye de Saint Denis. La présence du pape a certainement encouragé l'introduction de la liturgie romaine et les chants traditionnels de Gaule ont été très vite remplacé par ceux de Rome. Le successeur du pape Etienne II, le pape Paul I, a envoyé au roi Pépin les livres liturgiques de Rome très vite multipliés et distribués sur toute la Gaule. Les documents du concile de Francfort⁵ attestent que toutes les églises ont adopté le rite romain pendant le règne de Pépin le bref. En 774, à Pâques, le pape Adrien suggère à Charlemagne de continuer le travail de son père et d'étendre le rite romain dans son royaume. Charlemagne demande au pape Adrien de lui envoyer un sacramentaire romain authentique. Ce dernier lui envoya en 785 le livre liturgique romain, plus connu sous le nom *Hadrianum*. Même si le rite gallican n'a pas disparu partout et d'un seul coup, peu de temps après il ne sera plus qu'un souvenir (King 1961: 135–144).

Les documents qui nous sont parvenus sur la liturgie gallicane et son déroulement sont très rares (Thibaut 1929: 101–102). Et ceux qui nous

⁴ Bretagne.

⁵ 794.

sont parvenus sont très endommagés et déjà modifiés par l'influence liturgique romaine car les plus anciens datent de la période Mérovingienne. En ce qui concerne l'essor de la liturgie gallicane à ses débuts, il n'existe pratiquement aucune information. On peut juste constater les différentes influences qui sont présentes mais on ne sait toujours pas comment la liturgie gallicane est arrivée en Gaule. Pendant la réforme carolingienne elle disparaît d'où le manque d'informations sur elle.

La reconstruction récente

La reconstruction récente de la liturgie gallicane faite par les frères Kovalevsky (Kovalevsky 1998: 9–84), entreprise dans la première moitié du XX^e siècle par l'Église catholique orthodoxe de France,⁶ était faite sur la base des lettres de pseudo-Germain de Paris (Kovalevsky 1984:10) et d'un mélange d'autres types liturgiques. La structure de cette reconstruction a fait l'objet de critiques de plusieurs commissions de l'Église orthodoxe qui ont étudié leur authenticité dans le passé. La dernière était celle du professeur Nenad Milošević (*Rapport du Saint Synode* 2004), membre de la commission de l'Église serbe. Selon lui, bien que cette reconstruction porte des éléments authentiques tels que sa structure, qui en général correspond aux anciennes liturgies gallicanes, la pratique des trois lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament, les hymnes anciennes et les homélies après la lecture, mais elle contient aussi des éléments de pratiques postérieures, tels que le Symbole de foi qu'on ne prononçait pas jusqu'aux réformes carolingiennes. Certaines prières et le dialogue au début de la liturgie sont authentiques, ainsi que la fraction qui est faite avant le Notre Père, mais malheureusement d'autres prières qui se trouvent dans la liturgie du dimanche de cette liturgie, n'existent dans aucun recueil gallican existant. *«A la différence de structure, pour laquelle on peut penser à première vue qu'elle soit authentique, c'est-à-dire, à la différence de la forme, l'essence, à savoir le contenu de la liturgie renouvelée, représente une compilation arbitraire. Tout, sauf les prières citées plus haut, a été repris à d'autres types liturgiques»* (*Rapport du Saint Synode* 2004). Selon le professeur Milosevic, la majorité des prières ont été empruntées à la liturgie de Saint Jean Chrysostome, à la liturgie de Saint Basile le Grand et à la liturgie romaine. En même temps, le rite gallican ne peut être traduit par aucune forme liturgique, car les liturgies en Gaule différaient de façon significative selon l'endroit

⁶ ECOF.

et le temps. Pour conclure, bien que différentes prières aient pu être sauvegardées, il semble impossible de reconstruire cette liturgie, car ces prières sauvegardées ne sont que des segments d'un grand nombre de liturgies différentes et non pas des éléments d'une liturgie unique. Il n'y a aucune source complète qui témoignerait comme exemple sur lequel on pourrait éventuellement faire une reconstruction.

En théorie, et selon les partisans d'ECOF⁷ et certains orthodoxes occidentaux, la liturgie gallicane pourrait être un lien possible entre la tradition orthodoxe ou Orientale et la tradition Occidentale (Kovalevsky 1984: 24–34). L'idée de ses partisans est, que par le biais de cette liturgie et par eux-mêmes, qui représentent des occidentaux orthodoxes, il est possible de rapprocher les deux Églises⁸ qui se sont tant éloignées après le grand schisme de l'an 1054. Puisque la liturgie de Gaule est une liturgie universelle issue de la tradition occidentale mais qui a des origines orientales (Thibaut 1929: 99), elle pourrait être un lien par excellence. Cependant ils ignorent que la liturgie a un caractère universel qui dépasse le concept géographique. Car même si certains rites ont leurs particularités locales, leur essence a un caractère universel. La liturgie et l'Église locale doivent exprimer le caractère universel et Apostolique (Bria 1981: 329–333). La même chose vaut pour les deux grandes Églises⁹ qui sont universelles et ne sont pas enfermées ou encadrées par le temps et l'espace. Par leur vocation, elles dépassent le temps et l'espace, même si on a l'habitude de les appeler Église Orientale ou Église orthodoxe et l'Église Occidentale ou Église catholique. Elles sont toutes les deux universelles et leur territoire s'étend sur tout l'univers. Les deux sont aussi catholiques et orthodoxes en même temps, si on comprend bien le sens des termes comme orthodoxe et catholique (Zizioulas 2001: 109–110). En tout cas les deux Églises, dans leurs riches traditions, ont beaucoup d'autres rites liturgiques qui sont plus ou moins connus et qui ne sont pas forcément en opposition avec l'actuelle tradition liturgique.

Malgré tout, si on voulait pour quelque raison, à un moment donné, instaurer ou plutôt réintroduire une autre liturgie que celles célébrées aujourd'hui, on devrait examiner quelles sont les possibilités de réaliser un tel projet. On serait sans doute confronté à différents problèmes.

Par Qui? La première question qui se pose automatiquement devant nous est la suivante: Est-ce qu'on a le droit de faire cela et si oui par

⁷ Église catholique orthodoxe de France.

⁸ Église catholique de Rome et Église orthodoxe.

⁹ *Ibid.*

quelle autorité? On peut être des liturgistes ou des historiens passionnés par la liturgie, mais une équipe de liturgistes, ou d'historiens, ou encore des fidèles qui sont pour de quelconques raisons liés à une certaine tradition, n'a pas du tout le même statut ni le même poids qu'un évêque, synode ou concile. Les historiens et les liturgistes peuvent discuter de l'authenticité historique d'un élément ou de la liturgie mais la décision finale vis-à-vis de ces questions appartient à l'instance ou à l'autorité qui a le droit institutionnel sur la liturgie (Zizioulas 2001: 222–227) c'est-à-dire à l'évêque (*Les Constitutions Apostoliques* 1985: 311–313) en premier lieu: «*De même donc que le Seigneur n'a rien fait, ni par lui-même, ni par ses apôtres, sans son Père, avec qui il est un, ainsi vous non plus ne faites rien sans l'évêque...*» (*Épître aux magnésiens* 1969: 85). La liturgie interrompue depuis des siècles et dont on ne possède pas les manuels de déroulement, ne peut être réintroduite seulement que par les pouvoirs ecclésiastiques qui ont le droit d'exercer leur pouvoir sur cette question liée à la liturgie.

Pourquoi? L'argument le plus souvent utilisé par des partisans de la liturgie gallicane est que leur tradition a été forcée et reformée à un moment donné par l'influence romaine (King 1961: 135–144), ce qui n'est pas faux en soi. Pour répondre à cette question il ne faut pas oublier que la liturgie a aussi évolué au fil des siècles et que la réforme ou le renouveau liturgique sont un processus qui ne peut être fait que par l'instance ou l'autorité qui a le droit sur la liturgie, ce qui a été d'ailleurs le cas avec la réforme de Charlemagne. Il faut se rappeler aussi que cette réforme a été faite avec l'aide de Charlemagne et non pas par Charlemagne, car l'initiative ainsi que les livres liturgiques venaient de l'autorité qui a le droit sur la liturgie. D'une manière générale, la liturgie a aussi connu des réformes, et même des réformes non spontanées mais tant que ces réformes ont été instaurées par des autorités compétentes et qu'elles ont été acceptées par l'Église universelle, cet argument ne peut pas être plausible.

En Occident

En Occident, l'Église catholique a connu récemment un concile (*Sacrosanctum concilium* 1966), dont un traité portait justement sur des questions liturgiques. Déjà dans le préambule de cette *Constitution sur la sainte liturgie*, on trouve la réponse vis-à-vis de l'autorité ou l'instance qui a le pouvoir sur la liturgie: «*Puisque le saint Concile se propose de faire*

progresser la vie chrétienne de jour en jour.....il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie» (Sacrosanctum concilium 1966: § 1). On peut conclure que c'est l'Église qui a le pouvoir sur la liturgie (Lebrun 2007: 58–60) et qu'il lui revient le droit de supprimer ou d'instaurer un certain rite comme c'est le cas de la liturgie gallicane.

Par la suite le Concile établit les normes générales en vue de la restauration de la liturgie:

- – **Normes générales**, où est définie que: «*Le droit de régler l'organisation de la liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église; Il appartient au Siège apostolique et, selon les règles du droit, à l'évêque.*» (Sacrosanctum concilium 1966: § 22). Elle peut être aussi donnée, dans les limites fixées, aux diverses assemblées d'évêques légitimement constituées sur un territoire, ce qui montre encore une fois le caractère épiscopal, très présent dans nos deux Églises¹⁰ quand il s'agit notamment des questions liturgiques. Cette autorité est la seule (Lebrun 2007: 59–60) qui peut prendre des décisions envers la restauration de la liturgie et: «*absolument personne d'autre, même un prêtre, ne peut, de son propre chef, ajouter, enlever ou changer quoi que ce soit dans la liturgie*» (Sacrosanctum concilium 1966: § 22). Par la suite la constitution n'exclut pas les innovations ou le changement, si besoin de l'Église l'exige (Metzger 2010: 280–281). En continuant, le concile déclare que les livres liturgiques existants seront révisés en faisant appel à des experts et en consultant des évêques. L'avis des experts est nécessaire et bienvenu mais les décisions seront prises par les évêques et les conciles. Il faut noter aussi que les livres liturgiques ont une importance particulière dans l'Église catholique (Lebrun 2007: 55–63).
- – **Normes tirées du caractère de la liturgie en tant qu'action hiérarchique et communautaire**; Dans cette partie, la constitution insiste sur la catholicité de l'Église réunie autour de l'autorité épiscopale. Elle nous rappelle le sens du mot grec λειτουργία, qui étymologiquement ne comporte pas le caractère privé et confirme la tradition liturgique qui est ancrée dans la pensée des Pères de l'Église: «*Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est «le*

¹⁰ Église catholique et Église orthodoxe.

sacrement de l'unité», c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques» (Sacrosanctum concilium 1966: § 26). Cette accentuation de la catholicité est très importante pour la bonne compréhension de notre problème sur la liturgie gallicane car elle nous confirme de nouveau que la liturgie n'est pas juste un rite parmi d'autres qui comportent leurs spécificités culturelles et folkloriques mais qu'il s'agit d'une liturgie universelle, qui réunit l'Église entière et qui appartient au Corps tout entier de l'Église.

Comme on vient de le voir, il est nécessaire pour établir ou restaurer un rite liturgique, d'avoir l'approbation de l'autorité ecclésiale, ce qui était le cas avec *Hadrianum*.

En Orient

Il est vrai qu'en Orient l'autorité concernant la liturgie et les règles qui la définissent peuvent paraître assez floues par rapport à celles d'Occident. Toutefois, elles ont leurs propres logiques et leurs propres règles ancrées dans la tradition de l'Église. Pour l'Église orthodoxe, la liturgie forme avec l'Écriture Sainte le droit canon et la tradition de l'Église. La liturgie est l'expression de la plénitude de l'orthodoxie, elle est la synthèse de la foi et de la théologie inspirée par les saints Pères de l'Église universelle et des conciles œcuméniques. L'un des principes orthodoxes en ce qui concerne la liturgie se trouve dans la position liturgique fondamentale de Saint Irénée de Lyon: «*Pour nous, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser*» (A.H. IV, 18, 5), qui est exprimé par les Occidentaux en latin par le proverbe *lex orandi – lex credendi*, et inversement. Très souvent quand on évoque les questions de la liturgie orthodoxe, on a l'habitude d'associer la liturgie orthodoxe à la liturgie byzantine, oubliant au passage que la liturgie orthodoxe n'est pas byzantine, même si elle a été enrichie dans la période byzantine. Dans son sens le plus profond elle est universelle (Schmemmann 1985: 153). Son enrichissement est dû à l'activité liturgique et théologique des saints pères de l'Église universelle. Il faut noter ici qu'un grand nombre de ces pères n'étaient pas byzantins et entre autres les pères Cappadociens n'étaient pas byzantins non plus. Encore une fois il faut souligner que la liturgie, ainsi que les deux Églises, orthodoxe et romaine, ne sont pas des concepts limités géographiquement (Bria 1981: 330). D'où l'incompréhension de certains

qui pensent que l'orthodoxie est une spécificité de l'Orient. En même temps, pour distinguer plusieurs types liturgiques qui comportent des éléments historiques liés à un certain endroit, on a l'habitude de les nommer par leur appartenance territoriale. D'où plusieurs types liturgiques tel que byzantins, syriaque, alexandrin, romain...

Dans son évolution la liturgie a connu deux grandes étapes différentes qui ont marqué la manière de célébrer. La première était l'époque de la créativité et de l'improvisation où il n'y avait pas de livres liturgiques et cette époque a duré à peu près jusqu'au IV^e siècle. C'était l'époque où la plus grande partie de la liturgie était improvisée par l'évêque, à part l'anaphore dont on a un témoignage d'une forme fixée déjà chez le saint apôtre Paul: *«Pour moi en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis: le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce...»* (1 Co. 11,23). La deuxième grande époque est l'époque des livres liturgiques et elle dure jusqu'à nos jours. La période la plus importante pour cette deuxième époque, en ce qui concerne l'essor de la liturgie et des livres liturgiques, était la période située entre le IV^e et le IX^e siècle (Getcha 2007: 67–75). Avec le temps, il y a eu des usages et des textes liturgiques qui se sont imposés par la grande autorité des auteurs. Dans cette même période, des centres, tels que Constantinople, Rome, Alexandrie... attirent des foules du monde entier et par eux les différentes traditions et coutumes liturgiques. Ces villes deviennent aussi des centres liturgiques qui à leur tour influencent les différentes parties du monde. C'est aussi le cas de la tradition liturgique de Constantinople qui s'était imposée dans toute l'Église orthodoxe (Getcha 2007: 67–75). Partout dans le monde, dans d'autres centres liturgiques, on peut observer le phénomène similaire où un rite s'impose au profit de l'autre.¹¹ Certains types liturgiques ont pourtant été sauvegardés jusqu'à nos jours ou n'ont pas été influencés par ces grandes centres mais, en général, il s'agit d'exceptions. Autour du VIII^e – IX^e siècle, la formation de la structure liturgique qu'on connaît aujourd'hui était plus ou moins achevée. Malgré nos suppositions de ce que la formation de la liturgie dans le monde orthodoxe était terminée à cette époque, il faut prendre en considération le fait que la liturgie est une expression de la tradition vivante et qu'elle n'est pas enfermée dans le temps passé. La liturgie, même dans les périodes tardives ou aujourd'hui, est supposée être encore sous l'autorité de l'évêque qui pourrait exercer son pouvoir sur elle. Le cas le plus évident est celui de saint Siméon, l'archevêque de Thessalonique, qui a vécu au XV^e siècle

¹¹ On peut voir cela aussi sur le cas de la liturgie gallicane.

(Getcha 2007: 77–78). Cette initiative qui peut nous sembler un peu étonnante aujourd'hui, montre bien qu'à une époque même plus tardive, c'est l'évêque qui a autorité sur la liturgie.

Conclusion

Aujourd'hui on peut se demander si la restauration de la liturgie gallicane est nécessaire, car en Occident d'autres types liturgiques se sont développés qui sont caractéristiques pour cette région et pour l'Occident. D'un autre côté le nombre des fidèles qui réclament la restauration de cette liturgie ne dépasse pas quelques centaines. D'où la question d'utilité de ce projet. Pour mieux comprendre ces questions, il faut d'abord distinguer et éloigner les influences culturelles et historiques de l'essence même de la liturgie. Si, à une certaine époque, en Gaule la liturgie gallicane faisait autorité et a pu exprimer la foi, ce n'est plus le cas aujourd'hui dans cette partie d'Occident, ni pour les catholiques romains ni pour les orthodoxes. Compris sous cet angle, il semble clair qu'on ne peut pas regarder la liturgie juste comme une sorte de tradition locale. De même, il est incompréhensible qu'un groupe de fidèles qui appartient à l'ECOF se déclare orthodoxe par la simple observation de coutumes et de traditions mais ne fait pas partie du Corps du Christ à travers une Église universelle.

* * *

Références bibliographiques

Sources

- Ignace d'Antioche (1969): «Épître aux magnésiens», en: *Lettres Martyre de Polycarpe* (1969), Sources chrétiennes, no 10, Paris: Edition Cerf.
- Irénee de Lyon (1984): *Contre les Hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris: Cerf.
- Les Constitution Apostoliques* (1985): Tome I, Sources chrétiennes, no. 320, Paris: Edition Cerf.
- Sacrosanctum concilium* (1966): Paris: Edition du Centurion.

Sévère, Sulpice (1861): *La vie de Saint Martin*, Tours: Edition Mame.

Références & littérature

- Bria, Ion (1981) «La mission des Églises locales dans l'Église universelle», en: Métropolite Damaskinos de Tranoupolis (éd.) (1981): *Église locale et Église universelle*, 1er séminaire théologique (10 mai – 3 juin 1980), Études théologiques 1, Genève – Chambésy: Éditions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique.
- Gamber, Klaus (2019): *L'antique Liturgie du rite des Gaules Icône de la Liturgie céleste*, Paris: Les éditions du Cerf.
- Getcha, Job (2007): «Le statut des livres liturgiques byzantins», en: Braga, Carlo; Pott, Thomas (ed.) (2007): *L'autorité de la liturgie : Conférences Saint-Serge, LIIIe Semaine d'Études liturgiques, Paris, 26–29 juin 2006*, Bibliotheca “Ephemerides liturgicae”. Subsidia num. 142, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni liturgiche, 65–80.
- King, Archdale (1961): *Liturgies anciennes*, Paris: Edition Mame.
- Kovalevsky, Eugraph (1998): *La divine liturgie selon Saint Germain de Paris*, Paris: Centre orthodoxe d'Édition et de Diffusion.
- Kovalevsky, Eugraph (2019): *La restauration de l'ancien rite de Gaules I*, Brissac: Les Éditions de Forgeville.
- Kovalevsky, Eugraph (2019): *La restauration de l'ancien rite de Gaules II*, Brissac: Les Éditions de Forgeville.
- Kovalevsky, Maxime (1984): *Retrouver la source oubliée*, Paris: Edition Présence orthodoxe.
- Lebrun, Dominique (2007): «L'autorité du livre liturgique dans l'Église catholique romaine au seuil du troisième millénaire», en: Braga, Carlo; Pott, Thomas (ed.) (2007): *L'autorité de la liturgie : Conférences Saint-Serge, LIIIe Semaine d'Études liturgiques, Paris, 26–29 juin 2006*, Bibliotheca “Ephemerides liturgicae”. Subsidia num. 142, Roma: Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni liturgiche, 55–63.
- Metzger, Marcel (2010): «*Ité Missa est*. Une encyclique de l'an 2363. Comment l'Eucharistie doit-elle être prolongée? Notes critiques sur les dévotions eucharistiques», en: Lossky, André; Sodi, Manlio (ed.) (2010): *Rites de communion : Conférences Saint-Serge, LVe Semaine d'études liturgiques: Paris, 23–26 juin 2008*, Monumenta studia instrumenta liturgica 59, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 275–302.
- Schmemmann, Alexandre (1985): *L'eucharistie sacrement du royaume*, Paris: Edition O.E.I.L. / YMCA-Press.

- Smyth, Matthieu (2003): *La liturgie oubliée*, Paris: Les éditions du Cerf.
Smyth, Matthieu (2007): *Ante altaria*, Paris: Les éditions du Cerf.
Thibaut, Jean-Baptiste (1929): *L'ancienne liturgie gallicane*, Paris: Edition Maison de la bonne presse.
Zizioulas, John (2001): *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
Ресимић, Александар (2019): „Осврт на неке савремене покушаје рестаурације галиканске Литургије: историја ЕКОФ-а“, *Теолошки погледи* LII (1/2019), Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ, 83–98.

Sources d'archives

Archives du Saint-Synode des Évêques de l'Église orthodoxe Serbe, Belgrade

Rapport du Saint Synode (2004) = *Извештај комисије Светом Архијерејском Синоду* (Син. Бр. 1974/зап. 1436, од 20. октобра 2004) (2004) (en serbe).

Примљено: 1. 7. 2019.
Исправљено: 31. 7. 2019.
Одобрено: 1. 8. 2019.

ОСВРТ НА НЕКЕ САВРЕМЕНЕ ПОКУШАЈЕ РЕСТАУРАЦИЈЕ ГАЛИКАНСКЕ ЛИТУРГИЈЕ: ИСТОРИЈА ГАЛИКАНСКЕ ЛИТУРГИЈЕ И ЊЕНА РЕКОНСТРУКЦИЈА

Александар Ресимић

Епархија аустријско-швајцарска,
Женева

Апстракт: Интересовање за посебности латинске не-романске литургије, нарочито оне која је била у употреби у Галији пре каролиншке реформе, подстакло је неку врсту реституције галиканске литургије од стране појединих љубитеља историје и бојаслужења тога времена. Међу њима се налазио и извесни Еуџен Ковалевски, свештеник који је постао епископ, и који је у склопу ЕКОФ-а реконструисао и наново увео у употребу ову литургију. Та реконструисана литургија је у више наврата довођена у питање због начина на који је реконструисана. Данас можемо да се запитамо која је сврха једног таквог пројекта, као што је реституција галиканске литургије, јер су се Западу развили други литургијски типови који су карактеристични за то поднебље и за Запад. Без пристрастног односа по питању начина ове реституције, овај рад има за циљ да изложи историју галиканске литургије на основу постојећих извора данас и да укаже у коју сврху и од стране којих ауторитета може једна литургија да се уклони из употребе или поново uvede у употребу.

Кључне речи: Галиканска Литургија, ЕКОФ, франкофоне православне парохије, Е. Ковалевски.

SOME CONTEMPORARY ATTEMPTS TO RESTORE THE GALRICAN LITURGY: THE HISTORY OF THE GALRICAN LITURGY AND ITS RECONSTRUCTION — A REVIEW —

Aleksandar Resimić

Diocese of Austria and Switzerland,
Geneva

Summary: *The interest in the particularities of the non-Roman Latin liturgies, especially the one practiced in Gaul before the Carolingian reform, had led to the restoration of the Gallican Liturgy by certain history and liturgy enthusiasts of this period. Eugraph Kovalevsky, a priest who became a bishop, was among them, he restored and then reintroduced this Liturgy in the ECOF. This restored Liturgy had been questioned many times because of the way it has been restored. A question could be asked about the usefulness of such a project, a restoration of the Gallican Liturgy, because other liturgical types had been developed in the West, typical for this region. Without taking sides regarding the method of this restoration, this work aims to expound the history of the Gallican Liturgy according to the sources available today, and also to point at the authority which could remove and reintroduce a certain Liturgy and at the purpose of doing so.*

Key words: *Gallican liturgy, ECOF, Francophone parishes, E. Kovalevsky.*

ПРЕПОДОВНИ ГРИГОРИЈЕ ВОЈЛОВИЧКИ СИНАИТ

Лазар Љубић*
Епархија шимочка,
Зајечар

Апстракт: Овај текст је агиолошке природе и огледа се у потреби за расветљавањем Григоријеве свештачке личности и ошклањањем постојећих сумњи, а све у контексту његовој црквеној прослављања као светити. Полазећи од оскудних и недоречених историјских извора и чињеница, које тим пре не могу бити валидне, пристићемо археолошком и антрополошком светлу сагледавања ове теме што ће се показати веома битним. Доносимо и делове прикуљених текстова који су релевантни за ову тему. Значај рада је у томе што даје одговор на више питања постављено питање: ко је Свети Григорије Синаит чије су мошти у Војловици, тј. да ли је идентичан са Григоријем Синаитом чије су мошти у Горњаци? Ово је мултидисциплинарни рад и помаже да буде обновљено бојослужбено прослављање Божјег угодника Григорија које подразумева агиографски, иконографски и химнографски елементи.

Кључне речи: Св. Григорије Синаит, мошти, Војловица, археологија, антропологија, Св. Григорије Горњаци.

1. Увод

Манастир Војловица налази се надомак Панчева у Банату. Ова светиња је чувена као један од најзначајнијих верских, националних и културних споменика на овим просторима. Икона Мајке Божје и кивот светог подвижника од давнина сабирају Цркву Божју на

* lazarljubic98@gmail.com.

овом месту. По старом предању, у манастирској цркви је био гроб једног Синаита, настављача исихастичког монашког подвига из 14. и 15. века, по имену Григорија. Његов култ, заједно са архитектонском основом манастирске цркве у традиционалном рашком стилу и откривеним остацима фреско-сликарства позне византијске уметности, сврставају манастир Војловицу у једну од ретких сакралних знаменитости у северним крајевима наше земље. Од проналаска святих моштију протекло је много година и питање чије нам је мошти Господ даровао дуго је чекало своје разрешење. Многе појединости се неће сазнати јер их је дуга и бурна прошлост заувек однела у заборав. Од суштинске је важности установити да ли пронађене мошти припадају подвижнику кога манастирско предање памти и да ли се он може поистоветити са неким већ познатим подвижником под тим именом. Зато, оно што се сазна о светоме, мора се трезвено расудити и потом препознати као довољно или не, тек толико ради обнављања заборављеног култа древног богоугодника.

2. Настанак манастира Војловице у контексту предања о Синаиту

Историјски извори како о настанку манастира тако и о преподобном Григорију не пружају много информација. О настанку и историји манастира је написан приличан број текстова. У њима се износи више предања о томе како је основан најстарији банатски манастир после Месића. Веома је могуће да ово питање стоји у непосредној вези са преподобним Григоријем Војловичким, иако је настанак манастира доведен у везу са личношћу овог подвижника само у студији „Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века“ јеромонаха др Амфилохија Радовића из 1981. године (Радовић 2010: 218). Иако је на ово питање веома тешко одговорити поуздано, одговор би доста казао и о приликама настанка манастира и о светом тиховатељу.

Једна од легенди говори да је манастир Војловицу основао Св. деспот Стефан Лазаревић 1383. године. На историјску немогућност овакве легенде први је указао протојереј Димитрије Руварац 1887. године. Наиме, он износи три разлога, које ће усвојити и каснији истраживачи: 1) у то доба област северно од Дунава није била под српском управом, 2) деспот Стефан је тада имао само тринаест или четрнаест година и 3) у његовом житију се не спомиње градитељство Војловице (Руварац 1887: 1). Неприхватљива је и легенда о бици код Лебана, јер је погре-

шно датирана у 1393. годину. Познато је да се ова битка одиграла 1454. године и да је у њој настрадао Никола Скобаљић, вазал деспота Стефана. Ипак, легенда о вези са лебанским крајем у нешто другачијој верзији има веродостојне основаности. У лебанском крају и данас постоји село Велики Војловац са остацима древног манастира (суфикс *-вац* са значењем села потиче с краја 14. или почетка 15. века), а некада се звало и Војловица и Војловце. Настало је 1391. године исељавањем косметских Срба, било у Црну Гору, било преко Саве и Дунава, или пак у лебански крај. Познато је да су новооснована насеља добијала стара имена понета из завичаја. У првој половини 15. века, услед продирања турске војске, село се једним делом иселило у Панчево, тако да је веома могуће да је народ понео мобилијар свог манастира из завичаја, а новоподигнутом манастиру дао старо име. У свести панчевачких Војловчана постоји сећање о пореклу са Косова и Метохије (Миљковић 1999: 219–221). На ово предање се може надовезати једно друго, да су банатски манастир Војловицу основали монаси пребегли из јужне Србије, што је по јерођакону Георгију Малошевићу било у 15. веку, а по архимандриту Илариону Руварцу у 16. веку (Матић 1973: 154).

Војловички игуман Јоаникије Милковић у „Повести општежитељног манастира Војловице“ као време оснивања манастира наводи најпре 1383. годину, али надаље наводи искључиво 1405. годину. У инвентарима манастирским од 18. века па кроз цео 19. век провлачи се друга година. Милковић је 1383. годину нашао највероватније у инвентару из 1771. године и некритички је усвојио, мада је за то можда и имао разлога (Мошин 1938: 440–441). У време његове управе, у тадашњим политичким приликама аустријског царства, за опстанак манастира је било веома битно доказати његову древност, те је Милковић отуда прибегаво најстаријој години којом је располагао.

Година оснивања која се може наћи у старој манастирској документацији може имати историјску основаност. Деспот Стефан је 1405. године издао шест повеља разним манастирима, међу којима су и повеље Хиландару и Пантелејмону на Светој Гори али и Тисмани и Водици у Румунији. Претпоставља се да је деспотску повељу добио и манастир Војловица, али она није сачувана. Ковин је био насељен српским становништвом већ од 1402. године, а угарски владари почев од 1405. године додељују низ повластица српском становништву на овим просторима. Према др Војиславу Матићу, време настанка манастира треба тражити знатно пре 1437. године, од када се бележе чешћи упади Турака (Матић 1988: 6).

Археолошка истраживања, која су обављена у склопу архитектонско-конзерваторских радова на цркви манастира Војловице од

1981. до 1988. године, али и касније, од 1993. до 1995. у порти, показала су да је настанак манастира Војловице тешко датирати крајем 14. и почетком 15. века. Према резултатима археолошких ископавања, темељ цркве је укопан у културни слој 15. века. Архитектонска слика војвођанских манастира из 15. и почетка 16. века, према др Војиславу Матићу, свакако укључује и цркву манастира Војловице (Матић 1973: 167; Павловић 2006: 339).¹ Притом треба узети у обзир да најстарији писани извори о манастиру Војловици потичу из прве половине 16. века (1526, 1530. и 1542. године) (Миљковић 1999: 219).

Уколико је манастир заиста основао деспот Стефан Лазаревић 1405. године, предање о Војловичком Синаиту би било поткрепљено. Чак и да манастир није саграђен тада, него неколико деценија касније под ктиторством српских деспота, територијална припадност јужнобанатске области под српску средњовековну управу (Богдановић – Михаљчић 200: 248, 543; Ивић 1939)² довољан је разлог да оправдамо појаву Синаита северно од Дунава. Због ова два разлога говорити о Синаитима у Банату није искључено, иако је мало необично. Није мали број истраживача који настанак манастира везује за монахе који су услед турске најезде пребегли из јужне Србије (Малошевић 1936: 93). Ова претпоставка даје простора допуни да су ти монаси били Синаити. За ову тему је значајно да се увиди и могућност да су лебански Војловчани у збегу понели и мошти свог свеца или се збег чак дешавао за живота Светог Григорија. У том случају Григорије не би био ништа мање Војловички, мада би његов назив Војловички укључивао два истоимена топонима.

3. Историјски извори

Житије преподобног Григорија Војловичког Синаита нам је непознато. О многим светим, посебно подвижницима, знамо на основу кратких записа, помена, њихових манастира, икона и моштију. Многи исихастички подвижници у Србији немају састављено житије, па та-

¹ Археолошка истраживања у цркви су била условљена рестаураторско-конзерваторским радовима али и статичком нестабилношћу цркве. То је, свакако, утицало на резултате истраживања, због чега смо у обавези да према добијеним резултатима у одређеној мери будемо резервисани.

² Постоји и навод да је деспот Стефан крајем 1403. и почетком 1404. године доbio Београд и Мачву, а 1411. године делове Баната и Бачке у Угарској и, између осталих, Торонталску жупанију (Калић и др. 1982).

ко и овај. За неке од њих су везане легенде које казују о њиховом локалном култу, али то није случај са војловичким подвижником. Наша основна сазнања о овом свецу биће заснована на више веома кратких и једноличних историјских извора о збивањима са његовим моштима, док о његовом животу немамо никаквих историјских података.

Карактеристично је да се овај светац увек помиње као „Григорије Синаит“, што отежава његову идентификацију, будући да је Григорије било врло заступљено име у монашким круговима 14. века. То је засигурно тако због огромног ауторитета који су у то време уживала двојица великих исихаста: преподобни Григорије Синаит (назван Старији, управо због мноштва истоимених светаца) и светитељ Григорије Палама. У Србији су у 14. веку живела тројица монаха који су препознати као свети а носили су име Григорије. То су: Григорије Горњачки, Григорије Војловички и Григорије Куманички. Григорије Синаит у Војловици је био посредни или непосредни духовни следбеник Св. Григорија Старијег Синаита, подвижника из Парорије, у чију част је добио име (позната је појава да духовник новопостриженом монаху даје име свог духовног руководиоца). Можда је био и у духовној свези са Григоријем Горњачким или Ромилом Раваничким, непосредним ученицима Григорија Старијег, али на то директно не указују никакви извори (Радовић 2010: 218; Плећевић 2008: 127). У сваком случају, реч је о Григорију који је био један од Синаита и чије мошти почивају у манастиру Војловици.

Најстарији познати писани помен Војловичког Синаита је из 1771. године. У кратком опису манастира, који налазимо и код протојереја др Радослава Грујића (Грујић 1906: 31), каже се да у цркви „преподобног оца Григорија Синаита, са десне стране певнице, у гробу, мошти почивају“ (АСАНУК 1771). Одсуство ранијих извора није зачуђујуће зато што је и других записа везаних за Војловицу пре 18. века веома мало. С обзиром да се поменута светиња описује на почетку инвентара, док се опис цркве изоставља, др Бранислав Тодић ће закључити да се ради о великој светињи чији је култ знатно старији од 1771. године (Тодић 2011: 92). Поменути запис ће се наћи и у инвентару за 1775. годину (АМВ 1775). Војловички монах Атанасије, бежећи од страдања, 1739. године долази до Темишвара (Војновић 2015: 87). Са собом је понео манастирску ризницу, али се мошти у списку који је тада сачињен не спомињу (АСАНУК 1739). Претпоставља се да би монах понео тако велику драгоценост као што су мошти. Због чега то није учинио могло би се образложити тиме што су мошти и тада биле закопане у земљи, што је био прилично сигуран начин да се сачувају.

У инвентару из 1782. године налазимо детаљнији опис: „Са десне стране при певници је гроб светог оца Григорија Синаита. Одозго је плоча од камена, над плочом је кивот од дрвета, тестером урађен (изрезбарен), осликан и позлаћен. На њему су три иконе од дрвета: светих Архистратига, и светог Григорија Синаита и светог Симеона и Саве, српских просветитеља. „Сверху“ кивота (изнад кивота или чело кивота) је крст, на њему је изображено Распеће Христово и лоза од гвожђа, позлаћена трикијарама. Покривен је једним чаршафом од тафота „морастог“, а около обложен златном чипком с пантљикама“ (АМВ 1782а; 1782б). Познато је да се исте године у манастиру налазио и барјак са ликом Св. Григорија Синаита (АМВ 1782б), а наредних година су куповани нови прекривачи за гроб (АМВ 1783, 1785, 1786), због чега Тодић запажа да су се „монаси са највећом пажњом односили према својим светињама“ (Тодић 2011: 93). Године 1799. сазнајемо да је „са десне стране код певнице кивот преподобног прекрасно од ‘билтоара’ направљен, где и моштију почивају. Као иконостас и тронов, а исто је кивот позлаћен и осликан године 1797.“ Кивот је или у потпуности мењан, или само рестауриран 1797. године (АМВ 1799), зато што је сигурно био оштећен приликом паљења манастира 1788. године. Али пошто се издатак за ову потребу не спомиње у манастирским рачунима, вероватно је новац приложио неко са стране (Тодић 2011: 94).

Битно сведочанство о поштовању Св. Григорија Синаита у Војловици представља његова икона која датира из 1797. године. Налази се у јужној певници (вел. 100х33 цм) у реду престоних икона. Светац је представљен у пуном расту са сигнатуром: преподобни Григорије Синаит (Павловић 1965: 198). Сличан је и Григоријев лик у бакрорезу, дело познатог бакроресца Готфрида Прикснера, а прилог Георгија Обрадовића, штампан у Милковићевој „Повести“ 1801. године у Будиму.

Игуман војловички Јоаникије Милковић у „Повести општежитељнога манастира Војловице“ 1800. године је записао: „У манастиру овоме је и многоцелебна и чудотворна икона Пресвете Богородице;³ а унутра, са десне стране певнице, још и мошти преподобног оца Григорија Синајског у земљи почивају, те који му с вером приступају, и исцељења задобијају“ (Милковић 2002: 32). Назив „Синаити“ за означавање монаха који су дошли са Медитерана у Србију током 14. века није нарочито карактеристичан за период до 18. века. Ово је мо-

³ Током заточеништва у Војловици у периоду од 16. децембра 1942. до 14. септембра 1944. године Св. Николај Жички је написао молебни канон Војловичкој Словесници. Више о историји, опису и симболици садашње чудотворне иконе, али и претходних које су се налазиле у Војловици, види: Костић 2010 и Тодић 2011.

гуће један од старијих помена исихаста као Синаита и то у једној од првих монографија српских манастира. Узимајући у обзир оно што нам пружа Јоаникијева „Повест“, можемо констатовати више чињеница. Изгледа да помињање „преподобног оца Григорија Синајског“ подразумева да је светац познат, тј. аутор нема потребе да објашњава о коме је реч. Иако историја Војловице настаје око годину дана после закопавања моштију у земљу, аутор овај догађај не помиње. Он помиње Св. Григорија два пута. Последњи помен је на крају „Повести“, из кога се запажа да је ауторов однос према свецу био као према небеском покровитељу манастира Војловице. Тамо читамо: „опет се у име Светих бестелесних Архистратига Михаила и Гаврила, и Преподног оца Григорија Синајског, договорише са игуманом Никанором и братијом...“ (Миљковић 2002: 36). Игуман Јоаникије у „Повести“, настојећи да истакне древност манастира, његов настанак датира чак у 14. век. За њега, према др Владимиру Мошину, ни старина, ни ктиторство деспота Стефана нису подлегли сумњи, али је пресудна снага било монашко предање. Сасвим у духу барока, Милковић је важност свог манастира истакао и чудотворном иконом Богородице и спомињањем моштију Григорија Синаита (Мошин 1938: 437). Све ово, у макар малој мери, указује да је реч о Војловичком, а не од некуд пренетом Синаиту.

Трон и кивот Св. Григорија Синаита се спомиње 1803. године (АМВ 1803) да би од 1805. године одсуствовало помињање светога уопште (АМВ 1805, 1806, 1807, 1809, 1812, 1814). Од 1820. у инвентарима је присутан запис о „кивоту са светим моштима“ (АМВ 1822, 1824, 1825, 1828, 1829), а од 1833. године среће се спомињање кивота са моштима који је са десне стране иконостаса, а на њему је осликана плехана кутија. Описује се и друга манастирска светиња, украшена сребрним фигурама, икона Пресвете Богородице (АМВ 1830, 1833, 1836, 1838, 1839, 1842, 1843, 1845, 1850). Икона Св. Григорија Синаита са његовим моштима се спомиње 1870. године. Налази се између два крста сребром окована. Ту се наводе и две певнице са Христовим гробом са десне стране (АМВ 1870). Следећи инвентари, доста каснији, не садрже опис црквеног инвентара. То су пописи „народно-црквеног корениг иметка“ (АМВ 1897), па не постоји могућност да се прате даља збивања са моштима.

На првој корици „Апостола“ штампаног у Москви 1719. године стоји запис: „Овај Апостол је власништво општежитељног манастира Војловице. Манастирска обитељ чува мошти преподног оца нашег Григорија Синаита“. Коментаришући овај запис, Никола Влајић с правом запажа да је потребан опсежнији мултидисципли-

нарни приступ како би се коначно могло рећи чије мошти данас почивају у манастирској цркви. Он наводи да је запис из друге половине 18. века (Влајић 2011: 4), а др Леонтије Павловић да је из 19. века (Павловић 1965: 198).

Временом је култ Св. Григорија у Војловици, али и шире, био заборављен. О томе сведочи неколико записа из прве половине 20. века. Доситеј Ђорић, војловички синђел (1923–1926) (Вуковић–Бугарски 2018: 219), нашавши једну стару заборављену манастирску књигу, оставио је драгоцену белешку у „Панчевцу“ 1924. године: „Мене је зачудило откуда да ова „Повест“ доноси слику Григорија Синајског али сам читајући саму „Повест“ видео, да се мошти овога светитеља налазе у св. храму манастирском, бар према предавању које се сачувало, и да је зато у овој повести донесен лик овога свеца“ (Ђорић 1924: 2). Привременом заборава, како се види, није се отела ни Милковићева манастирска историја.

Бивши јерођакон Георгије Малошевић, који је живео у Епископији у Вршцу а административно припадао братству манастира Војловице од 1937. до 1946. године (Вуковић–Бугарски 2018: 168), у троделном тексту о Војловици из 1936. године један поднаслов посвећује моштима Св. Григорија Синаита у Војловици. Он извештава да су мошти однекуд донете, а гроб је „са десне стране иконостаса“. Малошевић затим наводи житије Св. Григорија Синаита (Старијег) из „Охридског пролога“ за 9. август. Није извесно да ли је Малошевић заиста мислио на Старијег Синаита или га је грешком заменио са Горњачким Синаитом. „Бежећи испред турске најезде, калуђери су увек узимали са собом најдрагоценије предмете... Они су и овом приликом понели са собом мошти Пр. Григорија Синаита и донели у манастир Војловицу, закопавши их у храму с десне стране иконостаса да их не би безверци изложили поругама... До данас мало њих знају да се у манастиру Војловици налазе мошти Пр. Григорија Синаита...“ (Малошевић 1936: 95–96).⁴ Овде сазнајемо да култ Св. Григорија није био распрострањен, али су му мошти почивале у храму под земљом.

Године 1950. налази се податак да су у Војловици „почивале мошти Григорија Синаита“ (Петковић 1950: 58), али и 1984. године скелет пронађен у цркви није доведен у везу са моштима Синаита. На основу наведених записа немогуће је отети се утиску да је у 20. веку култ преподобног Григорија Синаита у Војловици и шире био заборављен. Зато прећуткивање имена Св. Григорија у литератури о манастиру не треба да изненађује. Као могуће разлоге ове појаве истичу се

⁴ Слично пише и протојереј Милош Поповић (Поповић 1982: 9).

промена монашких братстава, али и измештање гроба из јужне певнице у централни део наоса (1м северно) без задржавања старих обележја свете гробнице, о чему се бити више речи касније.

У новије време неизвесност по питању тога коме припадају мошти начинио је случај са моштима једног мученика. У манастиру Св. архиђакона Стефана у Сланцима су се према старијем предању чувале мошти Св. мученика Стефана, сланачког ђака. „Кажу да су Турци погубили овђе калуђера, којег су за мошњице обесили о дрвету, и 30 ђака, од којијех се најстарији, по имену Стефан, посвети, које кад Турци чују, опет се поврате, али не нађу његово тијело, јер га Срби прије однесу у Аустрију у манастир Воиловицу, те тако Турци само покваре манастир. Потље некаквом калуђеру из Високијех Дечана, који се звао Мерки-Седек, присни се да оправља овај манастир, и он дође Карађорђију и Младену, те му допусте да купи милостињу за то, али он не учини ништа кажу“ (Богих 1866: 237–238). Јоаким Вујић у свом „Путешествију кроз Србију“, које је реализовао 1826. године, бележи да су у припрати са леве стране у гробу почивале мошти Св. архиђакона Стефана (Богих 1866: 238), које су биле дар деспота Ђурђа Бранковића. Неки сматрају да се Вујић у Сланцима поклатио само празном гробном месту Св. Стефана ђака, јер су његове мошти већ биле измештене, али га је помешао за Св. Стефаном архиђаконом, чије су мошти такође биле у манастиру (Протић 1972: 12). Међутим, на гробу Св. Стефана архиђакона су се чудесна исцељења дешавала дуго времена (Дукић 1972: 25).

Време преноса моштију Св. Стефана ђака у Војловицу тешко је одредити. Године 1739. сланачки монаси напуштају свој манастир и одлазе у Кувеждин, а драгоцене ствари поверавају гргетешким монасима (Медаковић 1972: 31–32). Како се мошти у инвентару том приликом сачињеном не спомињу, вероватно је да су тада и пренете у манастир Војловицу, али у њој нису остале дуго. Да ли су враћене у Сланце по повратку монаха око 1753. године, непознато је. За разлику од континуитивног помена Св. Григорија Синаита, у Војловици се ове мошти не помињу ни у једном познатом извору. Такође, приликом антрополошке анализе војловичких моштију нису установљени трагови који би указивали на мученичко страдање особе. Због тога би било претерано тврдити да мошти које почивају у Војловици припадају сланачком мученику. Таквом закључивању је био склон ипођакон Димитрије Плећевић. Он, дакле, пише: „У манастирској цркви у Војловици чува се кивот са нетрулежним моштима светитеља. Богослови и историчари углавном сматрају да мошти припадају манастирском подвижнику Григорију Синаиту. Међутим, много је ве-

роватније да мошти из Војловице припадају управо сланачком ђаку Стефану. У прилог овој чињеници иде и податак да су мошти преподобног Григорија почивале у Војловици у гробу, а не откривено, што сведочи запис из 1771. године“ (Плећевић 2008: 137, 171). Међутим, иако предање о преношењу моштију Св. Стефана ђака нажалост не прати ни један познати писани извор или предање у Војловици, то није довољно да се искључи историчност предања. Треба узети у обзир нарочиту близину ових двају манастира са две стране Дунава. Али, пошто је панчевачка област по продору непријатеља бивала прва на удару, ове мошти нису дуго остале у Војловици.

4. Археолошка истраживања

Значајан моменат у обнављању заборављеног култа Св. Григорија представља откривање његових моштију приликом археолошких истраживања у манастиру Војловици. Ископавања у цркви су обављена од 3. септембра до 4. октобра 1984. године у оквиру архитектонско-конзерваторских радова на цркви. Носилац пројекта је била Јединица заштите споменика културе при „Народном музеју Панчево“. Руководилац пројекта је био архитекта др Војислав Матић, координатор радова – историчар уметности Милана Веиновић, статичар – др Радомир Фолић, руководилац археолошких ископавања др Војислав Јовановић, а археолози су били Зорица Костић и Станимир Барачки.

Том приликом су 27. септембра 1984. године пронађене мошти Св. Григорија Синаита у централном делу цркве манастира Војловице, у гробници из 18. или 19. века јер је надгробна плоча од ружичастог мермера стајала у нивоу најмлађег пода (овај мермер је карактеристичан и за друге манастирске плоче и за Крст у центру Панчева из 1804. године, који су Немци уклонили 1941. године). На олтарском делу ове плоче представљен је крст у кругу. Испод ове представе је натпис на коме се помиње година 17__ и уопште је током времена отрвен. Особа је била сахрањена у опруженом положају, положена на леђа; руке су јој прекрштене на доњем делу трбуха, изнад карлице, десна преко леве.⁵ Пошто је приликом копања глава дислоцирана, не може се рећи какав јој је био првобитан положај,

⁵ На фотографијама из археолошке архиве је упадљиво то да је скелет лежао у анатомски исправном положају, са рукама савијеним у лактовима тако да се шаке преклапају, што је карактеристичан положај за упокојене монахе. Ово одаје утисак да скелет није измештан, али узимајући у обзир сазнања из инвентара и видљиву нагорелост костију, биће да је скелет анатомски веома добро сложен.

али се види да је почивала на правоугаоној, мало оштећеној опеци. Кости главе су биле веома трошне и са ребрима и ситним костима трупа најслабије очуване.⁶ Дужина скелета *in situ* је 1,80м. Покојник је вероватно био положен на даску, јер су поред скелета били уочљиви остаци беле боје. Пошто је трагова дрвета било и изнад костију, намеће се закључак да је и покривен даском. Да ли је био у питању дрвени сандук, не може се са сигурношћу утврдити, јер гвоздени клинови нису нађени, мада постоји могућност употребе дрвених клинова који су иструлели (Костић 1987: 21), што можда указује на то да су мошти биле положене у кивоту који је био раније у цркви. С обзиром да је гроб лоциран у средишњем делу наоса, испред царских двери, а пошто у гробу није било прилога, може се претпоставити да је припадао неком црквеном великодостојнику из монашких редова (Костић 1988: 21). То је био једини гроб пронађен у оквиру цркве (Костић 1987: 21). Из „Дневника археолошких истраживања у манастиру Војловици“ сазнајемо да су мошти пронађене на дубини од 1,68м. Очуваност скелета је била осредња (Костић– Барачки 1984). Мошти су извађене из гробног налаза и обрисане меком четком. Због оштећености скелета прање није било погодно. Због састава и влажности земљишта ребра и ситне кости трупа и главе су биле најтрошније (Милановић 1984). Пронађене мошти су сачуване у канцеларији Милане Веиновић у манастирској згради и нису узорковане, али су разврстане по кутијама и кесама (Јовановић–Костић 1984) и ради евентуалних остеолошких анализа, које по свему судећи нису обављене, пренете су у „Народни музеј Панчево“, да би манастиру Војловици биле враћене тек 1991. године (Брмболић 1991). Мошти су у време настојатеља Тимотеја Косановића (1993–1996), положене у кивот у манастирској цркви.

Запис на надгробној плочи је веома оштећен и нечитак. Игуман војловички Димитрије Лазих је назрео да на оштећеном запису јелинским писмом стоји „Никола Диамантис“. Такође, одгонетнуо је и 1783. годину коју је Ђорић, описујући надгробне споменике у манастиру, грешком навео као 1788. годину (Ђорић 1940: 384).⁷ Игуман Димитрије је поменути плочу упоредио са надгробним спомеником наспрам олтарске апсиде и нашао идентично име и годину. Диамантис је пореклом био Јелин или Цинцар. Био је епитроп (управник

⁶ Данас сачувани делови скелета су заправо сви изузев ових ситнијих и трошних костију, тако да би неко пробирање делова скелета, у контексту постојећих дилема Горњак–Војловица, било мало вероватно.

⁷ Узгред, треба споменути да Матић наводи гроб извесног Јелина Дијамандија Николајевића из 1747. године (Матић 1988: 9).

имања) манастира. По свему судећи, није био клирик те никако није могао бити почастиован сахрањивањем испред царских двери. Неизвесно је до када је ова плоча била изложена спољашњим климатским приликама, али по мери оштећености биће да је тек после дужег периода нашла своје место у цркви. Непознато је зашто је унета у цркву и њом прекривен гроб Св. Григорија Синаита, као и када је и зашто његов гроб премештен у средишњи део наоса.

Најприхватљивија претпоставка идентификације гробног налаза је да је гроб испред царских двери припадао некој угледнијој личности из реда монаха, можда неком војловичком игуману. Међу познатијим војловичким игуманима прво место заузима Јонаникије Милковић, обновитељ манастира, познати сликар и писац „Повести“ (Мошин 1938: 435–441). Познато је, затим, да је у време игумана Пајсија Милутиновића 1752. године саграђена „Пајсијева припрата“. У његово време се у Војловици упокојио хиландарски проигуман хаџи-Арсеније, о чему Зорица Костић пише: „Било би претерано тврдити да је у питању његов гроб, али је то ипак податак на коме се, бар на тренутак, зауставља мисао“ (Костић 1987: 2). Као највероватније се, међутим, чини да је овако почасно место испред олтару нашло тело личности за коју је везано оснивање манастира и која је имала светачки култ.

У јужној певници, испред трона Св. Григорија Синаита, где је био гроб свеца, археолози су на дубини од 0,25м од нивоа пода пронашли камену конструкцију димензија 1,67х0,93м која је у многостручној подсећала на покривач гроба. Није била од монолитног камена, већ од малих комада међусобно везаних малтером са додатком једне опеке. Камење је било у једном реду, просечне висине 0,14м (Милановић 1984). У слоју изнад ове конструкције и јужно од ње били су разбацани гвоздени клинови, фрагменти костију и стакла, трагови изгорелог дрвета и новац (и један мађарски новчић из 18. века). Испод камене конструкције и блока је копано 1,74м од нивоа најмлађег пода, али гробног налаза није било (Милановић 1984).

Време и повод измештања гробнице Св. Григорија Војловичког нису нам познати. Штавише, тако нешто тешко је објаснити. Као могућност се предлажу архитектонске промене услед велике обнове цркве које су се догодиле крајем 19. века.⁸ Евентуално би се навела чињеница да су монаси са драгоценостима 1848. године у револуцији напустили манастир и пребегли преко Дунава (Војновић 2015: 16),

⁸ Тада је уклоњена и купола да би нова била стављена тек у време велике обнове прошлог века (Матић 1988: 11).

али се кивот са моштима у манастиру спомиње у следећем сачуваном Инвентару 1850. године и касније. На знатно слабљење култа је сигурно утицало затварање манастира и интернирање монаха 1914. године, што је потрајало до 1916. године (Матић 1988: 11; Микић 1940: 2). Монаси који су потом дошли у Војловицу нису имали очигледан гроб са десне стране иконостаса, о коме су могли да се информишу код Милковића или у архиви манастирској, док за измештање моштију нису знали. Тако је, верује се, дошло до знатног слабљења култа светог исихасте. О старој надгробној плочи и скупоценом кивоту који су били у јужној певници не постоје трагови, осим што су археолошка ископавања указала на остатке претходне гробнице.

5. Антрополошка анализа

Пронађене мошти су годинама почивале у кивоту без извесности у погледу тога о ком свецу је реч. Сумњичавост која до данас влада извесним делом је оправдана, будући да недостају било какве информације о животу свеца. Локација гроба је такође била необјашњива, јер се знало да је гроб Св. Григорија са „десне стране иконостаса“. Било је оних који су сматрали да пронађене кости нису свете мошти, али боја моштију и нарочито њихов мирис показују супротно. Следећу фазу у откривању заборављене светиње представља антрополошка анализа моштију која је извршена 29. августа 2017. године у манастиру Војловици од стране др Србољуба Живановића, др Марије Ђурић и др Данијеле Ђонић из лабораторије за антропологију Анатомског института у Београду.

„Антрополошки извештај за анализиране скелетне остатке из манастира Војловица“ бележи да је анализиран људски скелет без меког ткива. Кости су светлобраон боје, суве, одмашћене (старе кости, које су дуго у гробници), делимично очуване, на појединима су видљиви трагови нагорелости, за коју је вероватно да је последица пожара из 1788. године, јер су тада мошти биле у кивоту над земљом. Присутни су следећи делови скелета: задњи део крова лобање (задњи део обе темене кости и део људске потиљачне кости) са неколико трагова нагорелости; део људске чеоне кости са леве стране; мањи фрагмент тела доње вилице; један кутњак са веома израженом абразијом; лева кључњача без медијалног краја и фрагменти латералног краја десне кључњаче; фрагмент око акромиона леве лопатичне кости, оба хемеруса у целини, радијус десни у целини, обе улне у целини; скелети обе шаке са: три костију ручја (скафоидна, лунатум

и капитатум), 9 метакарпалних костију и 8 фаланги прстију; на неколико костију присутни су трагови нагорелости; обе карличне кости, лева карлична кост је без препонског и горњег бедреног дела, десна карлична кост је без седалног дела са фрагментисаним бедреним и препонским делом; прексимални део крсне кости са присутним траговима нагорелости, оба фемура са делимично оштећеним главама на којима су присутни трагови нагорелости, обе чашице, обе тибие у целини, дисталне две трећине десне фибуле; скелети оба стопала са присутним: обе скочне, чунасте и медијалне и латералне клинасте кости, десном петном кости, кубоидном кости, седам метатарзалних костију и четири фаланге. Пол скелетних остатака процењен је на основу морфолошких одлика карличних костију од -2 (хиперфеминине) до +2 (хипермаскулине) и морфолошких одлика лобање од -2 (хиперфеминине) до +2 (хипермаскулине). Индивидуална старост у моменту смрти процењена је на основу морфолошких карактеристика пубичне симфизе: метод Suchey & Brooks, 1986: фаза IV/V (35,2–45,6 год.), ектокранијалног затварања шавова (од 0 до 2): лабдоидни – 0. На основу максималне дужине дугих костију процењена је заживотна висина тела која по методи Trotter и Gleser (1958) износи $178,34 \pm 2,99$ cm, а по методи Pearson (1988) износи 173,84 cm. Палеопатолошки налаз показује да је тело леве улне благо заживотно деформисано у облику конвексног лука пут унутра, без знакова заживотне фрактуре, што, иако нема значаја за циљ овог истраживања, представља једини детаљ из живота светог који је засигуран. Закључује да се ради о посмртним остацима најмање једне одрасле мушке особе, приближне старости у моменту смрти између 35 и 45 година (просечни животни век људи у 14. веку био је око 50 година) и приближне висине око 175 cm (просечна висина средњевековних мушкараца је 168 cm)“ (Живановић и др. 2017).

Др Србољуб Живановић у саопштењу игуману Димитрију Лазићу наводи две веома битне спознаје палеопатолошке анализе, које без хемијско-лабораторијске анализе није могао да уврсти у званични антрополошки извештај. Пише да се ради о особи која је, према епигенетским карактеристикама остатка лобање и других костију, била медитеранског, грацилног типа и да је потицала са неког грчког острва или пак северне Африке. Ово битно поткрепљује предање о Синаиту који је могао доћи са грчких простора, одакле му није била далеко Света Гора Атонска, па ни утицај исихастичког покрета. Живановић је на основу искуства са упоредним антрополошким анализама средње-вековних људи могао одредити да скелет припада 14. или 15. веку, што и те како потврђује предање о Синаиту (Живановић 2017).

6. Случај: Григорије Горњачки

Преподобни Григорије Синаит Војловички је, како се закључује на основу познатих историјских извора, у 20. веку био поистовећен са преподобним Григоријем Синаитом Горњачким. Узрок за ово свакако треба тражити у недостатку историјских података који би темељно оправдали постојање двојице истоимених Синаита. Први покушај замењивања личности светаца забележен је, како се видело, код јерођакона Георгија Малошевића 1936. године (Малошевић 1936: 95–96). Међутим, прва расправа о идентичности двојице Григорија припада бившем јеромонаху др Леонтију Павловићу, који 1965. године у докторској дисертацији закључује да се ради о двојници Григорија.

Мошти Св. Григорија Горњачког су из Горњака однете у манастир Орешковицу у 16. веку и тамо биле све до краја 17. века. Од 1733. године Григоријева гробница се поново помиње у Горњаку. Пошто се Григоријеве мошти 1771. године спомињу у манастиру Војловици „у гробу в земљи“, уколико се ту мисли на Григорија Горњачког, онда су оне могле бити пренете 1738. године за време друге сеобе Срба. Ако су у Војловицу однете мошти Григорија Горњачког, по Павловићу је било бесмислено закопати их у земљу јер је „њихово излагање вишеструко користило“ (али закопавање у земљу је био најсигурнији начин да се мошти сачувају). Питање које је требало истражити јесте да ли је забележено кад су мошти враћене у Горњак и зашто су и тамо поново стављене у гробницу. Иако свестан да се одговори на ова и друга питања у вези са постављеном проблематиком могу дати тек иза дубље студије, Павловић је покушао да донесе закључак помоћу других премиса. Карактеристично је да Војловица и цео Банат немају никаквих прича ни обичаја везаних за Григоријеве мошти, али то није случај са околином Горњака. То, по њему, говори или да су Григоријеве мошти биле кратко у Војловици или, још пре, да се у Војловици ради о неком другом Григорију, можда Србину, који је брзо заборављен, а касније помешан са познатијим Григоријем Горњачким. Узимајући да запис о почивању моштију Св. Григорија у Војловици у једном „Апостолу“ потиче из 19. века, Павловић га је упоредио са одређеним записом о почивању моштију Св. Григорија у Горњаку из истог периода и закључио да се ради о двојници истоимених подвижника. Притом додаје да се ни са једним од ове двојице не може идентификовати њихов трећи имењак Григорије Куманички (Павловић 1965: 197–198).

Др Ђорђе Радојичић се у свом бављењу Григоријем Горњачким ослања на истраживање Павловића. Интересантно је да наводи као по-

грешно мишљење Јиречека да је у Горњаку сахрањен Григорије Старији, што је било присутно и код Малошевића по питању Војловице (Радојичић 1967: 211–212). Архимандрит др Јустин Поповић је сматрао као највероватније да су услед опасности од Турака мошти Григорија Горњачког ношене по разним манастирима, па и у Орешковицу и Војловицу, јер и данас сачуване мошти његове у Горњаку јесу углавном само делови (Поповић 1998: 258). Истраживање ове теме од стране Св. Јустина Ћелијског није превазилазило искључиво агиографски оквир писања дванаестотомних „Житија светих“. Дотадашња истраживања Павловића и Радојичића је касније користио и сажео Митрополит Амфилохије (Радовић 2010: 227–228), тако да ће новија истраживања Војловице бити имплицирана тек опсежним архитектонско-конзерваторским радовима деведесетих година и сређивањем манастирске библиотеке и архива од стране др Жарка Војновића.

С обзиром да пре 1771. године немамо сачуваних помена светог Синаита у Војловици, упадљива је могућност да су мошти донете од некуд. Познато је да су мошти Григорија Горњачког преношене на релацији: Григоријат–Горњак–Орешковица, али се не зна да ли су биле у целини и да ли су још негде ношене. Приликом антрополошког прегледа војловичких моштију утврђено је да се на појединим костима виде дискретни трагови нагорелости. Григоријат на Светој Гори, Горњак и Војловица су током своје дуге историје били више пута паљени од стране Турака.

Григоријат, први манастир везан за живот Св. Григорија Горњачког, захватила су два велика пожара: 1500. и 1761. године (Поповић 1998: 255). Што се тиче Горњака, деспот Ђурађ Бранковић је 1437. године предао Турцима градове Вишеслав и Ждрело, када почиње исељавање монаха из манастира Горњака, који су са собом носили књиге и драгоцености. Они су долазили до фрушкогорских манастира. Овако несигурно стање потрајало је приближно два века. Међу драгоценостима монаси су сигурно понели мошти Св. Григорија Синаита, за које се зна да су биле у Орешковици од 1525. године до краја 17. века (Павловић 1965: 198). Гробница Св. Григорија се помиње у Горњаку 1733. године (Поповић 1998: 258). Пожаревачки мир 1719. године манастир је дочекао порушен, а 1773. године бугарски егзарх сведочи о обнављању манастира (Митошевић 1976: 22), као и о гробници Св. Григорија Синаита у њему (Поповић 1998: 258). Током 18. века манастир је био више пута рушен и паљен, закључно са 1788. годином, после чега се успешно обнавља (Митошевић 1976: 23). Иако преко Дунава, ни манастир Војловица у Банату није остао поштеђен турских упада. Територијална блискост са окупира-

ном Србијом није гарантовала сигурност јер су Турци могли брзо и лако да га нападну. Манастир је потпуно изгорео 1716. године, а са њим у цркви и тројица монаха (Миљковић 2002: 28), да би био обновљен 1730. године. Поново је спаљен 1738. године, а реновиран 1752. године. До темеља је спаљен 1788. године, да би био обновљен 1791. године (Брмболић 1997: 248). Када је реч о збивањима са моштима Григорија Горњачког суочени смо са многим нејасноћама. Постоје две верзије о кретањима ових моштију. По првој, Григорије се упокојио 1406. године у Григоријату где је и сахрањен, а мошти су му после пожара у Григоријату 1761. године пренете у Горњак. Друга верзија подразумева да се Григорије упокојио у Горњаку и да су му мошти сахрањене код горње цркве (Поповић 1998: 258). Касније су премештене у Решковицу. Постоји запис да је игуман Сава 1900. године извадио Григоријеве мошти из гробнице и ставио у ковчег (82x34цм) (Павловић 1965: 198) У једном писму које је из Конзисторије београдске упућено Министарству просвете и црквених дела наводи се да је 1885. године дошло до урушавања ове гробнице па је сигурно тај догађај иницирао измештање моштију. У том тренутку се није поуздано знало да ли су у њему мошти Св. Григорија, али је био место народног поштовања (АС 1885).

Решавање случаја отежавају: различита предања о премештањима моштију без прецизирања да ли се ради о целим или делу, многа уништавања манастира, недореченост израза Синаит итд. Закључци који се могу извести на основу до сада наведених чињеница и претпоставки, колико год их било, не могу бити апсолутно веродостојни. Будући да ова тема по природи захтева веродостојно решење, бар у круцијалним деловима који се доводе у везу са молитвеним и литургијским поштовањем светих (канонизација, култ моштију), настојаће се да се колико је год могуће разреши постављена проблематика.

Поменуће иконе преподобног оца Григорија из времена игумана Јоаникија могу да буду од помоћи при идентификацији Војловичког Синаита, посебно ако се узме у обзир чињеница да су барокне иконе ближе историјском реализму. Са десне стране иконостаса војловичке цркве, насупрот икони Мајке Божје Војловичке Словеснице, у трону стоји барокна икона преподобног Григорија Синаита са дугом седом брадом. Ако се примети пејзажна позадина иконе, може се замислити представа Дунава који је од манастира удаљен око 3 км. Григорије стоји на обали испод Дунава, док предео изнад Дунава карактеришу узвишења (Србија јужно од Дунава). На икони у бакрорезу на пејзажној позадини запажа се представа цркве, онакве каква је била војловичка почетком 19. века. На овој икони се

учава иста представа, изнад које се уздиже фигура свеца. Са једне стране је равница са црквом, а са друге је планина са дрвећем. Ово објашњава др Мирослава Костић: „Изглед манастира Војловице, који се на бакрорезној икони појављује у доњем левом углу, на икони са иконостаса је изостављен. Представљање изгледа манастира било је тенденциозно и једнако прагматично, условљено захтевом за корисношћу“ (Костић 2010: 165).

Историјским испитивањем живота Св. Григорија Горњачког могло би се доћи до одређених закључака у светлу резултата антрополошке анализе војловичких моштију. Методе су делимично условљене, па ће овакви покушаји можда бити оцењени као претерани.

Наиме, антрополошки је одређена заживотна старост и порекло Св. Григорија у Војловици. Порекло је одређено на основу епигенетских карактеристика лобање, али с обзиром да је она веома фрагментисана, ово није непобитно утврђено, због чега о томе не читамо ништа у антрополошком извештају. Горњачки Синаит је, по старом светогорском предању, пореклом био Србин, а из његовог „Житија преподобног Ромила“ увиђамо да је добро знао словенски језик (Радојичић 1967: 199). Његова житија су изгубљена, а једини писани траг о томе је сачуван у служби: „из Србије, преподобни, свима благодаћу засијавши, обасјаваш муњама чудеса, Григорије, због чега те с љубављу увек величају“ (Пигољ 2010: 148). Ако је Св. Григорије у Војловци заиста Грк, а Св. Григорије у Горњаку заиста Србин, јасно је да се ради о две различите особе. Покушајем да се одреди заживотна старост Св. Григорија Горњачког показало би се да ли одступа од одређене заживотне старости Св. Григорија Војловичког. Када је Григорије Млађи, Горњачки рођен није познато. У житију Св. Атанасија Метеорита налазимо да је Григорије Млађи (није потврђено да ли је реч о Млаћем Григорију или неком другом, али је ова претпоставка митрополита др Амфилохија доста уверљива) постао ученик Григорија Старијег на Светој Гори. Када је Старији отишао у Парорију, Млађи је остао и „дуго се подвизавао“. Јеромонах Калист, будући патријарх цариградски, Млаћем је послао Атанасија. Григорије Млађи постаје духовни руководитељ и монаши Атанасија. Они заједно прелазе на Метеоре (Поповић 1973: 297–305). Григорије ту борави десет година, одлази у Солун, па опет на Свету Гору, и затим у Парорију. Ови догађаји нису временски одређени. Када је дошао у Парорију, Старијег Григорија није затекао у животу (упокојио се 27. новембра 1346. године са око 78 година живота), али је манастир био у процвату (све до 1371. године) (Пигољ 2010: 149–150). По игуману Петру Пигољу, Григорије Млађи долази у Парорију крајем прве половине 14. века

(Пигољ 2010: 150), што је убрзо након упокојења Св. Григорија Старијег. Патријарх српски Св. Спиридон 1380. године Григорија назива „кир старцем“ (Пигољ 2010: 157), али то се може односити и на његово духовно звање. По светогорском предању које још није историјски потврђено, Св. Григорије Млађи је уснуо 1406. године у Григоријату (Пигољ 2010: 158). Између доласка у Парорију и упокојења је протекло око пола века. Григорије у Парорију не долази нарочито млад, сигурно не пре тридесете године. Оквирним рачунањем старости Св. Григорија Горњачког долазимо до тога је имао бар 80 година у тренутку када се упокојио. Уколико је Григорије Војловички имао око 40 година (највише 55 година), а Григорије Горњачки око 80 година, јасно је да се ради о два различита личностима.

Последњу реч у вези са сумњом у идентичност Војловичког и Горњачког Синаита дала би даља лабораторијска испитивања, за која се до сада није указала прилика. Но, јасно је да увидом у историјске изворе и визуелни наратив икона, те спознајама археолошких истраживања и антрополошке анализе, ова сумња представља недоказану, али не и необориву хипотезу.

7. Црквено прослављање

У складу са резултатима спроведеног истраживања које је потврдило вековно предање чувано у древној светињи, наше мисли и жеље се крећу ка установљењу општег литургијског поштовања богооткривеног нам светог. Молитвено поштовање верног народа црквене заједнице панчевачке, Епархије банатске и шире огледа се у томе што верни народ, изражавајући истинску црквену свест, побожно приступа кивоту са моштима, верујући да приступа ником другом до преподобном Григорију Синаиту. Игуман Јоаникије помиње Св. Григорија као чудотворца, тј. као онога који даје исцељења онима који му с вером приступају, што се може схватити буквално, али и стилски-књижевно (Миљковић 2002: 32). У новије време нису забележени примери чудесног молитвеног заступништва овог свеца, што не би значило и да их нема. Исцељења која се догађају у манастиру Војловици, приписују се чудотворној икони Мајке Божије.

Спомен преподобног оца Григорија у манастиру Војловици већ има агиографски, иконографски и химнографски елемент, тј. богослужбено-литургијски карактер. Зато се доноси синаксарско житије преподобног Григорија.

„Житије овог преподобног оца беше сакривено од света у Христу Исусу и тако остаде до данас. Ради свеопште користи Христове Цркве, Господ који освећује временâ и просторе, милостиво показа по нешто од житија овог Божјег служитеља. Он је по пореклу био Јелин и пребегao је у Србију светих и благоверних владара наших кнеза Лазара и деспота Стефана. Живео је у славно доба ученика преподобног Григорија Старијег Синаита, чијег духа је настављач и био. Подвизавајући се узвишеним монашким подвигом, овај, један од славних Христових, био је житељ пустих шума војловичких, где је устројен манастир светих Арханђела, одакле је душом прешао у уживање сладости духовних, а телом био погребен на овом светом месту. Током историје манастирске мошти су вађене из гроба, али пошто су страдале у пожару приликом спаљивања манастира, оне су поново положене у земљу у манастирској цркви. Ове свете и мирисне мошти су 1984. године извађене из гроба, а касније часно положене у манастирској цркви ради благослова свима који им притичу с вером. У ове дане спасења засијала је нествореном светлошћу слава Христова, јер се обнавља светост древних дана преподобног и богоносног оца нашег Григорија, покровитеља и чудотворца ове свете обитељи. Његовим светим и богопријатним молитвама, Госпoде Исусе Христe, Боже наш, помилуј и спаси нас. Амин.“

Пошто се јавила потреба за богослужбеним прослављањем све­тога, с Божјом благодаћу написана је служба преподобном Григорију.⁹ Убрзо је иконописана икона Војловичког подвижника, рад иконописца Зорана Маслића, а потом и друга икона, рад јереја Чедомира Милосављевића. На икони Сабора светих Синаита и њихових наследника у српским и приморским земљама просијавших коју је недавно насликала Радмила Несторовић своје место је добио и Григорије Војловички. Нажалост, не постоји трагови о томе када је раније вршен спомен Преподобног. По предлогу јеромонаха Димитрија, игумана свештене обитељи војловичке, 7/20. децембар је одређен као погодан дан када би се литургијски прослављао обновљени спомен древног подвижника, зато што се тада врши спомен и

⁹ Види нашу „Службу Преподобном Григорију Војловичком Синаиту“ (Љубић 2017; линк у библиографији). Канон је написан пред моштима Преподобног на празник Св. Арханђела Гаврила, 26. јула 2017. године. Служба је завршена на празник Св. Козме Мелода, 25. октобра 2017. године. Уочи спомена Светог 2018. године састављен је молебни канон Преподобном Григорију.

Св. Григорија Горњачког и Григорија Куманичког, савременика нашег свеца. Тог дана 2017. године, по први пут у новије доба, свечано је прослављен спомен преподобног оца Григорија.

Верујемо да наши црквени пастири, пошто имају за циљ да следе Божју вољу, умеју да је препознају и у откривању и прослављењу Преподобног Григорија те саборним уврштавањем његовог имена међу свете православне Христове Цркве потврде очигледну вољу јединог Прославитеља и Објавитеља светих.¹⁰

8. Закључак

Захваљујући мултидисциплинарном приступу који је обухватио историју, археологију, антропологију и агиологију, долази се до закључка. Мошти Св. Григорија Синаита, које се први пут спомињу 1771. године, током 18. и 19. века су вађене из гроба који је уз јужну певницу цркве манастира Војловице, па су тако 1788. године биле захваћене пожаром. Највероватније су крајем 19. века похрањене испред царских двери и покривене туђом надгробном плочом, а ратна стања и друге околности су допринеле забораву древне светиње. У 20. веку се отвара могућност идентичности Војловичког и Горњачког Синаита, па се у научним круговима се о томе расправља. Ова могућност данас може бити одбачена, упркос томе што је питање где се налази већи део моштију Св. Григорија Горњачког још увек отворено. Мошти су у Војловници пронађене 1984. године приликом археолошких ископавања, а антрополошка анализа је указала на неке битне детаље. Сумирајући рад, закључује се да војловички манастир данас опет поносно у кивоту чува свете и благомирисне мошти преподобног Григорија Синаита Војловичког, али и оне њега, потврђујући традиционални култни континуитет у Арханђелском манастиру. Значајно поткрепљење изнетих резултата налази се у свести живе Христове Цркве – народа Божјег који с вером приступа моштима Светог Григорија Исихасте.

¹⁰ Подсећамо на пут којим је ходила мисао оних који су се бавили питањем о Св. Григорију, од тренутка обретења његових моштију до најновијих истраживања и сазнања. Све то би требало да буде овенчано свечаним објављивањем Војловичког Синаита као једног од светих Православне Цркве. Сматрамо да је дошла „пуноћа временâ“, а да све што јасно знамо о светом представља „знаке времена“. С обзиром да се ради о обнављању заборављеног култа, „канонизација“ није неопходна, али би имала позитивну практичну и пастирску улогу.

Библиографија

Извори

- Brmbolić, M. (21. oktobar 1991): *Zapisnik o primopredaji kostiju iz grobnog nalaza sa arheoloških iskopavanja u crkvi manastira Vojlovica*, Pančevo: Narodni muzej Pančevo.
- Živanović, S. – Đurić, M. [i dr.] (2017): *Antropološki izveštaj za analizirane skeletne ostatke iz manastira Vojlovica*, Anatomski institut Beograd.
- Живановић, С. (6. септембар 2017): *Преисходни и Свеиши Григорије Војловачки*, Манастир Војловица.
- Архив манастира Војловице, „Inventarium“, 1775.9.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1782.2.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1782.4.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1799.6.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1803.7.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1805.6.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1806.9.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1807.10.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1809.10.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1812.6.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1814.9.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1820.18.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1822.38.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1824.18.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1825.52.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1828.9.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1829.13.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1830.18.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1833.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1836.20.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1838.11.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1839.16.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1842.37.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1843.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1845.31.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1850.28.
- Архив манастира Војловице, „Инвентаријум“, 1870.1.
- Архив манастира Војловице, „Инвентар“, 1897.20.
- Архив манастира Војловице, „Рачуни прихода и расхода“, 1783.2.

- Архив манастира Војловице, „Рачуни прихода и расхода“, 1785.1.
Архив манастира Војловице, „Рачуни прихода и расхода“, 1786.2.
Архив Србије, МПс-Ц, „Писмо Министру просвете и црквених дела“, 1885. IV. 85.
Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, МПБ, „Описаније“, 1771.5.
Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, МПБ, „Попис ствари“, 1739.5.
Jovanović, V. – Kostić, Z. (1984): *Izveštaj o arheološkim istraživanjima na lokalitetu manastira Vojlovica*, Zavod za zaštitu spomenika kulture Pančevo.
Kostić, Z. – Barački, S. (28. septembar 1984): *Grobni zapisnik*, Zavod za zaštitu spomenika kulture Pančevo.
Љубић, Л. (2017): „Служба Преподобном Григорију Војловичком Синаиту“, Свештени манастир Војловица 2017, IntRes: http://novisrbljak.narod.ru/PDF_files/Lazar_Ljubic/12-07_Grigorije_Vojlovichki1.pdf (посећено 30. 11. 2018).
Milanović, I. (1984): *Dnevnik arheoloških radova na lokalitetu manastir Vojlovica*, Zavod za zaštitu spomenika kulture Pančevo.

Литература

- Богдановић, Д. – Михаљчић, Р. [и др.] (2000): *Историја српског народа. Књига 2. Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)*, Београд: Српска књижевна задруга.
Богић, В. А. (1866): „Опис врачарског среза“, *Гласник Друштва српске словесности* 19, Београд: Друштво српске словесности, стр. 237–238.
Брмболић, М. (1997): „Манастир Војловица у светлу нових археолошких истраживања“, *Гласник Српског археолошког друштва* 13, Београд: Српско археолошко друштво, стр. 241–251.
Влајић, Н. (2011): *Старе бојослужбене књиге манастира Војловице, Панчево*: Завод за заштиту споменика културе Панчево.
Војновић, Ж. (2015): *Кућа на камену: Војловица и њене књиге*, Београд: Народна библиотека Србије.
Вуковић, С. – Бугарски, С. (2018): *Монаштво Карловачке митрополије: траја за Биографски речник*, Београд: Манастир Гргетег.
Грујић, Р. (1906) „Прилози историји српских банатских манастира у другој половини XVIII века“, *Богословски гласник* 9, Београд: Православни богословски факултет, стр. 25–36.

- Ђорић, Д. (1924): „Једна стара књига“, *Панчевац* 21, Панчево, стр. 1–3.
- Ђорић, Д. (1940): „Натписи на надгробним споменицима Ман. Војловица“, *Гласник историјског друштва у Новом Саду* 41–42, Нови Сад: Историјско друштво у Новом Саду, стр. 383–385.
- Ивић, А. (1939): *Историја Срба у Војводини*, Матица српска: Нови Сад.
- Калић, Ј. [и др.] (1982): *Историја српског народа*, књ. 2, Београд: Српска књижевна задруга, стр. 64–87.
- Костић, З. (1987): „Археолошка истраживања у цркви манастира Војловице 1984. године“, *Грађа за проучавање споменика културе Војводине* 14, Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе, стр. 19–24.
- Костић, З. (1988): „Археолошка истраживања у цркви манастира Војловице“, у *Конзерваторско-рестаурациски радови на цркви манастира Војловице*, Панчево: Народни музеј Панчево, стр. 19–21.
- Костић, М. (2010): „Иконостас са троновима цркве манастира Војловица“, *Саопштења* 42, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, стр. 149–166.
- Малошевић, Г. (1936): „Манастир Војловица“, *Духовна слика* 2, Сремски Карловци: Монашко удружење Српске православне цркве у Краљевини Југославији, стр. 93–104.
- Матић, В. (1988): „Историја манастира Војловица“, у *Конзерваторско-рестаурациски радови на цркви манастира Војловице*, Панчево: Народни музеј Панчево, стр. 5–22.
- Матић, В. (1973): „Манастир Војловица“, *Зборник за ликовне уметности* МС 9, Нови Сад: Матица српска, стр. 150–171.
- Микић, В. (1940): „Манастир Војловица“, *Панчевачка недеља* 335, стр. 2–4.
- Миљковић, Ј. (2002): *Повести ошмијежне манастира Војловице*, прев. Ж. Војновић, Панчево: Историјски архив у Панчеву – Књижара Прота Васа – Градска библиотека Панчево.
- Миљковић, С. (1999): „Порекло манастира Војловица код Панчева“, *Свеске: часопис за књижевност, уметност и културу* 50, Панчево: Мали Немо, стр. 219–221.
- Митошевић, Д. (1976): *Манастир Горњак – задужбина кнеза Лазара: 14. век*, Пожаревац: Манастир Горњак.
- Мошин, В. (1938): „Јоаникије Милковић“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 18, Београд: Филозофски факултет, стр. 435–441.
- Павловић, Л. (1965): *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево: Народни музеј Смедерево.

- Павловић, Т. (2006): „Археолошко-историјска интерпретација манастира Војловица“. *Пейничке свеске* 61/3, Ваљево: Истраживачка станица Петница, стр. 329–342.
- Пигољ, П. (2010): „Преподобни Григорије Синаит и његови духовни следбеници“, у *Исихазам – освајање унутарњих простора* (2010), Православна едиција „Ријеч“, књ. 10, Будва: Манастир Подмаине.
- Петковић, В. (1950): *Прејлед црквених споменика кроз њовесницу српској народа*, Београд: Српска академија наука.
- Плећевић, Д. (2008): *Српски свештеник*, Београд: Словенско слово.
- Поповић, Ј. (1998): *Житија светих за децембар*, Београд: Манастир Ђелије.
- Поповић, М. (1982): „Шестота годишњица манастира Војловице“. *Банатски весник* 4, Вршац: Епархија банатска, стр. 8–10.
- Протић, М. – Дукић, Ж. [и др.] (1972): *Читанка о манастиру Светиој Стефана у Сланцима – мешоха хиландарској*, Београд: Православље.
- Радовић, А. (2010): „Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века“, у *Исихазам – освајање унутарњих простора* (2010), Православна едиција „Ријеч“, књ. 10, Будва: Манастир Подмаине.
- Радојичић, Ђ. (1967): *Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба*, Нови Сад: Матица српска.
- Руварац, Д. (1887): „О манастиру Војловица“, *Браник* 80, Нови Сад, стр. 1–2.
- Тодић, Б. (2011): „Још нешто о Војловици и њеним иконостасима и троновима“, *Саопштења* 43, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, стр. 85–98.

Примљено: 4. 12. 2018.
Исправљено: 15. 3. 2019.
Одобрено: 1. 8. 2019.

VENERABLE GREGORY OF VOJLOVICA SINAITE

Lazar Ljubić
Diocese of Timok,
Zaječar

Summary: *This text is devoted to venerable Gregory the Sinaite of Vojlovica. The motif for this is hagiologic and it is reflected in the need to explore saintly side of Gregory's personality, and to remove existing suspicions, all of that in context of his canonisation by the church. Starting with scarce and undisclosed historical sources and facts, that cannot be easily validated, we are going to access archaeological and anthropological way of exploring this topic which will prove to be very vital. We will also bring about collected texts relevant for this topic. The importance of this effort can be seen in its answer to questions asked many times: who is Gregory the Sinaite whose relics (remains) are in Vojlovica? Is he the same Gregory Sinaite whose relics (remains) are in Gornjak? This is a multidisciplinary text which is in its entirety devoted to this topic and it corroborates renewed celebration of God's benefactor Gregory, which would imply hagiographic, iconographic and hymnographic elements.*

Key words: *St. Gregory of Vojlovica, relics, Sinaites, archaeology, anthropology, St. Gregory of Gornjak.*

ЕМИГРАНТСКА ПЕРИОДИКА СРБА У ЈУЖНОАФРИЧКОЈ РЕПУБЛИЦИ ОД 1969. ДО 1977. ГОДИНЕ

Немања Андријашевић*
Институција
за православно богословље
Универзитета
„Лудвиг Максимилијан“
Минхен,
Савезна Република Немачка

Сажетак: Срби који су после завршетка Другог светског рата пребегли у Јужну Африку заочели су убрзо своје заграничне активности. Након почетног замаха и истрајавања, уследило је замишљање. Стиван Нићифоровић дао је нови импулс покрећанем часописа Српска слога 1969. године. Иван Михаиловић уређивао је Српски фронт, орган Српског четничког одбора за Јужну Африку. Циљ овог рада је приказ емигрантске периодике – листова и часописа који су били штампани у Јужноафричкој Републици од 1969. до 1977. године. У раду је истражен преглед тема које су биле у живи интересовања тамошњих емиграната.

Кључне речи: Српска слога, Српски фронт, Стиван Нићифоровић, Иван Михаиловић, расејање.

Уводна разматрања

Политички емигранти српске националности организовали су се као заједница у Јужној Африци неколико година након завршетка Другог светског рата. Они су основали „Удружење бораца Краљевске југословенске војске ‘Дража Михаиловић’“ (у даљем тексту: УБКЈВ ‘Дража Михаиловић’) 1949. године.¹ Ово удружење је 1950.

* nemanja.andrijasevic@gmail.com.

¹ Несрећена архивска грађа овог Удружења састоји се од неколико свезака, регистара и фасцикли, и налази се у Јужноафричкој Републици. Аутор рада користио ју је захваљујући Константину Бабићу из Јоханезбурга. У питању су регистри: „UDRUŽENJE BORACA K. J. V. ‘DRAŽA MIHAILOVIĆ’. SPISAK ČLANOVA I NAPLAĆENE ČLANARINE“; УБКЈВ ‘Дража Михаиловић’ „I“, „II“, и „III“; регистар „до 30. дец. 1981“.

започело издавање гласила *Билтен*, под уредништвом Ненада Жакуле, а потом Славка Којића (Cvetković 2009: 41–68; Андријашевић 2018а: 125–140). Лист је касније је преименован у *Развијор*, а уређивање је 1954. поново преузео Жакула. Штапање је обустављено 1968. године због смрти уредника. Престанак излажења био је условљен недостатком идеја и губитком воље, који су крајем седме деценије XX века и те како били присутни међу српским исељеницима у овом делу света. Поједини од њих су преминули, други су остарили и изгубили снагу која је била неопходна за обимније друштвене активности или напоре.

Тада је Стеван Нићифоровић, члан УБКЈВ ‘Дража Михаиловић’ и активни верник при Црквено-школској општини Свети Сава у Јоханесбургу (у даљем тексту: ЦШО) 1969. године покренуо часопис *Српска слоја*. У оквиру ове едиције започео је и издавање *Библиотечке Српска слоја* 1971. године. У каснијем периоду, Иван Михаиловић основао је лист *Српски фронт*, који није био дугог века.

Пишући о стваралаштву у расејању, Радован Калабић је навео: „Међу нашим емигрантима листови су брзо покретани, али и гашени“ (Калабић 2001: 147). Током друге половине XX века, настајали су бројни билтени и листови, издавани у егзилу. Најчешће су умножавани шапирографом, премда су „били кратког даха и неретко су водили исцрпљујуће полемике међу собом и то, углавном, без неког општијег и важнијег значаја“ (Калабић 2001: 147).

У раду су приказани резултати истраживања у Јужноафричкој Републици: у Државном архиву у Преторији, Градској библиотеци у Јоханесбургу, Архиву Српске Православне Цркве (СПЦ) Црквене општине у Јоханесбургу (у даљем тексту: АСПЦЈ), Библиотеци СПЦ у наведеном граду, и у приватном архиву породице Бабић у Јоханесбургу – почившег мајора Душана Бабића и његовог сина Константина Косте Бабића (у даљем тексту: АБ). Поједине публикације пронађене су и анализирани у Манастиру Хиландар на Светој Гори. У библиотекама у Србији налази се само неколико листова и часописа из Африке: у Народној библиотеци Србије и Библиотеци Матице српске. Осим наведеног, писмо Стевана Нићифоровића (у даљем тексту: ПСН) упућено 5. јануара 1969. проф. др Ђоку Слијепчевићу², садржи

² Ђоко Слијепчевић (1908–1993) рођен је у Самобору, у Херцеговини. Завршио је Призренску богословију. Дипломирао је и докторирао на Православном богословском факултету у Београду, на коме је постављен за доцента на Катедри за историју. Оженио се Радојком рођ. Остојић, са којом је добио ћерку Љељу. Започео је политичку делатност при Југословенском народном покрету „Збор“, због чега је емигрирао из Југославије 1944. године. Означен је као „ратни злочинац“ и „злочинац против народа“

известан број података, који су унети у рад. Неколико личности из Јоханесбурга пружио је своја сведочанства и изјаве. Међу њима су и староседеоци и наследници политичких пребеглица. То су: Константин Коста Бабић, Вера Познановић, Ксенија Барбић, Мирјана Бијељић, Росанда Нићифоровић, као и Никола Кусовац из Београда. Написани рад је плод два вишенедељна истраживања на Југу Африке и једнонедељног прегледања периодике у манастиру Хиландар. Представља наставак раније објављеног рада „Емигрантска периодика Срба у Јужној Африци од 1945. до 1968. године“ (Андријашевић 2018а: 125–140), те због тога неће бити понављања кратких биографија личности које су већ поменуле у наведеном чланку.

1. *Српска слоја*

На годишњој Скупштини ЦШО одржаној јуна 1968. године у Јоханесбургу³, Стеван Нићифоровић је покренуо питање издавања гласила.⁴ Предлог је усвојен једногласно, а предлагач је постављен за главног уредника. Његов задатак био је да осмисли и покрене билтен. Он је набавио ћириличну куцаћу машину, прикупио текстове и припремио лист за штампу. Више од годину дана трајало је припремање прве свеске (*Српска слоја* 13, аноним 1974: 37).⁵ Радећи на њој, он се обратио проф. др Ђоку Слијепчевићу, емигранту који је живео у Минхену, затраживши од њега савет у вези са издавањем листа (видети: ПСН).

Први број часописа названог *Српска слоја* – *весник Црквено-школске ојшћине*, одштампан је 26. новембра 1969. године.⁶ Главни уредник, покретач и издавач је био Стеван Нићифоровић. Лист је званично био пријављен на адреси Р. О. Vox 10287, Johannesburg, South

од стране новоуспостављеног комунистичког режима, 1945. године. Студирао је неколико година у Швајцарској, а потом се одселио у Минхен, у коме је радио на Институту за југоисточну Европу. Након пензионисања одселио се у Келн, у коме је умро 1993. Био је изузетно плодан историчар Цркве и емигрантски стваралац.

³ Записник седнице налази се у АСПЦЈ.

⁴ Требало би имати у виду да је те године престало штампање *Развијора*, који је објављиван у периоду од 1950. до 1968. године.

⁵ Аутор непотписаног чланка је, по нашем мишљењу, Стеван Нићифоровић.

⁶ У Манастиру Хиландару, пронашли смо следеће бројеве *Српске слоје*: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 8 са додатком, 9–10, 12, 14, 15, 16, 17. У Архиву породице Бабић у Јоханесбургу постоје бројеви 6 и 13. У Народној библиотеци Србије налази се број 11, у Матици српској бројеви 18–19 и 20, а последњи одштампани примерак, број 21, сачуван је у Библиотеци СПЦ у Јоханесбургу.

Africa. Циљ је назначен у првом броју, указивањем оснивача: „Биће искра верског, националног, борбеног и културног зближења свих Срба у емиграцији који желе српску слогу и ослобођење Српског народа од комунистичког робства“ (*Српска слоја*, 1, 1969: 1).⁷ Уредник је записао и да неће дозволити објављивање полемика у листу – свађе или неадекватну размену аргумената.

Садржај прве одштампане свеске био је подржан од највећег броја читалаца. Ипак, било је оних који су сматрали да би требало смањити бављење политичким темама, као и да се ревидира обим писања против комунизма и усташтва. Поједини су тражили да лист буде испуњен већим бројем страница посвећеним верским темама, док су неки у „Српском дому“⁸ поделили памфлет на 15 страница, чији је садржај био усмерен против уредника Нићифоровића (*Српска слоја*, 13, 1974: 38). Убрзо је дошло до размимоилажења, те је пословично присутна српска неслога изнедрила још један плод. На седници Управе ЦШО,⁹ која није одржана у присуству свих чланова – због чега ју је Нићифоровић окарактерисао „крњом“ – одлучено је да се лист *Српска слоја* до даљег не објављује (*Српска слоја*, 13, 1974: 38).

Потом је уследила годишња Скупштина ЦШО, на којој су учествовали сви делегати и чланови. Једна од тема била је и даље излагање листа *Српска слоја*, премда је наредни број већ дуже време био припремљен за штампу.¹⁰ Донета је одлука да се настави са објављивањем. Истовремено, изабрани су нови чланови Управе ЦШО. Ипак, већ на првој наредној седници, поново је изгласан престанак издавања *Српске слоје* под окриљем ЦШО Свети Сава у Јоханесбургу.¹¹ Тада је Нићифоровић одштампао четврту свеску, плативши самостално све трошкове. Од петог броја се наводи да је лист „Независни часопис Срба националиста и антикомуниста српске емиграције и Отаџбине“.¹² Објављиване су три свеске годишње, под уредништвом Нићифоровића, који је целокупан подухват самостално финансирао, уз помоћ појединих добровољних прилога читалаца (*Српска слоја*, 13, 1974: 38–39).¹³ Он је остао главни и одговорни уредник до своје смрти 1977. године. Тада престаје излагање овог заграничног гласила.

⁷ У раду ће сви цитати бити пренети дословно.

⁸ „Српски дом“ је био простор у коме су се окупљали Срби.

⁹ Записник седнице налази се у АСПЦЈ.

¹⁰ У питању је четврта свеска наведеног листа.

¹¹ Записник седнице налази се у АСПЦЈ.

¹² Ова напомена била је одштампана у свим свескама од броја 5, најчешће на последњој страници часописа.

¹³ Самостално Нићифоровићево издаваштво, према његовом сведочењу, такође је наишло на извесан број осуда и напада против њега.

1.1. Садржај часописа *Српска слоја*

У првој одштампаној свесци, у уводнику насловљеном „Наша прва реч“, уредник је навео да су српска Црква и српски народ недељив појам, због чега се свако цепање СПЦ сматра издајством. Парадоксално, већ у наредној реченици он је децидирано записао: „Одлуке Патријарха, Патријаршије, Св. Синода и Арх. Сабора не признајемо, јер сматрамо их изнуђеним од стране данашњих комунистичких властодржаца у Југославији“ (*Српска слоја*, 1, „Наша прва реч“, 1969: 1).¹⁴ Такође, читаоци су обавештени да ће часопис објављивати само анонимне чланке и дописе.

Потом се у листу налази приказ извештаја о раду ЦШО 1968/1969. године. Истакнуто је да већ 16 година трају разговори и предлози да се доведе српски свештеник у Јужну Африку. Управа је добила овлашћење да пронађе свештеника, и у складу са тим започете су бројне преписке. Пријавила су се четворица кандидата, о којима су подаци затражени и званично и приватно. Изабран је свештеник Живојин Станојевић¹⁵, који је службовао у Италији. Његовим доласком покренут је парохијски живот, као и прослава Видовдана, који до тада никада није био празнично обележен у Јоханесбургу.

У првој свесци налази се и извештај о годишњој Скупштини ЦШО, чији је председник Душан Бабић. На предлог секретара ЦШО Стевана Нићифоровића основано је „Коло српских сестара“. Потом се наводе имена чланова Управног и Надзорног одбора, а затим и статистички подаци о рођеним и умрлим. Следи некролог генералу Боривоју Мирковићу.¹⁶ Садржина свеске су и чланци о Хиланда-

¹⁴ Упоредити Резолуцију ЦШО у Јоханесбургу, састављену од 5 тачака: *Српска слоја*, 1, „Резолуција“ 1969: 4.

¹⁵ Живојин Жика Станојевић рођен је 4. априла 1911. године у Лежмиру, у Срему. Био је члан Српског народног позоришта у Новом Саду. Наступао је као глумац и певач. Оженио се Иванком. Био је свештеник у Бегечу, Новом Саду, Трсту, Африци, Аустралији, и у Сан Дијегу, у Калифорнији. Упокојио се 1984.

¹⁶ Боривоје Бора Ј. Мирковић (1884–1969) рођен је у Ваљеву. Завршио је високе војне школе. Оженио се 1930. године, али су му супруга и ћерка преминуле после неколико година. Унапређен је у чин генерала 1. децембра 1937. Био је главни организатор војног пуча 27. марта 1941. године. Емигрирао је из Краљевине Југославије 15. априла 1941. организовавши одлазак државног и војног врха у Грчку, а потом у Египат. У Каиру је са генералом Богољубом Илићем формирао Југословенску Војску ван Отаџбине. У компликованим односима међу високим војним званичницима у изгнанству, прошао је неславно. Прешао је да службује за Британску армију. Касније се одселио у Лондон, у коме је, ради преживљавања, добијао финансијску помоћ Комитета слободних грађана Југославије. Носилац је великог броја одликовања.

ру, Видовдану, родољубиве песме, као и рад „Једини пут избављења“, који је потписао Раде Облаковић.¹⁷ Потом се преноси сећање на убиство начелника Штаба врховне команде Југословенске војске у Отаџбини (у даљем тексту: ЈВуО) армијског генерала Драгољуба Драже Михаиловића, чланак о пробоју Солунског фронта, прослави 750 година самосталности СПЦ и предавање свештеника Живојина Станојевића посвећено овом значајном јубилеју. Следи кратко писмо епископа Дионисија Миливојевића, обавештење о оснивању Просветно-културног фонда, апел за финансијску помоћ храму који се подиже у Јасеновцу, историјски приказ српских средњовековних манастира, као и извештај секретара ЦШО Константина Косте Бабића о разговорима са представницима власти, а у вези са добијањем плаца и простора за подизање будућег храма СПЦ. На крају листа је кратак сажетак појединих издања у дијаспори.

У другом броју уредник се осврнуо на критике, похвале и предлоге које је добио поводом оснивања и покретања листа. Прибележио је да је највише било ћутања. Следи божићни поздрав безбожницима, чланак о Бадњем дану и прослави Светог Саве у Јоханесбургу, чланци о Председнику Владе народног спаса армијском генералу Милану Недићу, о пучу изведеном 27. марта 1941. године, о српско-хришћанској идеологији, затим подсећање на слогу, коментар о начину вођења борбе за Српство и уједно против комунизма, представљање идеје о рушењу комунистичког уређења у Југославији, чланак Стевана Тривунца о тренутном стању у Хрватској (у коме се наговештава могућност новог протеривања Срба из Хрватске) и Нићифоровићев одговор Павлу Д. Остовићу.¹⁸ У овом броју се описује шире политичко и друштвено стање у Африци, посета овом континенту од стране маршала Југославије Јосипа Броза Тита, који је у чланку назван „Летећа табарка“, као и сведочанство Ђорђа Блажића о учешћу у Церској битки. Потом су наведена имена деце чланова српске заједнице у Јоханесбургу која су завршила средњу школу и започела студирање. Затим следе обавештења о умрлима, оставка свештеника Живојина Станојевића, обавештења о активностима Просветног фонда, као и о напорима за подизање храма СПЦ. У новооснованој рубрици „Српске хумке у Јужној Африци“, објављене су краће биографије оних који су преминули. Потом су приказана дела одштампана у расејању. Уредник

¹⁷ Псеудоним „Раде Облаковић“ користио је проф. др Ђоко Слијепчевић (Андријашевић 2018б: 110–125).

¹⁸ Одговор је само делимично био објављен у листу *Савременик* у Паризу, те га је уредник Нићифоровић одштампао у потпуности.

је обавестио читаоце да је послао велики број примерака листа на бројне адресе по свету, разним билтенима и појединцима са којима је желео да оствари сарадњу у виду размене часописа. Ипак, нико се није јавио на овај апел, нити му је ико одговорио, сем оних са којима је и раније имао приватни контакт. Ово га је ражалостило, јер је он желео усаглашен рад „у борби заједничкој противу комунистичке немани“ (*Српска слоја*, 2, 1970: 94).

Трећи број почиње саопштењем о смрти краља Петра II Карађорђевића. Уредник набраја ретке похвале које су му упућене поводом издавања листа, али и разлоге напада и критика, уперених против листа, посебно због „оштрог иступања против усташа“. Ипак, он борбу против усташа и комуниста сматра приоритетном, у циљу одбране српске политике и српских интереса. Потом следи чланак посвећен Видовдану, подсећање на генерала Дражу Михаиловића, обавештење о одржаној 18. скупштини ЦШО у Јоханесбургу, те подаци о крштењима, венчањима и Просветном фонду, извештаји о преминулима, чланак о српском сељаку и националној солидарности, о Балканским ратовима, о уједињењу Србије и Црне Горе, поновни Нићифоровићев одговор Павлу Д. Остовићу, који је *Наша реч* из Лондона одбила да објави.¹⁹ Након тога је коментарисана посета Председника Сједињених Америчких Држава Никсона Југославији и „камелеону Брозу“, а покренута је и расправа у вези са *српским њишањем*. Часопис се завршава кратким приказом књига објављених у заграничном Српству.

Четврти број часописа уредник је искористио да читаоце обавести о томе да се билтен доставља и у Отаџбини. Следи некролог Властимиру Власти Петковићу, емигранту из Швајцарске, а затим и обавештење да је дошло до размимоилажења у вези са вођењем листа, те седнице ЦШО која је сазвана на „мистериозни и смуштени начин“. Третирају се теме српског имена и језика, тренутне српске стварности и српског националног питања. Раде Облаковић износи своју опсервацију у чланку „Шта да се ради“ (*Српска слоја*, 4, 1971: 15–17), а затим се преносе догађаји из Југославије – од грађења пруге Београд–Бар, преко преласка Југославије у заједницу држава са сувереним правима, до коментарисања објављених мемоара Светозара Вукмановића Темпа, високорангираног функционера Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ). Поново се расправља

¹⁹ Емигрантска група Српска демократска задруга „Ослобођење“ је формирана у Паризу 1947. године. Убрзо је започела објављивање свог билтена, о чему је проф. др Мира Радојевић записала: „Часопис *Наша реч* почео је да излази редовно од 1. јануара 1948, најпре у Паризу, потом од 1958. у Лондону“ (Радојевић 2007: 119).

о српској дијаспори, а потом се пружају актуелности које се дешавају при СПЦ и попис умрлих у Јужној Африци.

Пети број почиње уредниковим чланком „Српски јади!“, следи поука Србима аутора Богољуба Поповића, затим сведочанство Љубана Једнака који је побегао са стрељања у Глини, у Хрватској, током геноцида почињеног над Србима у Другом светском рату. У листу је описана и српска омладина у оба светска рата, позив на борбу ради превазилажења националне кризе, тумачење српске коби, обавештење о прузи Београд–Бар, као и о судбини српског народа. Завршетак листа пружа обавештење о Фонду Српске слоге, а потом следи кратак преглед брошура написаних у расејању.

Шести број почиње ускршњим поздравом уредника, коментарисањем разумевања садашњице, расправом о томе да ли се историја у вези са односом Хрватске у Југославији понавља, третирање хрватског питања, суђење Јовану Долгачу из 1915. године, сведочење мајора „М. С. К. Солунца“, који је 1939. године походио Косово и Метохију.²⁰ Вукашин Перовић пише о муслиманском елементу у Босни и Херцеговини од 1941. до 1945. године. Потом је уредник у чланку „Глас поробљеног Српства кроз уста владике жичког Василија“ пренео вест да је епископ Василије Костић 1971. проговорио о *српском ишћању*, иначе веома непопуларној и недозвољеној теми у СФРЈ (*Српска слога*, 6, 1972: 35–38; Светковић – Обрадовић 2010). Затим су наведена сведочанства неколико странаца о пучу 27. марта 1941. године. Фонд Српске слоге и обавештење о штампаној литератури у дијаспори чине крај и ове свеске.

У седмом броју уредник обавештава читаоце о најгоријој дотадашњој окупацији Срба, насталој после Другог светског рата. Затим су пружени подаци о историји личко-кордунашких Срба, Војној крајини, Горњокарловачком владичанству, као и протеривању Турака. Потом се поново пише о Хрватима у Југославији и о стању заграничне организованости у чланку који је потписао Стојан Јанковић. Он је изнео опширну опсервацију – шта би требало да српска

²⁰ У питању је Манојло С. Кораћ (1897–1976). Рођен је у селу Расна, код Ужичке Пожеге. Био је добровољац у Првом светском рату. Похађао је Пешадијску подофицирску школу у Скопљу. Прешао је Албанију 1915. стигавши у Бизерту, у којој је његова школа наставила рад. Почетком окупације, 1941. године оформио је свој четнички одред, састављен од Златибораца и Ужичана, а ратовали су у Босни против усташа. Председник Владе народног спаса Милан Недић унапредио га је почетком 1942. у чин потпуковника, поставивши га за начелника Ужичког округа. Због помоћи пруженој ЈВуО интерниран је у Бањички логор. На интервенцију Недића био је спасен, а затим пребачен у логор у Немачкој. Емигрирао је у Енглеску, у којој је провео остатак живота. У *Српској слози* објављивао је под псеудонимом „Солунац“.

емиграција чини у Европи. Чланак „Једна насушна потреба“ аутора др Д. П. интониран је у сличном духу, док Раде Облаковић указује на важност српске слоге. Затим су наведени почеци „дрвеног зла“ у Крагујевцу, тумачење комунистичке радничке класе и партије, чланак о Косову и Метохији, као и сведочанство из 1944. године о војводи Павлу Ђуришићу. Актуелности Фонда српске слоге, биографије преминулих, као и књижевни огласи новонасталих дела у расејању, између којих је и обавештење о оснивању Задруге српских писаца у слободном свету, чине завршни део седме свеске.

Осму свеску уредник започиње текстом о Хрватима, који опет „вриште на Србе“, премда „Срби Хрватима ничим нису дали повода за злодела учињена над српским народом у Првом и Другом светском рату“ (*Српска слоја*, 8, 1972: 2). Поуке Србима, упозорења, сведочанства о ранијим данима, посебно у Првом светском рату, испуњавају највећи број страница овог листа. Следи обавештење о смрти принца Ђорђа Карађорђевића кога су „непријатељи више ценили и поштовали, него рођени брат и пријатељи, мада је био легендарни јунак, Србин и родољуб“ (*Српска слоја*, 8, 1972: 31). Крај листа је традиционално испуњен вестима о издањима заграничног Српства.

Одштампана је и посебна свеска – додатак осмом броју, насловљена „Божићна размишљања и божићна честитка. Кратак поглед на нашу данашњу геополитичку ситуацију, оцена старог борца“. Овај додатак листу потписао је пуковник Бранислав Ј. Пантић, емигрант из Аустралије. Нићифоровићу је српска неслога била честа тема, и у њој је видео страховити проблем. Премда су бројне националне организације имале као свој циљ борбу против комунизма и ослобођење српског народа из ропства, недостатак заједништва кључно успорава и обесмишљава ову борбу. Стога је Нићифоровић покренуо анкету о наведеној теми. Добио је неколико одговора, а одлучио је да објави опширан приказ пуковника Пантића, старог 87 година, који је своје мишљење записао на неколико десетина страница, поделивши га у неколико поглавља. Прво је приказао опште стање, а потом следи средишњи проблем рада, који је подељен на узроке изван наше моћи и узроке које смо сами створили. Опасности леже и у погрешно постављеном циљу, недостатку национално-идеолошког покретача, погрешним основама рада, лошој организацији, недостатку ауторитета и поверења, изостанку плана и програма на заштити српских националних интереса, погрешном ставу оличеном у непознавању менталитета, култура и особености земаља у којима се српска емиграција населила. Пантић своја запажања завршава препоруком „Шта да се ради“ (*Српска слоја*, 8 додатак, 1972: 15–24). У

опширном закључку он позива на боље организовање, слогу, као и на приступање двома највећим организацијама у свету: Српској народној одбрани и Српском националном одбору.

Двоброј 9/10 из 1973. године почиње уводником „Мора страха“, у коме је уредник описао страх у коме се налазе народи на територији СФРЈ. Те фобије су се временом прелиле и на саме чланове Комунистичке партије Југославије (КПЈ). Затим Раде Облаковић у чланку који следи проговара о илузијама које се тичу Старе Србије, односно простора Косова и Метохије. У наредним текстовима тумаче се жеље екстремних Хрвата за коначним уништењем Србије, а следи и чланак о српским средњовековним манастирима. У извештају о доприносу науци од стране знаменитих савремених научника српске националности наведено је откриће у борби против обољења дрвећа *холандски брестови*. Ова болест је уништавала многа стабла у Великој Британији. Средином 1972. године Живојин Р. Атанацковић²¹ својим медицинским патентом решио је овај проблем. Даље, у *Српској слози* читаоци су обавештени о првој прослави Ђурђевданског уранка у Јоханесбургу, 1973. године.

У 11. броју уредник се осврће на четворогодишњицу излагања листа, коју су обележили многи тешки моменти, испуњени преваходно неразумевањем и необјективном критиком. У тексту, он напомиње да је током те четири године излагања акценат био на српском народу, његовим проблемима, искушењима и незгодама. Он такође сматра да су у последњим годинама комунисти српског порекла почели да отварају своје очи, и да долазе полако себи, да се духови у српској емиграцији полако смирују, и гложења умањују. Следи чланак из необјављеног рукописа Бранимира Лазаревића под насловом „Из српске историје“, а затим подсећање о стварању Југославије 1918. и 1943. године. Потом је пренето опширно непотписано писмо из Отаџбине, осврт на Комунистичку партију Хрватске,

²¹ Живојин Жика Р. Атанацковић рођен је 1913. године у Панчеву. Студирање Техничког факултета Универзитета у Београду прекинуо је због рата, ступивши у Ђачку чету Ваздухопловне академије, у којој је завршио пилотску школу. Када су почела ратна дејства у Југославији, пребацио се са својом четом из Тетова у Битољ, а одатле на Средњи исток. Потом је приступио енглеском ваздухопловству. Као британски официр, премештен је у Аден, а 1947. године у Енглеску. Био је наставник у Извиђачкој школи. У једном судару авиона спасио је двојицу ученика. Због овог чина, британска краљица Елизабета II га је одликовала 1953. године. Затим се запослио у хемијској индустрији, као биохемичар у области биљне физикопатологије. После више од годину дана рада, патентирао је лек којим се успешно побеђује заразна болест брестовог дрвета. Ово британски и холандски истраживачи нису успели ни након 50 година активног изучавања овог проблема.

песма Живаља Дамјановића посвећена генералу Милану Недићу, коментарисање геополитичких тема, сатира „Дармарски вашар“, и напис о Индијском океану. Коментарише се сукоб Јевреја и Арапа на Средњем и Блиском Истоку. Прибележен је успех још једног српског научника – проф. др Миодрага Ристића,²² који је пружио значајне научне резултате у лечењу *анаплазмозе*, говеђе болести узроковане уједима обада и других инсеката.

Дванаести број садржи неколико радова поводом прославе 170 година Првог српског устанка. Затим је ту чланак о суноврату српског царства, одломак необјављеног рукописа из пера Бранимира Лазаревића. Описане су последње борбе ЈВуО, које је потписао Петар Мартиновић Бајица. Одштампана је песма Живаља Дамјановића посвећена војводи Павлу Ђуришићу и Комитету Црне Горе, као и расправа о црногорској народности. У овом броју је објављен и чланак „Косово – стварност и идеја“ проф. др Ђока Слијепчевића, у коме је на неколико страница описана тренутна ситуација на Косову и Метохији, под комунистичком владавином. Поново се пише о односу Јевреја и Арапа, заправо актуелности око њиховог сукоба. На крају је изложен списак дародаваца у извештају Фонда Српске слоге, а потом и осврт на објављене књиге у емиграцији. Карактеристика ове свеске је то да су поједини аутори навели своје властито име и презиме. Примера ради, то су били проф. др Ђоко Слијепчевић и Петар Мартиновић Бајица. Такође, специфичност се огледа и у навођењу адресе писача представљених књига, са циљем да се заинтересовани читаоци јаве и договоре се о куповини њихових дела.

У 13. броју весника уредник се опширније бави положајем и стањем српске дијаспоре. Затим следи чланак посвећен Видовдану, а дат је и пресек традиције ЈВуО. Потом се описују српска страдања током Првог светског рата, кроз неколико сведочанстава учесника ових догађаја. Након тога следи запис дивизијског ђенерал Драгише Д. Пандуровића који је описао војнички пораз у Априлском рату 1941. године. Следи кратак преглед публикација на српском језику, које су штампане у Африци. Крај листа сачињава приказ Фонда Српске слоге, нових књига, као и извештај о мучком убиству политичког емигранта Јакова Јаше Љотића, 8. јула 1974. у Минхену.

Уредник је у броју 14 пренео мрачну процену о самоуништењу српске емиграције, дотакавши се стања у свету и у Африци. Потом

²² Миодраг Ристић је рођен у Пожаревцу. Завршио је Нижу школу Војне академије. Рат је провео у заробљеништву. Ветерину је дипломирао у ХанOVERу, у Немачкој, а докторирао на Универзитету Висконсин. Предавао је патологију, хигијену и ветерину на Универзитету Илиноис у САД.

следе прикази о потпуковнику Миодрагу Д. Тојићу, преглед „раја“ из СФРЈ, чланак о историји Срба аутора Јована И. Деретића, и чланак „Предлози за економско подизање Херцеговине и умножавање Срба. Карактерне особине Херцеговине“, аутора др Милосава Ср. Петровића.²³ Следи подсећање на 80 година од рођења Гаврила Принципа, те извештај Фонда Српска слога, као и подаци о умрлима.

У 15. броју је васкршњи поздрав, а одмах потом и уредников чланак „Хаџилукације“, у коме су описани људи који су „ни вода ни вино“. Ти „хаџилукаши“ се диве „црвеном рају“ у СФРЈ, али радије живе у дијаспори. Затим је пружен још један поглед на расејање, и једно непотписано писмо из Отаџбине. Следе: чланак о насртају на Српство, напис о попу Недељку из времена турске владавине над Црном Гором, дужи чланак о српским страдањима у Првом светском рату, песма Живаља Дамјановића „У Мунстерској тамници“, критички чланак о „мудролијама југословенских комуниста“, а потом и верски део – сведочанство о неколико чуда. Часопис се завршава подсећањем на опредељење кнеза Лазара, преминуле, актуелностима Фонда Српске слоге, као и приказом књига објављених у дијаспори.

У броју 16 уредник пише о путевима српске судбине од 1941. године, а потом су изложени подаци о почетку Равногорског покрета. Затим је објављено неколико песама о ЈВуО, док је у чланку Хаџи Милића Бојчића – Комског поменуто причешћивање генерала Драже Михаиловића 27. марта 1942. године у испосници Светог Саве у близини манастира Студеница, а борба коју је овај официр предводио бива третирана кроз већи део ове свеске.

У броју 17 уредник проговара о стању у СФРЈ и српским камелеонима, slabим карактерима који су способни да продају најсветије – своју православну веру и своје српско име. Затим је објављено писмо из Отаџбине, у коме се преноси преглед лошег економског стања у Југославији. Ту је и сведочење капетана Војске Краљевине Југославије Јакова Кусовца о почетку устанка у Црној Гори, 13. јула 1941. године.²⁴ Под насловом „Живот у заробљенич-

²³ Упоредити: наведени чланак на стр. 21–33. Уредник *Развизора* је одбио да објави овај напис 1966. године. Нићифоровић је проценио да чланак није изгубио на актуелности ни након готово осам година, и имајући у виду и да је аутор недавно умро, он је одлучио да његов рад објави у овом броју.

²⁴ Јаков Кусовац рођен је 31. августа 1903. у селу Зачир, у близини Цетиња, у Црној Гори. По чину је био капетан. Оженио се Радмилом рођ. Здравковић. Почетком Другог светског рата командовао је веома важном војном акцијом. Том приликом са педесетак слабо наоружаних војника заробио је моторизовану бригаду фашистичке италијанске војске, на Кошћалама. Премда је акцију организовао и

ком логору“, Милан Месаровић описује време проведено у заробљеништву у Немачкој, од 1941. до 1945. године у Оснабрику, у логору за официре Oflag VI С. Он је био заточен као резервни поручник Војске Краљевине Југославије. Затим је штампан и „Чудноват некролог“ потписан иницијалима Р. В. посвећен Вукашину Перовићу. Нићифоровић сматра да није морално што др Радоје Вукчевић, за кога претпоставља да је аутор овог непримереног некролога, пише на један неадекватан начин о покојнику, те стога и преноси напис трећег лица, Радована Јеврића, који је проговорио о овом нечасном делу.

У двоброју 18/19 уредник описује шта је генерал Милан Недић учинио позитивно за свој народ, најављујући да ће садржај листа – биографски подаци, песме и бројни чланци – у највећој мери бити посвећени овом „најзаслужнијем Србину за Српски народ и Српство од Првог светског рата до данашњег дана“ (*Српска слоја*, 18–19, Нићифоровић 1976: 3). Манојло Кораћ Солунац, носилац Албанске споменице, написао је чланак „Дискриминација сарадника ђенерала Недића“. Проф. др Ђоко Слијепчевић прибележио је лично сведочанство у коме је описао последњих неколико месеци овог војсковође, проведених у емиграцији пре хапшења и екстрадиције властима ФНРЈ, под насловом „Два сећања на ђенерала Милана Недића“.

У 20. броју разматра се српско национално питање, посебно у чланку Јована И. Деретића. Затим следи чланак „Живот у заробљеничком логору“, наставак личног сведочења некадашњег логораша Милана Месаровића. Вукосав Радовић пише о „новим Бранковићима“ алудирајући тиме на нападе против емиграције и њеног стваралаштва. Чланак Манојла Кораћа је наставак из претходног броја. Затим следи некролог Душану Бабићу, једноме од најактивнијих политичких пребеглица у Јужноафричкој Републици.

спровео у име регуларне војске Краљевине Југославије, ову битку је Народно ослободилачка војска Комунистичке партије Југославије приписала себи, прослављајући је 13. јула. Касније се пребацио у Каиро, а потом се одселио у Јоханезбург, у коме је отворио месару. Примао је емигрантску штампу. Повремено је својој породици писао писма, потписујући се као „тетка“. Живео је у малом стану, изузетно скромно и повучено. Умро је у Јоханезбургу 9. августа 1988. године, у коме је и сахрањен. У Београду му је парастос одслужио блаженопочивши Патријарх српски господин Герман са осморицом епископа и неколико свештеника и ђакон. Целокупна његова заоставштина је продата и приложена за изградњу Храма Светог Саве. Јаковљев син Никола је знаменити историчар уметности и некадашњи вишегодишњи управник Народног музеја Републике Србије.

У последњој, 21. свесци *Српске слоје*²⁵ уредник коментарише и расправља о чињеници да ли Срби уопште имају савезнике. Преноси се извесна опомена неименованих „српских комитета“, у прилично претећем тону, упућена Арбанасима и самозваним Македонцима. Затим се третирају глобалне политичке теме, а одмах потом и време током и непосредно након Другог светског рата. Продужава се започети Деретићев чланак из претходног броја, а најављује се и његов наставак у наредном броју. Аутор Никола Томић у опширном чланку „Дефетисти“ набраја диверзије које су доживљавали дипломатски и конзуларни представници СФРЈ по свету. Следи чланак Мана Пешута, емигранта из Немачке, за којим је поново објављен чланак дивизијског ђенерал Драгише Д. Пандуровића у коме је описао војнички пораз у Априлском рату 1941. године.²⁶

Неколико пута је уредник Нићифоровић обавестио читаоце да објављује радове који су некада били достављени Уредништву часописа *Развијор*, али нису били одштампани, одлуком тадашњег уредника. Он их сада објављује, јер их је пронашао у својим белешкама.²⁷ Нићифоровић је у *Српској слоји* објавио и неколико својих песама.²⁸

1.2. Библиотека *Српска слоја*

У Библиотеци СПЦ у Јоханесбургу, пронашли смо и књигу *Без Отаџбине. Збирка песама III део*. Аутор је Бранислав Р. Ђурчиновић.²⁹ Књига има 58 страница. Највећи број песама су националног

²⁵ У Библиотеци СПЦ у Јоханесбургу пронашли смо чак 20 примерка броја 21. часописа *Српска слоја*. Наша је претпоставка је да је тај број одштампан непосредно пред смрт уредника Нићифоровића, те да га он није проследио на многе адресе.

²⁶ Овај чланак је био одштампан у броју 13 *Српске слоје*.

²⁷ Примера ради, то је сатира „Дармарски вашар“ (*Српска слоја*, 11, 1973: 26–27). Сатира је била достављена *Развијору* 14 година пре њеног објављивања у *Српској слоји*. И чланак „Предлози за економско подизање Херцеговине и умножавање Срба“, аутора др Милосава Ср. Петровића, уредништво *Развијора* је одбило да објави осам година раније. С обзиром на чињеницу да је непосредно пре штампања овог текста аутор преминуо, највероватније је у питању Нићифоровићев омаж наведеној личности. Упоредити: *Српска слоја*, 14, 1974: 21–33.

²⁸ Видети: „Пролази...“, *Српска слоја*, 11, 1973: 31; „Мајчин лик“, *Српска слоја*, 13, 1974: 31; „Дедина жеља“, *Српска слоја*, 15, 1975: 14.

²⁹ Бранислав Р. Ђурчиновић рођен је у Малом Орашју 1912. године. Матурирао је у Смедереву, а потом је завршио Нижу школу интендантске академије. Службовао је у Боки Которској, а потом је прекомандован у Зрењанин. Други светски рат је провео у заробљеништву у Немачкој, у оснабричком логору Oflag VI С. Потом је радио у енглеској полицији у Немачкој. Одатле је емигрирао 1949. године у Милвоки. Песме

карактера. У њима се изражава бол за непрежаљеном Отацбином. Подељене су у четири целине: 1) родољубиве песме; 2) похвалне песме – оде; 3) пародије и сатире; 4) разне песме. На крају књиге налазе се подаци о аутору. Ово је била прва књига издата у оквиру посебне едиције *Српске слоје*, коју је Нићифоровић покренуо 1971. године. Наше је мишљење да је Нићифоровић одлучио да повремено штампа одабране књиге, поред већ постојећих часописа које је објављивао. Ипак, нисмо пронашли ниједну другу књигу одштампану у *Библиошеци Српска слоја*.³⁰

1.3. Престанак издаваштва *Српске слоје*

Часопис *Српска слоја* престао је да излази смрћу уредника. У последњој свесци, број 21, најављује се наставак појединих чланака који ће бити објављени у броју 23. Нићифоровић је у ранијим свескама увек тачно наводио да ће неки прилог бити објављен касније, или чак два броја унапред. Ово указује да је 22. свеска већ била у припреми, као и да је било материјала и за 23. свеску. Ипак, Нићифоровићевом смрћу је све стало. Његова заоставштина је у међувремену уништена, а уколико нешто и постоји сачувано, нама није било омогућено да то користимо.

2. Гласник

Уредник *Српског фронша* Иван Михаиловић је навео да је *Гласник* 1972. године покренуо и уређивао Драган Аћимовић, те да је у питању био билтен ЦШО (*Српски фронт*, 1, 1973: 6).³¹ Једини примерак пронађеног *Гласника* датира од новембра-децембра 1975. Садржи обавештење о одржаној Скупштини ЦШО, појединости у вези са богослужењем, честитке новокрштенима, списак црквених празника, и реч свештеника. На крају се наводи да је *Гласник* пред обуставом излажења, јер нико није вољан да га уређује.

У АСПЦЈ су пронађена два папира која представљају кратке извештаје о излажењу *Гласника*. На првом, који је састављен током 1972. године на енглеском језику, наведен је садржај првог броја

су му биле објављиване у бројним заграничним листовима и часописима. Издао је две збирке поезије, а Нићифоровић му је одштампао трећу.

³⁰ Видети обавештење о изласку ове књиге у: *Српска слоја*, 8, 1972: 38–39.

³¹ У овом периоду није било пароха СПЦ у Јоханесбургу.

Гласника. Најављена је Скупштина ЦШО 18. јуна 1972. Забележено је приказивање филма у „Српском дому“ и прикупљање прилога за манастир Хиландар. Пружени су подаци о званичној посети Патријарха александријског господина Јеронима Српској Православној Цркви и Патријарху српском Герману, маја 1972. године. Поменуто је обнављање храмова СПЦ у СФРЈ, а затим и парастос жртвама побијеним током Другог светског рата у селу Јајинци, на периферији Београда. На другом листу папира налази се податак да је *Гласник* број 2 одштампан 30. марта 1973. Наведено је да је свештеник Сава Цупаћ³² постављен за пароха СПЦ у Јоханесбургу фебруара 1973. године.

3. *Српски фронт*

Овај лист био је орган новооснованог Српског четничког одбора за Јужну Африку (у даљем тексту: СЧОЈА).³³ Уредник је био Иван Михаиловић. Лист је званично био пријављен на адреси Р. О. Vox 17107, Hillbrow, Johannesburg, South Africa. Први примерак одштампан је латиницом, умножен шапирографом, и датиран марта 1973. године. Садржавао је Резолуцију о раду СЧОЈА, и критику Душана и Косте Бабића, због чињенице да је Коста Бабић отпутовао у Југославију, и замолио Патријарха српског господина Германа да буде постављен свештеник СПЦ у Јоханесбургу. Уредник је закључио да су Бабићи енглески агенти и да раде у интересу комуниста у Југославији. Ванредно издање је изашло 15. априла 1973. године. У њему се налази обавештење да свештеник Сава Цупаћ „није свештеник Српске Слободне Православне Цркве, већ је члан југословенске комунистичке црквене организације, на чијем челу се налази комунистички слуга Герман“ (*Српски фронт*, ванредно издање, 1973: 1).

Породица Бабић је против уредника покренула судски поступак због клевете. Овај спор је Михаиловић изгубио.³⁴ Даље излагање

³² Сава Цупаћ рођен је 25. априла 1945. године. Завршио је Карловачку богословију. Имао је троје деце. Студирао је на Институту Светог Сергија у Паризу. Епископ Лаврентије рукоположио га је почетком јануара 1971. године у ђакона и свештеника, у руском Храму. Био је парох у Аустралији, у Мелбурну, Карлону и Спрингвејлу. Служио је Африци од 1973. до 1977. Упокојио се 11. јуна 2007. године.

³³ СЧОЈА су основали Раде Михаиловић, Петар Кесић, Миливоје Шћеповић и Иван Михаиловић, на Српску нову годину 1973. године.

³⁴ Извор: изјава Косте Бабића дата аутору 27. августа 2018. године у Јоханесбургу.

овог листа било је забрањено, како наводи Нићифоровић – судском одлуком (*Српска слоја*, 13, Аноним „Податци о публикацијама у Јужној Африци“, 1974: 39).³⁵

Закључак

Политички емигранти српске националности који су се настанили у Јоханесбургу после завршетка Другог светског рата, неговали су своју заграничну нит инспирисану антикомунизмом и потребом за стварањем. Протоком времена, првобитни замах њиховог писаног стваралаштва је утихнуо. Крајем VII и током VIII деценије XX века уследила је природна *смена генерација*. Организовање по идеолошкој основи је изгубило и на квалитету и на интензитету. Доказ написаног је чињеница да су у наведеном периоду највећи број емигрантских листова и часописа покретани и вођени превасходно од појединаца. Загранично издаваштво у Јужној Африци је било лишено обимнијег организовања, које би подразумевало учешће већег броја политичких пребеглица или њихових наследника.

Стеван Нићифоровић је покренуо, водио и уређивао часопис *Српска слоја* од 1969. до 1977. године. Преглед садржаја свих свеака, које смо сакупили током трогодишњег прикупљања, сведочи о његовом великом прегнућу. Он је све радио самостално, од размене писама са бројним емигрантима по читавом свету, преко сарадње са другим заграничним гласилима, набавке бројних књига и листова штампаних у расејању, до прикупљања вести о Србима који су широм земљиног шара били значајни проналазачи. О свима њима, као и о бројним другим темама, уредник је оставио свој запис, коментар, осврт, или барем кратак извештај. Такође, и у самој Библиотеци СПЦ у Јоханесбургу, налазе се књиге и часописи које је подарио својој Цркви, о чему сведоче странице обележене његовим личним печатом.

Нићифоровићева заслуга огледа се у чињеници да је на афричком континенту, делу света који је прилично удаљен и од матице и од земаља у којима је живео већи број политичких пребеглица, успео да истрајава пуних осам година. За то време објавио је 21 свеску и 1 књигу у својој едицији *Српска слоја*. Његово име може се пронаћи и у *Гласнику Српској историјско-културној друштва Њеиш* из

³⁵ Наредни бројеви *Српској фронт* датирају с почетка последње деценије XX века. Пронађени су бројеви 2, 3 и 4.

Америке, као и у бројним издањима *Српске мисли* из Аустралије – коју је помагао организационо и финансијски.

* * *

Захвалност

Велику благодарност за подршку приликом израде овог рада исказујемо: Црквеној општини Српске Православне Цркве у Јоханесбургу; игуману манастира Хиландара високопреподобном архимандриту Методију, оцу Теодосију, и хиландарским библиотекарима оцу Милутину и Теодору Глеб Марковићу; протојереју-ставрофору др Сави Јовићу, секретару Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве; Константину – Кости Бабићу.

* * *

Библиографија

Необјављени архивски извори:

- Архив Јужноафричке Републике, Преторија. Фонд: 72/29/1 Yugoslav: Consul. General: Johannesburg (14. 12. 64–18. 6. 68).
- Архив Душана и Константина – Косте Бабића, Јоханесбург. Фондови: „UDRUŽENJE BORACA Kr. J. V. ‘DRAŽA MIHAILOVIĆ’. SPISAK ČLANOVA I NAPLAĆENE ČLANARINE“; Удружење бораца Краљевске југословенске војске ‘Дража Михаиловић’, регистри насловљени „I“, „II“, „III“; регистар именован „до 30. дец. 1981“.
- Архив Душана Бабића, Јоханесбург: обавештења и поверљиви извештаји Војске Краљевине Југославије, фотографије, писма, лична документа, одликовање краља Петра II Карађорђевића, летачка књига Royal Air Force I и II.
- Архив Српске православне цркве, Црквена општина, Јоханесбург.
- Вера Познановић, изјава добијена 9. 2. 2018.
- Ксенија Барбић, изјава добијена 8. 2. 2018.

Константин Коста Бабић, изјава добијена 7. 2. 2018. и 27. 8. 2018.

Милан Месаровић, аутобиографија: *A short history of my life and the events at the time.*

Мирјана Мима Бијелић, изјава добијена 7. 2. 2018.

Никола Кусовац, изјава добијена 3. 12. 2018.

Росанда Санди Нићифоровић, изјава добијена 6. 2. 2018. и имејл при-
стигао 3. 6. 2018.

Писмо Стевана Нићифоровића упућено проф. др Ђоку Слијепчевићу
5. 1. 1969.

Штампа и периодика:

Advance (Johannesburg)

Архив (Београд)

Afrika – studije umetnosti i kulture (Београд)

Билџен (Јоханесбург)

Ваздухојловни гласник (Лондон)

Гласник Српској историјско-културној друштва Њејош (Америка)

Гласник (Јоханесбург)

Гласник ЦШО Свети Сава (Јоханесбург)

Hereticus (Beograd)

Istorija 20. veka (Beograd)

Јуџословенски гласник (Каиро)

Наша стварност (Јоханесбург)

Писмо 52. класе (Лондон)

Политички гласник (Београд)

Порука (Лондон)

Равнојорски борац (Хановер)

Развијор (Јоханесбург)

Reality (Johannesburg)

Српска крила (Немачка)

Српска слоја (Јоханесбург)

Српски фронти (Јоханесбург)

Токови историје (Београд)

Литература:

Андријашевић, Н. (2018): „Емигрантска периодика Срба у Јужној Африци од 1945. до 1968. године“, у: *Теолошки погледи*

- LI (1/2018), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 125–140.
- Андријашевић, Н. (2018): „Објављивање чланака проф. др Ђока Слијепчевића у Јужноафричкој Републици“, у: *Богословље* 77/2 (2018), Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 110–125.
- Божовић, И. (2013): „Југословенска колонија у Јужној Африци 1941–1945“, у: *Архив*, година XIV, бр. 1–2 (2013), Београд: Архив Југославије, 147–159.
- Божовић, И. (2012): „Кнез Павле Карађорђевић у изгнанству 1941–1976“, у: *Архив*, година XIII, бр. 1–2 (2012), Београд: Архив Југославије, 128–141.
- Вејиновић, С. (1999): „Срби у Африци. Јужноафричка Република“, у: Вејиновић, С. (1999): *Срби у дијаспори у прошлости и садашњости*, Нови Сад: Музеј Војводине, 154–155.
- Dimitrijević, Đ. (1974): *Generalštabni oficiri Kraljevine Jugoslavije (sa najkraćim podacima)*, London: privatno izdanje pisca.
- Ђурић, Ж., Суботић, Д. (2008): *Личности српске деснице у 20. веку*, I, Београд: Институт за политичке студије.
- Калабић, Р. (2001): *Српска емиграција (прилози за историју српског иселеништва 1830–1992)*, Београд: Радован Калабић.
- Петровић Тодосијевић, С. (2008): „‘Платнени град’ југословенских избеглица. Југословенски избеглички камп у Ел-Шату, 1944–1946.“, у: *Токови историје* 3–4 (2008), Београд: Институт за новију историју Србије, 117–140.
- Пузовић, П. (1996): „Епархије Српске Православне Цркве у расејању“, *Богословље* XL (LIV), свеска 1–2 (1996), Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 87–96.
- Радојевић, М. (2007): „Милован Ђилас и српска политичка емиграција (1954–1995)“, у: *Токови историје* 4 (2007), Београд: Институт за новију историју Србије, 118–135.
- Ракић, Р. (1971): „Спољни односи Српске Православне Цркве 1920–1970“, у: *Српска Православна Црква 1920–1970. Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Светковић, Р., Обрадовић, С. (2010): *Владика жички Василије (Косић). Христов војник*, Крагујевац: Духовни луг, Горњи Милановац: Лио.
- Спасојевић, С., Милетић, С. (2008): *Историја Српске Православне Цркве у Аустралији, Новом Зеланду и Јужној Африци*, Сиднеј: Српска Православна Црква у Аустралији и Новом Зеланду, 399–420.

- Спомен књи́та парохије Св. Сава у Јоханесбург, уредник Братислав Јовановић, Јоханесбург: ЦШО Св. Сава, 1998.
- Subotić, D. (2004): *Srpska politička emigracija u analima jugoslovenske diplomatije (1945–1971). Prilozi za diplomatiju i diplomatsku istoriju*, I, Beograd: Institut za političke studije.
- Cvetković, S. (2009): „Političko-propagandno delovanje jugoslovenske političke emigracije na Zapadu 1945–1985“, *Hereticus*, VII, 4 (2009), Beograd: Centar za unapređivanje pravnih studija, 41–68.
- Cvetković, S. (2014): „Terorizam i jugoslovenska politička emigracija“, у: *Istorija 20. veka*, 2 (2014), 171–197.

Примљено: 6. 3. 2019.
Одобрено: 1. 8. 2019.

SERBIAN EMIGRANT PERIODICALS IN SOUTH AFRICAN REPUBLIC FROM 1969 TO 1977

Nemanja Andrijašević
Institute for Orthodox Theology
University “Ludvig Maximilian” – Munich
Federal Republic of Germany

Summary: *The paper presents the results of research in the Republic of South Africa: in the State Archive in Pretoria, Johannesburg City Library, Archive and Library of the Serbian Orthodox Church in Johannesburg and the private archive of Babić family – the archive of the late Major Dusan Babić and his son Konstantin. Several publications have been found in Hilandar Monastery on Mount Athos, as well as certain Libraries in Serbia. Periodicals that were the object of this research*

cannot all be found in one place. They are also almost completely unknown in Serbia, as well as in the countries of former Yugoslavia.

The author has collected statements from the native-born people, emigrants and the emigrants' offspring. The following people from Johannesburg offered their testimonies: Konstantin Babić, Vera Poznanović, Ksenija Barbić, Mirjana Bijelić and Rosanda Sandi Nićiforović. The received data had been woven into the content of this paper. The paper gives a presentation of periodicals published by Serbian emigrants in the Republic of South Africa from 1969 to 1977. An overview of the topics that had been at the center of the emigrants' attention has been offered.

After having moved to South Africa after the WW2, the political emigrants started publishing their own magazines. The initial zeal and perseverance were followed by a loss of enthusiasm as a result of the lack of ideas and determination. Some of the emigrants passed away, while others grew older and thus lost the strength necessary for social activities and endeavors of larger scope.

Stevan Nićiforović offered a new impuls with the magazine that he edited. After an entire year of preparations, the first issue had been published towards the end of 1969. The magazine had been titled „Serbian Unity – a journal of the church-school congregation“. The intention was that this magazine would become a spark of religious, national, political and cultural convergence of all Serbs in emigration. Nićiforović as the editor in chief did not allow polemics to be published in the magazine. The articles were anonymous.

The first three issues had been prepared as a collective endeavor and the magazine was published regularly. Then some conflicts arose due to disagreement with the editor. The result of such relations was that Nićiforović continued to publish the magazine alone with his personal money and the contributions from a number of faithful people. The content of the magazine was miscellaneous, and the subjects were predominantly religious and national. Articles were published about WW1, Hilandar Monastery, church feasts, but also patriotic poems and remembrances of General Dragoljub Draža Mihailović. The celebration of the 750th anniversary of the autocep-

haly of the Serbian Orthodox Church had been reviewed. History of the Serbian monasteries from the Middle Age period had been presented. A broader picture of political and social state of society in Africa had been offered, as well as the current events in the Serbian Orthodox Church in Johannesburg, starting from reports about the parish life, to finding the parish priest and buying a space for building a church and a Serbian center. The readers were informed about the work of the Fund for education, they could read short biographies of those Serbs who passed away in Africa but also the works that had been published in Africa.

Articles had been written about the events in Yugoslavia, subjects ranging from building of the Railroad Belgrade–Bar to the comments about the memoirs of certain communist politicians. The editor published the news about Bishop of Žiča (Zhicha) Vasilije Kostić who spoke about the „Serbian question“ in 1971 in Yugoslavia, a subject very unpopular and almost forbidden in SFRY. He also published the testimonies of foreign authors about the Coup that happened on March 27th 1941. In the magazine one could find the observations about the Serbian emigration in Europe and the rest of the world and articles about Kosovo and Metohija. The editor informed the readers about certain Serbs across the world who achieved significant results in their fields by their inventions and discoveries which made them prominent and revered. One of them was Živojin R. Atanacković, who's medical patent cured the species of trees called Dutch elm. The success of Dr Miodrag Ristić who brought forward significant scientific contribution in curing anaplasmosis, a disease of cattle caused by blood-sucking flies and ticks had also been mentioned.

Two issues of the magazine contained a personal testimony of Milan Mesarović, an emigrant from Johannesburg. He described the time he had spent in captivity in Germany from 1941 to 1945. He had been imprisoned as a reserve lieutenant of the Royal Yugoslav Army in Osnabruck, in the camp Oflag VI C. Professor Dr Đoko Slijepčević, the former Professor of Ecclesiastical history at the Orthodox Theological Faculty of the Belgrade University, published his memoirs of the last several months of the Prime Minister of the Government of National

Salvation – Milan Nedić, the time before he had been expedited to the authorities of the FNRY. In that article he mentioned Nedić's diary which is still not available for public.

Stevan Nićiforović also started another edition – „Serbian Unity Library“. Only one book was found published in this edition – „Without homeland – A collection of poems, part III“ by Branislav R. Đurčinović, an emigrant who lived in Milwaukee, USA.

The content of all the issues of Serbian Unity brings forward a testimony of an enormous Nićiforović's efforts. He had left his writings, comments, reviews or at the very least short reports on various subjects. Numerous works that he had given to his Church can be found in the Library of the Serbian Orthodox Church in Johannesburg. He is especially credited for managing to persevere for 8 years on the African continent, the part of the world very remote both from his fatherland and from the countries in which the majority of political emigrants lived at the time. During that time he published 20 issues of the magazine and one book in the edition that he had been in charge of. This paper also notes the endeavor of Ivan Mihailović, a man with a very interesting biography. He edited the magazine „Serbian Front“, paper of the Serbian Committee of Chetniks in South Africa.

Key words: *Serbian Unity, Serbian Front, Stevan Nićiforović, Ivan Mihailović, diaspora.*

ИНТЕРНЕТ ИЗВОРИ ЗА ПАТРОЛОГИЈУ И СИСТЕМАТСКУ ТЕОЛОГИЈУ

Александар Ђаковац
(aleksandar.djakovac@gmail.com)
Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду

У овом тексту, циљ ми није да изложим обимне информације о пројектима који се помињу, већ да читаоцима пружим *ипактична* кратка и садржајна упутства ка најважнијим онлајн алатима корисним за систематску теологију и патрологију.

Општи сервиси

Прво ћу навести опште сервисе који садрже различиту литературу, а где се могу наћи и бројни садржаји из теологије.

Гугл и Гуглови алати

Ради претраживања интернета и посебно неких вебсајтова који немају добре сопствене претраживаче, веома корисни су се показали стандардни Гуглови алати. Многи сајтови дају прегледе разних алатки, а навешћемо овде један: <https://www.lifehack.org/articles/technology/20-tips-use-google-search-efficiently.html>.

За академске потребе најкориснији су следећи алати:

Претраживање појединачног сајта:

У Гугл се унесе жељени појам (наслов књиге, име аутора и слично) са оператером **:site**. На пример, „**Philonis site:archive.org**“ (без наводника). На овај начин се могу претраживати и други сајтови. Ипак овде се могу наћи многе вредне студије којих нема на другим местима.

Претраживање по типу датотеке:

Понекад је корисно претражити жељени садржај преко Гугла, јер је могуће да се нека књига или чланак налазе на неком вебсајту који нам је непознат. Пошто су такви садржаји најчешће дати у ПДФ формату, претрага се врши тако што се жељени појам (то може бити име аутора, наслов чланка, књиге итд.) упише испред оператера. На пример „**Athanasius filetype:pdf**“ (без наводника).

Google Books – <https://books.google.com>

Овај сервис садржи огроман број књига. Гугл начелно не дозвољава преузимање књига (заправо дозвољава, али само за неке књиге које нису заштићене ауторским правима, иако понекад допушта и преузимање књига које су још увек под овом заштитом. Критеријуми нису баш нарочито јасни). Међутим, овај сервис може одлично да послужи за претрагу и преглед књига по кључним речима. Претраге могу бити врло специјализоване, а праве комбинације појмова могу дати одличне резултате. На пример, могуће је претражити „**Apollinaris kata meros pistis**“ како бисмо пронашли публикације у којима се помиње Аполинарије и ово његово дело. Међутим, ако претражимо овако: „**Apollinarius Κατὰ Μέρος Πίστις**“ добићемо другачије резултате. Нешто другачије резултате ћемо добити ако претрагу извршимо овако: „**Κατὰ Μέρος Πίστις**“ (са наводницима). Такође, сваку претрагу је могуће рафинирати одређивањем века издања књига, или тачног опсега година здања, које желимо да нам се појаве у резултату, што је могуће коришћењем алата који се налазе непосредно испод поља за претрагу.

Archive – <https://archive.org/>

Ово је један од најбољих сервиса за бесплатне књиге и има огромну колекцију из свих области, па тако и теологије, односно патристике. Мана му је што није баш добро претражив, нити је садржај лепо посложен. За претрагу се може користити сервис **Open Library** (<https://openlibrary.org>) који даје солидне резултате. Пошто су мета подаци прилично слабо урађени, за алтернативну претрагу могу послужити **Гуглови алати**.

На вебсајту archive.org постоји и посебна секција за позајмљивање књига (<https://archive.org/details/inlibrary?sort=-publicdate>). За преузимање је неопходна регистрација која је бесплатна. Ако жељена књига није слободна, онда се чекира Join Waitlist, а ако је слобода преузима се токен. То је мали фајл који активира апликацију Adobe Digital Editions која је бесплатна и неопходно је да буде претходно инсталирана. Ове књиге су заштићене DRM кодирањем, па се могу читати само током периода позајмице који траје 15 дана.

Scribd – <https://www.scribd.com>

Овде је могуће наћи много корисних садржаја, који су понекад само овде доступни. Потребна је регистрација, и неопходно је подизати сопствене фајлове како би се могло бесплатно преузимати. Сајт наметљиво нуди плаћену претплату, која је у суштини непотребна. Претрага је врло лоша, па треба користити **Гуглове алате** како је описано у првом одељку.

Academia – <http://academia.edu>

Ово је врло користан сервис на коме сами аутори постављају своје текстове. Регистрација је бесплатна а могуће је пронаћи огроман број студија. Када сте једном регистровани, можете преко интерних порука ступити и са ауторима који су такође регистровани, и културно их замолити да вам на имејл пошаљу неки њихов ауторски текст који из неког разлога није јавном доступан на њиховом профилу. У већини случајева ће позитивно одговорити када је реч о чланцима, али не и када је реч о књигама, мада вреди покушати.

Корисне веб-адресе

Perseus Digital Library – <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

У оквиру овог пројекта обезбеђен је приступ великом броју античких текстова, као и одређеном броју текстова патристичких аутора, а попис се може наћи овде: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>. Свака реч је повезана са алатом **Greek Word Study Tool** који пружа граматичку анализу, као и одговарајућу одредницу из речника Лидл–Скот (Liddell, Henry George, Scott, Robert (1940): *A Greek–English Lexicon. Revised and Augmented throughout*, by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press).

The Catholic Library Project – <https://www.catholiclibrary.org/>

Овде се могу наћи дела многих Отаца и хришћанских аутора, на грчком и латинском са упоредним енглеским преводом. Одлична је ствар што је ту изворни текст постављен упоредо са енглеским преводом. Мали недостатак је што текстови нису увек тачно визуелно упарени. Аутори и дела се могу пронаћи претрагом или на попису аутора (<https://www.catholiclibrary.org/library/search?smode=browse>), односно дела. Претраживач на овом сајту је квалитетан, тако да је могуће претраживати речи али и фразе на грчком и латинском што је врло корисно. На сајту се налазе и одлични апарати за библијске студије, као на пример текст Септуагинте на грчком и енглеском. (Овде постоји мали „баг“ – када се отвори Септуагинта на грчком, са леве стране се налази садржај где се може кликнути на одговарајућу књигу, што је пак тешко учинити за књигу Постања коју прекирва налепница. Решење је скроловати овај линк изнад жуте маркице сајта где је клик омогућен). Ова ситуација се јавља и код неких других дела.

Patristica.net – <http://patristica.net/>

Овде се могу наћи сви томови Мињове *Патрологије*, грчка и латинска серија, као и Мансијево *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Заправо, овде се налазе линкови ка поменутиим делима, а која су скенирана и приређена од других. Због прегледности, сајт је врло користан.

Documenta Catholica Omnia – <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>

Масиван вебсајт са мноштвом материјала. Интерфејс је углавном на латинском, а садржај је подељен по различитим категоријама, у којима се није баш увек лако снаћи. На дну матичне стране дата је форма за претраживање преко Гугла. Користан линк за преглед је http://www.documentacatholicaomnia.eu/a_1003_Bibliothecae_Partēs_seu_'Site_Map'.html. Када се одабере одређени аутор (на пример, Св. Атанасије – http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0295-0373-_Athanasius,_Sanctus.html), сајт пружа јасан попис дела са линковима за преузимање, мада квалитет материјала који нуде није увек на задовољавајућем нивоу.

Early Church Fathers – <http://www.tertullian.org/fathers2/>

Дела Светих Отаца у 38 томова у енглеском преводу. Добра страна ове вебдресе је у томе што се овде налазе преводи дела великог броја Отаца, а недостатак је што је реч о старијим преводима који понекад нису баш најбољи.

Early Christian Writings – <http://www.earlychristianwritings.com>

Преводи дела ранохришћанских аутора на енглески доступни су на овом вебсајту.

Search tool for Patrologia Graeca – <http://patrologia.graeca.tk/patrologia/migne/>

Користан алат за претрагу речи у Мињовој *Патрологији*. Мора се водити рачуна да се приликом претраге унесу исправно акцентоване речи – у противном ће претрага бити неуспешна.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG) – <http://stephanus.tlg.uci.edu>

Ово је вебсајт највећег пројекта за унос текстова античких аутора до 1453. године. Само је мањи број текстова доступан бесплатно, док је за приступ читавој бази неопходна (не баш јефтина) претплата. Спирит аутора чији су текстови унесени до 1992. г. доступан је на адреси <http://stephanus.tlg.uci.edu/tlgauthors/cd.authors.php>. Они који поседују ову базу могу да користе специјализоване програме за рад као што

cy *Musaios* (<http://www.musaios.com>) и *Diogenes* (<http://community.dur.ac.uk/p.j.heslin/Software/Diogenes>). *Musaios* је сервер програм, али је потпуно функционалан и у демо верзији.

Wikisource – <https://el.wikisource.org/wiki/Κατηγορία:Συγγραφείς>

На вебстраницама слободне библиотеке Викизворника могу се наћи дела многих Отаца, као и античких аутора. Овај сервис је врло користан, нарочито уколико је потребно копирати текст на грчком ради даљег коришћења.

Roger Pearse Weblog – <https://www.roger-pearse.com/weblog/>

Овде је реч о приватном блогу, који пружа мноштво линкова ка важним изворима. Рецимо, попис Мињове *Πατρολογία* је са линковима је врло згодан за употребу, јер је дат и кратак садржај сваког тома (<https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/>). Овде налазимо и попис са линковима немачког издања критичких текстова Отаца *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (GCS) (<https://www.roger-pearse.com/weblog/die-griechischen-christlichen-schriftsteller-gcs-volumes-available-online/>). Детаљни попис може се наћи на <https://www.degruyter.com/view/serial/16240>. Нажалост, приступ овде није бесплатан, али се може погледати садржај сваког тома и прва страна одељка (<https://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/181549>). Сваком поглављу додељен је појединачни DOI број.

Elpenor – <https://www.ellopos.net>

Овај вебсајт садржи мањи број патристичких текстова, који су, међутим, лепо уређени са паралелним грчким изворником и енглеским преводом.

Алексей Георгиевич Дунаев – <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/>

Овде се могу пронаћи оригинални доприноси аутора, као на пример превод дела Св. Мелитона са коментарима: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Pascha.htm>. Ту су и различити пописи библиографија везаних за патрологију, које су веома корисне: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/BIBLIOGR.htm>.

Библиотека Руслана Хазарева –

<http://khazarzar.skeptik.net/books/index.htm>

Овај руски сајт садржи много античких, библијских али и светоотачких текстова, понекад у оригиналу, понекад у руском преводу. Постоји посебна секција са делима Филона Александријског (<http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/index.htm>), где се налазе његови текстови у оригиналу и руском преводу (за дела за која постоји

превод на руски језик). Из неког разлога, постоји секција овог вебсајта којој се не може приступити са главне стране, и која сама нема своју индексну страну (http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/). Ту се налазе дела Отаца из Мињове *Папиролије*. Текстови су постављени у PDF формату, прошли су квалитетну OCR обраду и извесну коректуру, али нису без типографских грешака. Ипак, за поједина дела, то је једини едитабилни доступни текст извора. У свим другим случајевима, боље је користити друге изворе, а овде се текст увек мора сравнити са скенираним.

Сервиси којима се може приступити преко КОБСОН-а, и сервиси којима се не може приступити преко КОБСОН-а

Постоји више важних сервиса којима се може приступити уколико сте академски радник у Србији. О условима и начину добијања шифре за приступ најбоље је саветовати се са библиотекарском факултета. Приступ се врши на адреси: <http://ezproxy.nb.rs:2048/login>.

Након логовања, могуће је приступити сервисима као што су Journal Storage – **JSTOR** (<https://www.jstor.org>) и **EBSCO** (<https://search.ebscohost.com/Login.aspx>) као и многи други, иако су ови најважнији. Ови сервиси садрже велики број чланака и монографија, али треба знати да приступ зависи од тога за који пакет важи претплата.

Постоји и већи број сервиса који захтевају претплату, а којима се (за сада) не може приступити преко КОБСОН-а. Међу њима помињемо **Oxford Scholarship Online** (www.oxfordscholarship.com) са великим бројем наслова монографија и часописа. Ту је и сајт **BrillOnline** (www.brillonline.com). На сајту овог познатог академског издавача постоји више секција са веома корисним садржајима. Поменућемо и сајт великог издавача **De Gruyter** (www.degruyter.com). Овај сајт има велику базу онлајн књига и часописа. Нажалост, ови важни сервиси нису доступни из Србије, пошто су претплате за институције веома високе.

Сајтови посвећени појединачним ауторима

The Tertullian Project – <http://www.tertullian.org/>

Вебсајт посвећен Тертулијану изобилује мноштвом материјала и за сада се редовно ажурира. Ту се налазе Тертулијанови списи на латинском и у преводу, екстензивни коментари, прегледи, пописи и анализе рукописа, библиографија која се редовно ажурира, а доста на-

учних радова је доступно бесплатно. Све у свему, ово је незаобилазно место за свакога ко се бави проучавањем Тертулијана.

Augustinus – <https://www.augustinus.it/index.htm>

Светом Августину је посвећено више сајтова. За преглед и коришћење његових дела један од бољих је италијански сајт *Augustinus*. Дела Св. Августина могу се наћи на многим сајтовима, а овде су његови текстови на латинском врло лепо сложени и прегледни, и приступачни за коришћење – <https://www.augustinus.it/index.htm>.

Остале странице ћемо навести заједно: *Augustine* – <http://faculty.georgetown.edu/jod/augustine>, садржи преводе неких дела, као и више студија и чланака. Онлајн су доступни и преводи Августинових дела на енглески (<http://www.augustinus.it/links/inglese/opere.htm>) и француски језик (<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/bibliotheque-monastique/bibliotheque/saints/augustin/index.htm>).

The Gregory of Nyssa Home Page –

<https://web.archive.org/web/20060809094502/http://www.bhsu.edu/artssciences/asfaculty/dsalomon/nyssa>

Овај вебсајт више не постоји али је могуће приступити архивској копији: <https://web.archive.org/web/20060809094502/http://www.bhsu.edu/artssciences/asfaculty/dsalomon/nyssa>. Вебархива овог сајта садржи преводе већег броја дела Св. Григорија са коментарима.

Apollinaris of Laodicea –

<https://web.archive.org/web/20131023214402/http://www.fourthcentury.com/apollinaris-of-laodicea>

Ово је још један вебсајт који је угашен али му се може приступити преко архивске копије – <https://web.archive.org/web/20131023214402/http://www.fourthcentury.com/apollinaris-of-laodicea>.

Садржи лепо сређене Аполинаријеве текстове, са преводима на енглески који нису објављени. Овде се могу наћи и фрагменти дела Маркела Анкирског, као и других аутора из четвртог века (<https://web.archive.org/web/20131011044453/http://www.fourthcentury.com/writers-of-the-fourth-century>).

Chrysostomica –

<http://www.cecs.acu.edu.au/onlineresources.html>

Овај сајт садржи попис издања Златоустових дела (http://www.cecs.acu.edu.au/onlineresources_editions.html), као и екстензивну библиографију: <http://www.cecs.acu.edu.au/chrysostombibliography.html>.

Додатни алати

Речници Персеус и Академик

Додатни алати се углавном тичу старогрчког и латинског језика. Поред онлајн речника у оквиру пројекта **Персеус** (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?>), доступан је и речник пројекта **Академик** (<https://translate.academic.ru>), који може да послужи уколико реч није пронађена преко Персеуса.

Alpheios Reading Tools

Поменућемо и изврстан алат под називом **Alpheios Reading Tools** (<https://alpheios.net>). Ово је додатак за претраживач. Након инсталације, у десном углу браузера појављује се мала сличица, ознака овог додатка. Користи се на следећи начин: када одете на страницу на којој се налази текст на старогрчком, треба покренути Alpheios додатак. Након тога, двоструким кликом на било коју реч на грчком, појављује се прозор који пружа граматичку анализу дате речи са преводом на енглески.

Ancient Greek OCR on Windows

Следећа корисна алатка је **Ancient Greek OCR on Windows** (<https://ancientgreekocr.org/windows.html>). На предложеном линку налази се инсталациони фајл са детаљним упутством. Укратко, потребно је инсталирати бесплатни програм gImageReader, а потом и речник (<https://ancientgreekocr.org>), који ради као додатак. Када је процес завршен, овим програмом је могуће извршити OCR препознавање старогрчког са скенираног документа, слике или пдф датотеке. Уколико је предлогак задовољавајућег квалитета, препознавање је веома успешно, далеко успешније од других сличних алатки. То може бити корисно уколико желимо да у неком раду користимо текст чији унос још увек не постоји и који је у оптицају само као скенирани документ. Иако је добијени текст потребно проверити, то је још увек далеко лакше од прекуцавања.

Примљено: 21. 6. 2019.
Одобрено: 1. 8. 2019.



**Nikolaos Loudovikos, *Church in the Making:
An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality***

21st Century Greek Theologians, Volume 1.

Translated by Norman Russel

New York, Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

296 pp.

ISBN: 978-088141-509-4

Никола Лудовикос је свакако један од водећих грчких теолога средње генерације. Ерудита чији теолошки дискурс представља спој психологије и философије са теологијом, у овом делу је урадио спој нечега што се сматрало неспојивим: евхаристијске еклисиологије са терапеутском еклисиологијом! Ова књига представља наставак његове књиге *Евхаристијска онџиологија бића, као настџојања у заједници, у есхатџолошкој онџиологији Светџиої Максима Исповедника* (превод са грчког Михаела Јагер, Београд – Карловац 2011). Књига која је пред нама је на грчком језику објављена 2002, са том разликом да је Лудовикос употпунио неке пасусе у самом преводу чиме се превод значајно разликује од оригинала, да би додао још три поглавља којих нема у грчком издању (стр. 7).

У овој студији Лудовикос се бави савременом еклисиологијом

полазећи од кључних патристичких ауторитета: Псеудо-Дионисија и Максима Исповедника затим преиспитујући савремене православне теологе: од Хомјакова ка Зизиуласу да би се потом осврнуо на римокатоличку еклисиологију Другог ватиканског концила. Значајно место припада руским религиозним мислиоцима као и поређење еклисиологије између Флоровског и руских софиолога. Врло важно место припада односу између секуларног и религијског, што је Лудовикос истражио у вези односа приватног и друштвеног религијског језика Лудвига Витгенштајна и еклисиологије Максима Исповедника. Напослетку Лудовикос довршава своју студију са темом: нације у Цркви.

Главна питање на које Лудовикос жели дати одговор у овој књизи јесте: зашто је Црква потребна овом свету? На први поглед се чи-

ни да философија садашњег света фаворизује многе факторе који су кључни за остваривање индивидуалне и колективне среће: напредна економија, државно благостање, праведно друштво и духовна добра. Ово последње је више резервисано за духовност Њу ејџа а то је духовно бекство од стреса и аксиозности, покушај давања утехе разореним личним односима преко модерних императива самоостварења да би се гасио свакидашњи деструктивни порив који влада у друштвима широм света. Са друге стране психолошке и духовне потребе очекују нове митове, нове чаролије или барем нове идеологије које дотичу здрав разум и које могу да понуде бекство од такве отуђености постмодерног живота. Зато су данас добродошле разне религије и философије као и колективни митови (национални, расни и научни) које нуде терапију за те човекове реалне или имагинарне потребе на дневном нивоу покушавајући да одреде знакове времена и покушавајући да преобразе рефлектоване обресе нарцизма на колективном и индивидуалном плану, да зацеле његов очај. Међутим Лудовикос сматра да човечанство иако жуди за својим духовним преображајем у исто време ужива у својој палости означеној у забору бића која му је својеврсна вера и брига. Та пригодна сладост ништавности је одражена у историји људске мисли кроз непокретност робијаша у

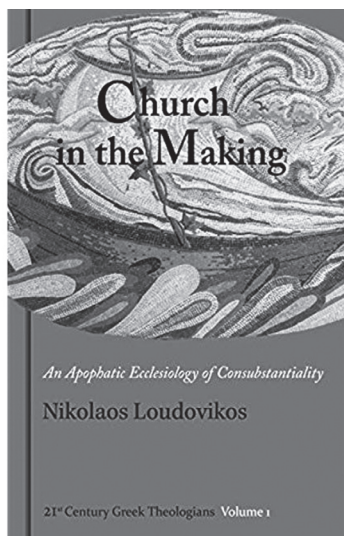
Платоновој пећини или код хероја Семјуела Бекета. Ова непокретност је скоро метафизичка теза: она представља поклапање питања са одговором, савршену суспензију разлике између постојања и ништавила, апсолутне остварености и у исто време самодовољности. У оваквом стању ствари стоји Црква као живући Христос која као евхаристијска онтологија мења модусе егзистентних ствари ка свом модусу због чега је својеврсна претња нашем увреженом нихилизму. Лудовикос сматра да управо морамо разбити мит о некаквој магичној духовности да бисмо схватили хришћанског Бога и да само божанска активност може преобразити модус природе створених бића која их препознаје као своје логосе. Међутим у исто време Црква не може да да креативан одговор уколико се ослони на уски национализам, занемарује западну теологију, уместо да ангажује оце у живој и егзистенцијалној дебати сагледавајући савремене западне философске, антрополошке и научне дебате. Савремена еклисиологија по Лудовикосу треба да се усмери на следећа проблематична питања: однос између харизме и ауторитета у Цркви; повезаност људског карактера са црквеном јерархијом; Црква као апофатичка реалност; улогу епископа; будућност евхаристијске еклисиологије; утицај који еклисиологија може да оствари на модерну друштвену и политичку мисао (стр. 12).

На самом почетку Лудовикос указује да буђење православне еклисиологије од Хомјакова до Зи-зиуласа представља истински Божији дар Цркви. На мети Лудовикосовог удара јесте неоплатоничко мишљење које наступа од Плотина па преко Оригена, западних мистика и руских религиозних философа продире у савремено православно богословље да се човек спасава преко екстатичког надилажења своје пропадљиве природе (стр. 16).

Са богословске тачке гледишта, уколико се узме екстатичко надилажење као мерило, онда се човек своди на пуку ипостас, личност без природе која у својој празнини просто ипостазира божанске енергије. Уколико не поседујемо природу заједно са природним енергијама онда је немогуће да прихватимо божанске енергије и бивамо напросто поништени њима и саможртвовани приликом сусрета са њима. Са гледишта модерне философије оваква мисао води ка бекству од субјекта. Класични монизам субјекта бива трансформиран у мистицизам деконструкције (Леви-Строс, Фуко, Лакан, Дерида) у којој нам се указује да смо слободни од живућег и носећег субјекта без његовог губљења – субјекат

је негде око нас, без права да се он исправи у души, телу, језику, свести пошто је све ово оповргнуто и настоји се одредити преко дубљих,

архаичних и примарних структура. Овај образац следе западни и православни облици теолошке мисли, па Лудовикос поставља иронично питање: уколико је субјекат религијског трагања исто тако тежак и захтеван посао попут философског и већ се руководи деконструкцијом, зашто онда не бисмо



истражили објективне структуре које су првобитније и дубокоумније него што је он сам (стр. 17).

Будући да сматра да је питање еклисиологије уско повезано питањем односа између харизме и институције која настаје са протестантским приговорима средње-вековној римокатоличкој еклисиологији, Лудовикос указује да та првобитна структура која нам може помоћи у дијалектици јерархије и харизме започиње са увођењем платоничких и стоичких критеријума у примитивну еклисиологију заједно са библијским концептима (стр. 22). У овоме прати методологију Жана Данијелуа при чему харизматску службу изједначава са јерархијском, само што по Лудовикосу црквена јерархија ис-

пуњава егзистенцијално-духовну функцију која инспирише заједницу и обрнуто. Узор који треба да следи модерна екlesiолошка мисао представљају списи Псеудо-Дионисија и Максима Исповедника. По Лудовикосу се екlesiологија, по први пут артикулише са онтологијом у списима Псеудо-Дионисија, који је на најбољи могући начин нагласио црквени карактер, који је био у стању да се формира посредством коришћења философске традиције која кулминира у Прокловој верзији неоплатонизма (стр. 35). Тачније, то Псеудо-Дионисије потврђује кроз нагласак да сви чинови задобијају своје биће посредством учествовања у божанској доброти. Постоји анђeosка јерархија која је духовна јерархија док је црквена јерархија верна слика духовне јерархије, али која више припада икономији оваплоћеног Логоса. Међутим, црквена јерархија овде по Лудовикосу искаче из неоплатонизма, пошто Псеудо-Дионисије указује да Црква јесте проширена реализација оваплоћења. Будући да се црквена јерархијска структура доводи у везу са бићем образујући иконичку онтологију, она пружа модус постојања целокупном створеном бићу. Потом поред структуре или поретка, акценат се овде даје на знање и активност јерархијских чиновa, при чему се сматра да знање и активност припада њиховој заједници са Богом, пошто је Бог тај који доноси просветљење,

очишћење и савршенство вернима посредством заступништва јерархијских чиновa. Максим врши корекцију Псеудо-Дионисија тако што прво конструише апофатички модус црквеног бића, који се дефинише посредством динамичке стварности партиципације у модусу божанског бића. Други коректив је опонашање активности Божије, а она је промислитељско везивање свих чулних и разумних бића за Бога, што је узрок, почетак и крај. Бог практично предводи сва створена бића, све појединачне односе различитих природа ка непомућеном јединству без укидања њихових природних разлика. Такво једносушно сабрање све творевине у Богу наступа посредством Христове човечанске природе – то је христолошка једносушност која опет пресликава тројичну једносушност у природи. Код Максима налазимо термин *syzygy* то јест упаривање елементарна егзистенцијалних димензија који воде ка екlesiолошкој једносушности а у вези су са умом и разумом да бисмо дошли на крају до есхатолошке и подвижничке трансформације душе у Цркви при чему имамо прву везу између једносушности моћи и димензије душе са једносушношћу харизма и енергија Цркве. Тако овде налазимо и превазилажење дуализма онтологије и морала пошто је морал онтологија на делу. Лудовикос иде корак даље у појашњавању једносушне манифестације Цркве: нити

институција ни харизма, нити све-те тајне нити аскетизам нити све у једном могу изразити суштину бића Цркве већ је то једносушна манифестација целовитог Христа у свакој појединачној структури, енергији или харизми унутар Цркве у њеном тројичном устројству (стр. 47–48). Из Евхаристије ми црпимо модусе мноштва наших харизми и Евхаристија подржава и суди као једносушна манифестација Христа. Ово је уједно и смерница Лудовиковског сагледавања савремене и римокатоличке еклисиологије. Међутим то је битна смерница и за сагледавање горућих проблема: рецимо злоупотребе православља ради политичких циљева, сагледавања проблема примата и дисфункционалности православних цркава у дијаспори, пантеизма у еклисиологији, схватање религије као приватне ствари а не као припадности заједници ...

Лудовикос указује на проблеме које имамо приликом заснивања модерне еклисиолошке мисли: православни теолози би често покушавали да некритично усвоје западну мисао: код руских мислиоца би то било некритично усвајање немачког идеализма. На Хомјакова је пресудно деловала Шелингова философија организма при чему је људски дух представљао дух заједнице због чега је природну људску заједницу руског народа сматрао за суштином Православне цркве. Овде по Лудовикосу грешку представља природни осећај са

заједницом која припада Цркви а без да претпостави подвижничко практиковање у Духу Светом док је други проблем виђење Евхаристије као једне од светих тајни без црквене структуре или као тајне заједничарења или тајне над тајнама. Лудовикос засигурно није у овоме црквени глобалиста што показује у свом последњем чланку *Нације унутар Цркве* (стр. 251–289). Иако доста критичан према хришћанском хеленизму, он се ипак руководи за Августином када указује да природне разлике нација морају бити апсолутно прихваћене приликом њиховог црквеног преображаја у харизматске чланове Христове (стр. 254–255). Проблем по Лудовикосу и јесте настао услед модерног одвајања духовног од секуларног при чему одељена природна историчност пружа самодовољну аутономију. То долази од Ничеа који приликом сагледавања западне метафизике и приликом обликовања онтологије моћи у потпуности одсеца духовне вредности које јој припадају. Па како варирати између Ничеа и Хомјакова при коме се у исто време од Цркве може очекивати духовно руковођење али и њено коришћење у идеолошке сврхе? Лудовикос се позива на Ентони Смита и Мирослава Хроша који указују да нације не настају преко национализма већ комбинацијом друштвених односа: лингвистичких, религиозних, културних, политичких... Главна снага Лудовиковског аргу-

мента почива на Максу Хорхајмеру који сматра да апсолутну конекцију између нације и религије имамо у јудаизму, тј. код Јевреја. Модерни национализам подразумева замену за религијом, као задовољење људског трагања за Апсолутом. Оно што је занимљиво јесте да Хорхајмер сматра да када концепт нације бива замена за религију онда религија треба да коригује то извртање (стр. 266). Из овога Лудовикос закључује да Црква треба да има улогу моралног ослонаца нације (стр. 264). Други проблем јесте пантеистички архетип који налазимо у руској религиозној мисли. Руски софиолози преузимају од немачког идеализма – интерпретирање пантеизма као темељ и основу дијалектичке продукције монотеизма. Пантеизам је основа за божанство и религију по Шелингу и кроз термин Хен–Пан представља Бога као духа, као светску душу. Света Тројица је та која обезбеђује онтолошку основу Хен–Пан у монотеизму. Соловјев је преко Шелинга прихватио Апсолута посредством пантеистичких елемената које је повезао са паралелном философском идејом преко догме о Светој Тројици. На овај начин Апсолут као Хен постаје универзални космички Хен тако да свет стоји пред Богом као његов други. Свет на тај начин представља живи организам у јединству са Богом који је вечно тело божанство и вечна душа света коју Соловјев назива Софија (стр.

189). Логос бива уједињен са Софијом. Христос у свему овоме јесте основна, савршена и лична манифестација Софије, посредством чега је христологија повезана са космолошким процесом. Тиме добијамо универзалистичку еклисиологију без црквеног искуства. У овоме Соловјев комбинује ауторитет и духовну моћ који задобијају свој смисао у теократском ауторитету папе. Павле Флоренски види свет не као јединствен и потпун већ као биће које је у исто време јединство и мноштво, у коме је метафизичка суштина створеног постојања афирмисана. Овде се означава идеално заједничарење Бога и света; Богу је потребан свет да би показао своју свемоћ, докле творевина може постојати у Апсолуту. Софија представља небеску и земаљску Цркву која се састоји од мноштва особа које су започеле пут подвижничке обнове и ушли у Тело Христово (стр. 195). Булгаков иде корак даље па ствара божанство које је Софија, чија је аутономна експресија светска душа коју чини универзална повезаност, тотално јединство створеног бића (стр. 197). Бог и свет представљају метафизичку хомогеност и аналогију, што у неким аспектима попут заједничарења човека и света са Богом по Лудовикосу могу добити теолошка оправдања уколико се повежу са православном традицијом (стр. 198). Наредни сегмент је по Лудовикосу проблематичан: Софија је божанска су-

штина у свом покрету као живот Божији која је ипостазирани дух. На овај начин Софија је космичка ентелехија која представља католичанско јединство свих идеја-логоса бића али се и идентификује као самоспознајни људски его (стр. 201). Творевина на овај начин постаје четврта личност у Богу! Напослетку Софија се идентификује као Пресвета у својем божанском и створеном аспектима као Црква. Булгаков свој пројекат назива панентеизмом што представља једносушност свих људских бића који се карактерише као Софија у процесу настајања, заједница између божанске и створене Софије. Еклисиологија је у овом смислу пнеуматолошка, иако је Христос центар где се нестворена и створена Софија обједињују, пошто Дух дела на привођењу свих бића у Христу који је заједнички модус свега створеног што омогућава пуноћу Софије и њен улазак као суштине и ентелехије света у свим бићима. На овај начин размишљања се по Лудовикосу показује неспособност да се омогући трансцендентност Бога приликом негирања начела апофатичке теологије (стр. 202). Лудовикос сматра да Владимир Лоски омогућава апофатички курс модерне теологије, али му замере што није указао на повезаност пнеуматологије и христологије (стр. 203–204). Насупрот руских софиолога Лудовикос указује да једносушност јесте претпоставка сваке од три лично-

сти унутар божанског бића понаособ, тако да можемо ово довести у везу са стварањем у облику Цркве као превасходно искупитељско Христово дело што омогућава исте претпоставке за Цркву. Свака личност у Христу показује диференцирану и непоновљиви ипостасни носилац једносушности творевине: на тај начин индивидуална другост бива отворена за католичност. Софија као Премудрост Божија, Логос-Христос уврштена је у природу људског бића, које се у потпуности може остварити преко Цркве. Булгаков је од помоћи по Лудовикосу преко коришћења термина ипостатичност него ипостас, као нешто што омогућава или помаже ипостаси да постоји дајући јој онтолошки садржај. Софија на овај начин настајања није аутономна или самоомогућено створена-нестворена Софија или Премудрост Божија која се коначно остварила у Христу (стр. 209).

Но грешке Лудовикос не приписује само руским већ и грчким теолозима у њиховом дијалогу са западном мисли. Тако Јован Романидис, премда је битан за православну богословску мисао својим делом *Првородни трех* (Беседа, Нови Сад 2001, превео са грчког С. Јакшић) у којој је промовисао подвижнички облик живљења у Цркви као неподериву заједницу са онтологијом, са превазилажењем смрти као последњег непријатеља и извором греха такође је овде потенцирао и еклисиолошку основу

за сотериологију. По Лудовикосу Романидис је значајан зарад тезе да Црква постоји и константно се обликује преко светих тајни и кроз свете тајне – и опет кроз борбу за савршенство човек може учествовати у божанским енергијама које га чине непропадљивим (стр. 83). Међутим након овог рада Романидис напредује ка оригенизму и код њега нема разлике између црквене јерархије и царског свештенства (стр. 84)! Потом по Лудовикосу, иако Романидис напада Августина он показује у исто време наклоност ка његовој мисли тако што потенцира да је људска егзистенција способна да у овом животу прихвати обиље Божије благодати докле оци приписују будућем веку! (стр. 88). Затим се дотиче савремене еклисиологије: докле велича Јована Зизиуласа за допринос савременој еклисиологији у исто време налази оно што у њој недостаје, а то јесте улога презвитера у евхаристијском сабрању: презвитери нису напосто само део епископског сабора и административни саветници већ актуелни учесници јединства у Христу локалне Цркве пошто треба да постоји слагање између свештеника и епископа уз консензус народа докле је епископ савршитељ тог јединства у Христу које се тестира преко Светог Духа и ватре (Мт. 3, 11) пошто је епископ дужан да своју дужност носи крстоносно а то чини прилагођавање своје службе другим харизмама и учећи друге чинове како

да остваре јединство Христово на једносуштан начин (стр. 96).

Потом Лудовикос исто сматра да проблем садашњег виђење примата од стране православних теолога долази приликом суочавања православне еклисиологије са римокатоличком еклисиологијом: обично се каже да постоји први међу једнакима али Лудовикос водећи се мишљу да свака одређена харизма у себи поседује истину Цркве неминовно долази до суда да сваки црквени чин мора поштовати харизму осталих чинова. То и говори 34 канон Апостолских правила из чега изводи да ако је црквени поглавар функционално супериоран он је у онтолошком смислу једнак осталим члановима Тела Христовог а није изнад њега. Због тога и стоји да први међу једнакима не може ништа чинити без сагласја осталих (стр. 110). Уколико посматрамо канон 34 као продужетак свих облика првенства универзалног првенства а не као корисно за Цркву већ и као еклисиолошку неопходност за уједињену Цркву онда смо у римокатоличком учењу примата Пјера Дуприја! (стр. 111). Под првенством у неком ширем смислу од националног се подразумева првенство части на Васељенским саборима а то Лудовикос налази у чињеници да уколико би постојало универзално првенство у првом миленијуму онда би се оповргле одлуке васељенских сабора и подразумевало би контролу било какве саборске

теолошке слободе (стр. 112–113). Та чињеница треба да се прихвати у дијаспори где постоје различите етничке јурисдикције: уместо ка вештачком обједињавању треба одржати признавање различитих етничких група са њиховим епископима у међуправославним сабрањима! Такође по Лудовикосу имамо проблем монаштва: монаштво покушава да се постави као самосвест Цркве и ако монах треба да препозна да је део Цркве а не изван Цркве, епископ са друге стране треба да препозна духовну харизму монаха. Напросто ако немамо свест о једносушном заједничарењу харизми – лако упадамо у протестантски облик или папски модел Цркве у зависности од оригинистичке поделе на духовне и јерархијске ауторитете црквене скале. Црквена братства у помесним црквама су пример томе: наместо филокалијско-светотајинског живота често имамо легализам, морализам, религиозни интелектуализам повезан са религиозним сентиментализмом (стр. 127–128).

Напоследку долазимо до проблема приватног религиозног језика или натурања вештачке квазирелигијског језика. Приватан религијски језик Лудовикос везује за радикалан апофатизам Лудвига Витгенштајна. Лудовикос прво указује на проблем онемогућавања успостављања било какве могућности успостављања онтологије као и метафизике код Витгенштајна. Са друге стране мистицизам, ап-

солутни трансцедентни елемент се не може ставити у речи већ може себе манифестовати чиме је он омогућио метафизички епистемолошки инструмент а то је тишина. Потом Лудовикос сматра да стриктно одељивање између метафизике и науке води и ка одбацивању научне хипотезе као стриктно метафизичке! (стр. 237). Међутим Витгенштајнове језичке игре су по Лудовикосу битне због тога што замењују митску и трансцеденталну самосвест, унутрашње – самокрећуће Ја и његов приватни језик. Специфични облици живота су у пракси једини означитељи људског постојања: биће, активност, интелект и говор су иницијација у заједничку праксу заједнице, не унутрашња интелектуална открића индивидуалне душе. Религија као облик живота према томе представља предање а не индивидуалну, поунутрашњену веру. Витгенштајн сматра приватан језик највећим непријатељем заједничког „облика живота“ који будући приступачан друштвеној реалности, конституише заједничку истину људског живота (стр. 240). Међутим приватни религијски језик Лудовикос дефинише као величање неисторијске душе према рационално-сентименталној концепцији Бога преко језика субјективних идеја и доживљаја независних од друштвених и историјских димензија језика. Следујући исказ психолога Церома Брунера – по коме централни концепт људске психологије јесте

концепт значења који је повезан са интенционалним стањима који представљају извесну културну заједницу што значи да живот и сопство нису напосто нешто индивидуално већ процес творбе смисла посредством културних шема и наратија, што је иницијално записано кроз употребу језика, који превасходно манифестује ову заједничну творбу значења у култури (стр. 246). Лудовикос руководећи се Максимом Исповедником указује да је суштина еклисиолошког језика превасходно христолошки и да га налазимо преко оваплоћења као онтолошке основе за материјално-историјску заједницу која постаје Тело Христово и њен језик који јесте реч-у-заједници-са-Богом, Св. Писмо и која јесте носилац благодати нествореног значења Бића (стр. 244).

Никола Лудовикос је својом књигом *Црква у изјашњавању. Апофатичка еклисиологија једносушности*, показао један бритац богословски став о кључним проблемима савременог црквеног живота бивајући искрен у излагању савременог црквеног живота. У свом делу је показао оно што увелико недостаје: богословском исказу углавном се замера да некритички користи друштвену теорију бивајући недовољно упућен или је уопште не користи сматрајући је злом по себи. Наравно да има теолога који знају и владају друштвеним наукама и који на прави начин контекстуализују теологију.

Стога допринос овог дела и лежи у конструисању богословског језика који је примењив у јавној сфери а који може да у потпуности задовољи савремену интелектуалну елиту. Слично је и са познавањем западне теологије: или се дивимо и не сагледавамо у потпуности исходе такве мисли или је превасходно одбацујемо посматрајући је кроз идеолошке оквире. Лудовикос већ што барата са изворима и налази оно што јесте подударно православној мисли и његова критика није усмерена да буде контрапродуктивна и да некога повреди већ да поправи, ангажује и исправи онога коме је усмерена. Самим тим он уважава мишљење аутора о којима говори што је данас реткост пошто се углавном у јавном дискурсу напосто различита мишљења одбацују или некритички излажу. Овакав облик дискурса може послужити не само теолозима или студентима за еклисиологију и систематско богословље већ и сваком озбиљном интелектуалцу који не жели само да се упозна са савременим интердисциплинарним дискурсом православне теологије и друштвених наука већ и са начином вођења интердисциплинарног дијалога.

Славиша Костић
(slavisath@gmail.com)
Гимназија „Патријарх Павле“,
Београд

□

**Ј. Р. Анић и И. С. Глобан, Марија Магдалена:
од Исусове ученице до филмске блуднице:
теолошко-културална анализа**

Загреб: Институт друштвених знаности Иво Пилар, 2018.

478 страна

ISBN: 978-953-7964-51-1

„Ниједан библијски лик – укључујући Јуду, можда чак и Исуса – није у људској машти, легендама, књижевности, ликовној, казалишној и филмској уметности добио такав живописан и бизаран живот као Марија из Магдале“, речи су, којима свој део излагања у студији: *Марија Магдалена: од Исусове ученице до филмске блуднице: теолошко-културална анализа*, започиње Јадранка Ребека Анић.

Студија *„Марија Магдалена: од Исусове ученице до филмске блуднице: теолошко-културална анализа“*, конципирана је у две целине. У првој, под називом: „Марија из Магдале, од Новог Завета до Легенди“ (45–285) ауторка, Јадранка Ребека Анић, научна саветница Института друштвених наука Иво Пилар и часна сестра фрањевачког реда, прати појаву и развој лика Марије из Магдале анализирајући новозаветне, апокрифне и светоотачке списе за-

падне и источне традиције. У другој, незнатно краћој целини под називом: „Блудница, Обраћеница, Ученица: 120 година Марије Магдалене на филму“ (297–477); ауторка Ирена Север Глобан, доцент на Катедри за комуникологију Хрватског Католичког Универзитета, анализира перцепцију лика Марије из Магдале кроз сферу уметности. Обе ауторке, свака из свог домена, на један упечатљив, динамичан и исцрпан начин приказују однос према лику Марије из Магдале кроз историју, од новозаветних списа до уметности савременог доба.

У 1. поглављу, ауторка Јадранка Ребека Анић поставља питање индетитета Марије Магдалене (45–51). Путем исцрпне анализе новозаветних извештаја (61–145) праћењем помена, кретања и развоја лика Марије из Магдале као сведока Христове крсне смрти, полагања у гроб и радосне вести Васкрсења кроз

синоптичка и Јованово јеванђеље, Дела апостолска и 1Корићанима, ауторка, проналази разлике у јеванђељским извештајима које су значајно утицале на промену рецепције лика Марије из Магдале, почевши од епизоде јављања васкрслог Христа Петру у сцени Лукиног јеванђеља до питања Маријиног апостолства у Делима апостолским. Расправа којом ауторка закључује 2. поглавље, заправо је најаву предстојећег 3. поглавља: „Марија из Магдале у античким списима и списима који су постали апокрифи“ (151–199). Студиозно путовање кроз апокрифне списе започиње анализом антигностичких списа у којима је лик Марије описан у контексту Христове смрти и васкрсења, односно, гностичких списа у којима се улога Марије као веснице Христовог васкрсења постепено измешта у контекст њеног односа са Христом и сукоба са Петром.

У наставку, у 4. поглављу под називом: „Од апостолице до грешнице, стратегије умањивања важности“ (207–244), ауторка представља истраживања новозаветних текстова, апокрифних списа, текстова црквених отаца и ранохришћанских писаца кроз призму односа према лику Марије из Магдале као сведока Христове смрти и васкрсења, односно, кроз такву перспективу која има за циљ тенденцију умањења значаја лика и дела Марије из Маг-

дале. Позивајући се на резултате истраживања А. G. Brock почевши од анализе односа Марије и Петра (208–214), анализе стратегије уклањања конкуренције заменом лика Марије из Магдале другим ликовима (215–220), до анализе односа раних хришћанских отаца, западних и источних, према улози и положају жене у Цркви (221–256), ауторка износи више занимљивих фактора који су утицали на преображај доживљаја лика Марије из Магдале међу којима издваја: Процес поступне хијерархизације Цркве у којој све већу важност добија лик апостола Петра, појаву све већег поштовања лика Марије Исусове мајке и ранохришћанске расправе о улози и положају жене. Нарочито занимљив закључак тиче се односа раних хришћанских отаца према Марији из Магдале као апостолке апостола, с том разликом, што се по мишљењу ауторке, код источних црквених отаца наилази на позитивнији став по том питању. У осврту на претходну анализу, ауторка наводи примере у којима долази до стапања три женска новозаветна лика у један: раскајана, обраћена грешница, контемплативна личност и апостолка, односно, примере који представљају спој библијског предања и легенди. У 5. поглављу студије, ауторка обрађује Легенде о Марији из Магдале из угла западног и источног предања (257–281). Ауторка истиче да за разлику од западног

предања где се у лик Марије апостолке постепено уливају ликови грешнице и контемплативне личности, у источној традицији различити новозаветни женски ликови нису стопљени у један лик.

На крају овог занимљивог пропутовања приказ процеса „сложене и трајне измене лика Марије из Магдале, његова тумачења и сложеност интердисциплинарних истраживања, као и анализа књижевних и теолошких, ликовних и других радова“ успешно је окончан. Историја тумачења лика Марије Магдалене показује да се често прибегавало „типолошком тумачењу новозаветних текстова у којима су женски ликови приказани позитивније у односу на мушке ученике“. Савремена култура и уметност „ретко се враћају на канонска јеванђеља и актуелизују значење жене која је одиграла кључну улогу у Исусовом покрету.“ О овом процесу који није протекао незапажено и који се паралелно са приказаним токовима мењао и на филмском платну говори други део ове студије.

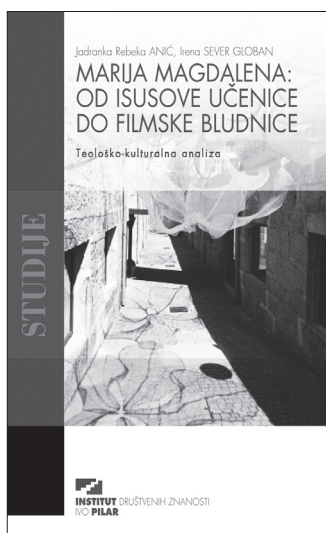
Ирена Север Глобан своје истраживање започиње освртом на доживљај лика Марије у популарној култури (297–317). Темама ко-

је се тичу значаја и утицаја медија као и феминистичким филмским теоријама (307–311) ауторка постепено уводи читаоца у предстојеће централно поглавље „Марија Магдалена на филмском платну“ (327–436), које обухвата већински део студије и теме као што

су: „Марија Магдалена у ери немог филма“ (331–345); „Претеча холивудских филмских спектакла“ (345–353), „Краљ краљева спашава славну куртизану; Марија Магдалена према јеванђељу библијских епова са средине века“ (353–364); „Три Магдалене у три италијанска христолошка кла-

сика“ (364–380); затим, „Улога Магдалене у теолошким филмским контраверзама постконцилског раздобља: од хипи девојке до последњег Христовог искушења“ (380–395), као и наслове: „У сусрет Магдалениној еманципацији“ (395–405), „Филмске хагиографије о проститутки златног срца“ (414–436) и „Магдаленине филмске двојнице“ (442–455).

Кроз анализу 24 филма у којима се појављује лик Марије Магдалене, од раздобља немог филма до данас, лик Марије појављује се као споредан лик тзв. *Jesus figure* филмова. Филмска



Марија Магдалена одраз је тенденција времена тако да се дијапазон перцепције Маријиног лика протеже од лика покајане грешнице до лика значајне Христове ученице и апостолке апостола. Заједничко, међутим, свима њима, по казивању ауторке, јесте да ни у једном од филмова, Марија није Марија канонских јеванђеља коју је Исус исцелио од демона, која је његова верна следбеница и сведок васкрсења. У неколико филмова Марија је носилац радње као нпр. у остварењу Артура Моуда из 1914. године, затим, Мигела Контераса из 1945. или Герта Дејвиса из 2018. године. Без обзира на конкретне јеванђељске извештаје које је описују у контексту Исусовог исцељења, њеног следбеништва Христу и сведочењу васкрсења, код већине филмова постоји тенденција профилисања Марије као сексуалне преступнице од чега неколицина филмова чини изузетак попут остварења „Јеванђеље по Матеју“ (1964) „Месија“ (1975), затим, „Јеванђеље по Јовану“ (2003) „Марија Магдалена ослобођена од срама“ (2007) „Марија“ (2005) „Син Божји“ (2014) и „Марија Магдалена“ (2018).

Профил Марије прељубнице коју Христос спасава од каменовања приказан је у појединим популарним остварењима попут „Цар царева“, „Највеће приче икад испричане“, „Исус из Наза-

рета“ или чувеног остварења „Последње Христово искушење“. Ауторка даље актуелизује филмске приче, указујући на невероватне обрте и неочекивани сценарио који под велом уметничке слободе замењују Маријину улогу апостолке улогом покајане грешнице која при сусрету са Христом доживљава преумљење. Занимљиво је запажање ауторке која анализирајући конструисање лика Марије из Магдале уочава више фактора који значајно доприносе импресији Марије грешнице као што су распуштена, дуга, црна коса и откривена глава као контраст покривеној глави Марије Христове мајке или изгледу који је резервисан за Марију из Магдале након преобраћења. У последње време, односно, у време постконцила, како закључује, већа је присутност Христових следбеница на филму. Редитељи се не држе дословно слова Писма већ контекстуализују јеванђеље у савремену културу. Тенденција савремених аутора који све чешће наглашавају апостолску улогу Марије, по мишљењу ауторке, представља позитиван помак или корак у правом смеру.

Љиљана Јовановић
(lilijov@gmail.com)

Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

□

**Здравко Јовановић, „Сигурни љути вере“:
разређење конфликта
у Климентовој Првој Посланици Коринћанима**

Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду
– Институт за теолошка истраживања, 2019.

172 стр. ; 21 cm

ISBN: 978–86–7405–206–8

У драматичном и турбулентном периоду преласка из апостолске и постапостолске епохе (период настанка новозаветних списа) у епоху првих систематичнијих хришћанских писаца (апологетски период), издваја се корпус ранохришћанске књижевности (тзв. дела апостолских ученика) у који спада и *Прва посланица Коринћанима* Св. Климента Римског. Ову посланицу одликује изразита контекстуална условљеност. Наиме, у доба одсуства ауторитета у хришћанским заједницама, тачније, несигурности по питању ко треба да буду ти ауторитети (више нема живих апостола, а још увек нема утврђених еклисијалних структура, нема канона святих списа, а појављују се лажна учења и опасности од прогона), дешава се у Коринту побуна против презвитера, те из Рима аутор Климентове посланице Коринћанима реагује писањем овог списка. Ове посве занимљиве околности које карактеришу овај текст тумачи др Здравко Јовановић, ванредни професор

на катедри за Патрологију Православног богословског факултета Универзитета у Београду, у књизи „Сигурни пут вере“, истражујући изворни контекст настанка ове посланице, уз осврт на њој савремене секуларне моделе друштвеног функционисања и комуникације, са првенственим нагласком на *разређењу коринћанског конфликта* (што говори и поднаслов књиге).

После уводних разматрања која читаоцу пружају основне податке о Посланици (стр. 7–10), у другом поглављу које носи назив *Прва Климентова посланица и коринћанска криза* (стр. 11–38), обрађена су питања: ауторства Посланице (11–13), повода за њено настајање (13–19), узрока коринћанске кризе (19–30) и основне теме којима се Посланица бави (30–38). Аутор нас подсећа да је Прва Климентова посланица *анониман спис*, док је предање које је *приписује* Св. Клименту Римском највероватније засновано на помињању Климента, Павловог сарадника, у Фил 4,3. О писцу

се, међутим, може са сигурношћу рећи да је по начину схватања друштвено-политичког живота био Римљанин и да му је била блиска јелинистичко-јудаистичка традиција (користи Септуагинту). Писац вероватно није епископ Рима (јер у Риму крајем првог века још нема моноепископалног устројства), али је, сасвим могуће, један од старијих и угледнијих чланова те заједнице. Повод писања Посланице јасно је назначен на почетку исте (у питању је *нечасна и ђресџујна ђобуна*), те Климент (тј. писац Посланице) има намеру да својим писмом подстакне коринтску заједницу да превазиђе овај сукоб, за шта даје и теолошко образложење, позивајући се на апостола Павла који је неколико деценија раније, изазван донекле сличним разлозима, писао своју Прву посланицу Коринћанима. Професор Јовановић се на овом месту осврнуо и на могуће разлоге за интервенцију из Рима (нарочито на тезу Валтера Бауера да је Рим већ у ово време *доминантџни ценџар из коџа ђе се касније развиџи „каџоличансџтво“*) и нагласио тадашњу *фреквенџну комуникаџију Рима и Коринџа*. О идентитету изазивача сукоба у Коринту на основу Посланице не можемо закључити готово ништа, јер је њена *реџорика ђрилаџођена целокујџном црквеном сабрању ђред којим је џребало да се чиџа, а мање самим виновницима нереда*. Тако нам ни узрок кризе није са сигурношћу познат. Проф. Јовановић ипак износи и комента-

рише бројне претпоставке по питању потенцијалног узрока: спор носилаца институџијалних облика служења са носиоцима „харизми“, спор хришћана из паганства са онима из јудејства, спор изазван генерацијским јазом, спор око повлачења презвитера по истеку мандата (уколико се прихвати аналогија са римском институџијом *collegia*), гностичка хипотеза итд. Ово поглавље завршава се истицањем основних тема Посланице, нпр: побуна, завист, гордост, самовоља; затим: мир, слога, поредак.

Треће поглавље (стр. 39–46) тиче се појма вере и значења које он има у Првој Климентовој. Аутор истиче да за Климента вера представља *начин живџа у заједници, еџос смирења и ђоџчињавања, ђубави, слоје, мира и ђослушности, који су џемељ ауџенџичној хришћанској живљења*. Вера још подразумева „*оно џџо је на користи свима*“, те цела заједница има обавезу да учествује у избору служитеља и расуђује о (не)достојности њиховог служења.

Климентова посланица Коринћанима је од великог значаја за реконструкцију развоја *инсџиџуционалних сџрукџура* у раној Цркви, те је тема четвртог поглавља књиге о којој говоримо – *џроцес усвајања ових структура у Коринту* (стр. 47–69). Ово поглавље садржи 7 потпоглавља у којима аутор расветљава поменути процес. Најпре наглашава потребу писца посланице да другој (или трећој) генераци-

ПРИКАЗИ

аутор одбацује могућност коју су заговарали неки истраживачи, по којој Климент Коринћанима предлаже њима страну праксу и теолошке ставове, а који имају порекло у пракси Римске цркве, закључујући да то засигурно не би било учинковито у коринтској заједници (јер се ипак ради о цркви коју је основао апостол Павле и која је имала ауторитет апостолске катедре). Следи осврт на термин *πρεσβυτερος* (60–62) и питања ко су били презвитери и који су били критеријуми за њихов избор. У контексту претходних разматрања, аутор затим пише о *консолидацији ђорешка у Коринћу* (62–69) и окончању процеса фиксирања институционалних структура, закључивши да је процес институционализације *инхерентан друштвеној интеракцији*.

У петом поглављу (стр. 70–74) аутор поставља питање улоге конфликта у изјарађивању екзистенцијалног поретка. Конфликт по себи, као феномен који није инсталисан Духом љубави, већ духом партикуларности и себичних интереса, не може се сматрати за нешто добро, иако понекад може имати покоју конструктивну последицу, као што је то у случају овог коринтског конфликта била консолидација црквеног поретка.

У Првој Климентовој посланици Коринћанима по први пут срећемо експлицитно формулисано учење о апостолском прејемству. Шесто поглавље књиге о којој го-

воримо посвећено је овој теми (стр. 75–85). Теорија о апостолском прејемству се у Посланици појављује у рудиментарном облику. Наиме, каже се да је *Христос послан од Боја (Оца), а апостоли су пошлани благовесници нама од Господа Исуса Христа*. Узимајући у обзир контекст настанка Посланице, овде није реч о Климентовом уобличеном разумевању модела наслеђивања служења, већ о жељи да укаже на божанско порекло поретка у Коринтској цркви. Апостолско прејемство за Климент не представља реалност која се превасходно односи на сукцесију индивида која при том не подразумева консензус целокупне заједнице, закључује проф. Јовановић. На овом месту прави и занимљиву паралелу са ставовима Св. Игнатија Антиохијског по овом питању.

У циљу успешније аргументације и боље илустрације кључних тема Посланице (слога, мир, потчињавање), Климент је користио примере из космологије, друштвено-политичког живота, старозаветне богослужбене праксе... Анализом ових тема проф. Јовановић се бави у седмом поглављу своје књиге (стр. 86–99). Уз то, скреће пажњу и на могућност да је оваква Климентова аргументација инспирисана и стоичком мишљу, што омогућава успешнију рецепцију његових идеја од стране адресата којима је оваква мисао била блиска.

Затим аутор поставља важно питање – да ли теологија и аргумен-

тација која образлаже значај еклисијалних структура, какву налазимо код Климента, има само унутарцрквени значај или има и ширу друштвену релевантност? Овом питању посвећено је осмо поглавље књиге „Сигурни пут вере“ које носи назив *Друштвено-политичка релевантност посланице* (стр. 100–122). Још једном се истиче условљеност списка друштвеним контекстом и то да се при теолошким истраживањима не смеју заобићи социолошки фактори, у овом случају то су, између осталих, антички кодекси чисти и срамоте, или феномен остракизма (тако Климент саветује побуњеницима добровољни егзил). Следи анализа неколико појмова из Посланице који су преузети из секуларног речника (πολίτευμα, στάσις, ὁμόνοια итд.) уз поређење њихове употребе код Климента и других античких аутора (Плутарха, Диона Хризостома итд.).

Ова студија о Првој посланици Коринћанима Св. Климента Римског употпуњена је поглављем *Савремена реторика и разрешење конфликта у Коринћу* (стр. 123–143), јер се ова посланица успешније тумачи уколико се доведе у везу са античком реториком, нарочито делиберативном. Најпре нам аутор излаже основне карактеристике ове врсте реторике, уз закључак да су њене особине у раном хришћанству препознате као *компромисбилне са хришћанским еџосом и мисијом, те је стога заузела значајно место у ранохришћанској општемисијој и еписко-*

лографији. Иако су писмо и беседа два различита жанра, ипак није неумесно Климентово писмо повезати са реторским жанром јер је настало у усменој култури, те се рецепција текста одвијала у амбијенту аудитивног перформанса. Након овог закључка, проф. Јовановић разматра стилске захвате којима је писац Климентове посланице остварио утицај на аудијоријум (стр. 129–133). Савет који Климент даје Коринћанима је нешто много комплексније од оног што ми данас под тим појмом подразумевамо, ради се о теолошки деликатно упућеној молби која реципијенте доводи до закључка какве су егзистенцијалне последице кризе и колико је неопходно одржати мир, слогу и поредак.

Закључно поглавље (стр. 144–147) износи кратко подсећање на најбитније тезе овог рада. Још једном се подсећамо, између осталог,

зашто је Св. Климент Римски побуну против црквених старешина сматрао опасном по унутарцрквени поредак, али и зашто је она могла да буде опасна и са друштвено-политичке тачке гледишта, те због чега толико инсистира на очувању институцијалне стабилности.

Књига „Сијурни џиш вере“: Разрешење конфликта у Климентовој Првој Посланици Коринћанима пружа занимљиве увиде корисне за сваког читаоца ове посланице и неопходне уколико се бавимо истраживањем овог, најзначајнијег хришћанског списа првог века ван канона Новог Завета.

Драгана Ракић
(draganagr97@gmail.com)

Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду

□

Christoph Dohmen / Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*

Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 1,2

Stuttgart: W. Kohlhammer, 2019, 2., überarbeitete Auflage

241 S., 23 cm

ISBN: 978–3–17–036142–3

Прошло је 20 година од када се појавило прво издање књиге о којој је реч. Она је тада предста-

вљала јединствен покушај „дупле херменеутике“ („Doppelhermeneutik“), односно паралелног и ин-

теракивног сагледавања јудејске Библије и Старога Завета – два корпуса књига са пуно сличности, али и различитости. Овај покушај био је рефлексивна на јудејско-хришћански дијалог који се одвија, али и на теолошке импликације наратива о заједничком фундаменту Јевреја и хришћана – јудејској Библији, односно Старом Завету. Неопходно је било „проверити“ овај заједнички фундамент: шта је заправо на њему заједничко, а шта се испоставља као „parting of the ways“ (да употребимо израз који се често употребљава да се опише разлаз Јевреја и хришћана)? Дакле, 20 година после првог издања, пред читаоцима се налази друго прерађено издање двојице експерата на пољу јудејске књижевности (Г. Штембергер) и Старога Завета (К. Домен). Књига је подељена на 4 поглавља. Уводно поглавље (Домен) износи опште херменеутичке поставке везане за терминологију (јудејска Библија, Библија Израила, Стари Завет) и нека разматрања о природи „текста“ као објекта разумевања (стр. 11–28). Други део (Штембергер) насловљен је „Херменеутика јудејске Библије“ (29–141). Аутор у овом делу обрађује приступе и методе тумачења у периоду другог храма (нпр. Кумран, Јосиф, Филон, Септуагинта, таргумим и др.), тумачења код рабина (нпр. седам Хилелових правила и друга правила, рабинска тумачења као реакција

на хришћанску егзегезу и сл.), као и јудејску егзегезу у средњем веку (нпр. личности, херменеутика, кабала, пардес и сл.). Читаво поглавље нуди један прегледан и информативан историјски пресек тумачења јудејске Библије. Нарочито су занимљиви одељци који показују у којој мери је јудејска егзегеза била условљена хришћанским читањима и изводила са као реакција на њих (117–119; 131–132). Друго поглавље (Домен) носи наслов „Херменеутика Старога Завета“ (142–233). У овом поглављу се разматрају развоји везани за хришћанско сагледавање јудејске Библије која постаје Стари Завет. Историјски је веома важан Маркион и његов канон – питања која се постављају о овом контексту остају актуелна кроз историју. Надаље се аутор у потпуности посвећује теорији, херменеутици, на основу које се одређује однос хришћанске вере према Старом Завету: изналажење смислова текста, односи обећање – испуњење; закон – Еванђеље; стварање – искупљење и др. Аутор такође разматра савремено тумачење Старога Завета, одређено тешком историјом односа према Јеврејима која је кулминирала у Холокаусту. Он се залаже за једно читање Старог Завета које освешћује и подсећа на Израил и на суштинску повезаност са њим: „... сећање на Израил чини језгро херменеутике Старог Завета“ (228). У завршном поглављу

(Штембергер–Домен) „Повезани и раздвојени“ (234–238) аутори износе рефлексије на заједнички фундамент Јевреја и хришћана. Шта заправо треба имати у

виду када говоримо о Библији као заједничком фундаменту Јевреја и хришћана? У ком односу стоје Тенах и Стари Завет? 1) Најпре треба имати у виду да се хришћанска Библија састоји из Старог и Новог Завета. Хришћани дакле допуњују јудејску Библију и тиме јој дају

другачији теолошки идентитет од онога који Јевреји дају своме Писму, 2) Хришћански Стари Завет има више књига од јудејске Библије: 24 поседује збирка јудејске Библије, 39 хришћанско рачунање. Међутим, чињеница је да хришћански Стари Завет садржи све књиге Тенаха, 3) Канонски поредак књига је различит у Тенаху и Староме Завету: троделни Тенах и четвороделни Стари Завет су конципирани тако да изражавају суштинска верска убеђења и богословске ставове: у Тенаху је Тора средиште откровења, у Старом Завету су пророци ти који чини средиште откровења које ће се у пуноћи очитовати у личности Исуса Христа, 4) литургијска читања недвосмислено указују на тежину која се приписује поједи-

начним списима: у хришћанским литургијским читањима доминирају пророци, док се Тора чита селективно, док код Јевреја у кон-

тинуитету чита целокупна Тора, а читања из пророка се читају тамо где могу бити доведена у везу са Тором. Све ово указује да се не може олако говорити о заједничком фундаменту, пошто се тај фундамент не само показује као физички другачији (мања књига – не само због Новог Завета, већ и јудејском корпусу, другачији поредак), већ је и примена, односно разумевања поруке једне и друге збирке, указује на различитост. У том смислу фундамент не треба узимати као датост, полазну тачку или сигурно тле, већ као један интерпретативни задатак. Тај задатак је подједнако историјски и херменеутички. У том смислу, књига која је пред нама представља програмски подухват и поставља стандарде за приступ јудејско-хришћанском дијалогу.

*Предраг Драгутиновић
(pdragutinovic@gmail.com)*

*Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду*

□

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 – у мају, септембру и децембру.

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 одштампан је без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године штампане су 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.

Срећко Пејровић

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

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1977	X		1–2, 3, 4
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, 2

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

Corrections regarding Previous Volumes of *Theological Views*

Scientific journal *Theological Views*, with the subtitle “Religious and Scientific Journal”, was founded in 1968 by the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church. The journal started as bimonthly (with six issues per year) and was published bimonthly until 1970. Starting from 1971, the periodicity of publication was changed, and *Theological Views* were published quarterly for the next few decades, until 1999 – with four issues per year.

The journal was not issued in the period from 1999 to 2002. In 2003 only one issue was published, and after that there was a break until 2008, when new series of journal started – and it continues still, triannually, with three issues per year.

Since 1969 the volumes have been signified in a twofold manner – both in Roman numerals and Arabic numbers, and since 1982 the volumes had been mistakenly numerated, i.e. they had been printed with the wrong number of volume. The volume from 2003 was printed without a number of volume, and the volumes from a new series issued between 2008 and 2011 have been printed with wrong number of volume.

Bellow you can find the table with corrected numbers of volumes. Starting with issue 1 of *Theological Views* for 2012, the numeration of volumes was restored to the numeration in accordance with the foundation of the journal in 1968.

Srećko Petrović

Year:	Volume:	It should be:	Issues:
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

Year:	Volume:	It should be:	Issues:
1977	X		1–2, 3, 4
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	Without no. of volume	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, 2

* Issue 1–3 for 1985 was numerated correctly (as Vol. XVIII), and issue 4 wrongly (as Vol. XVII).

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 или установе у којој је обавио истраживање, поштанску и електронску адресу, број телефона, датум рођења, 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 требало би 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 курзив (италик, не болд);
- е) пожељно је да међунаслови, уколико их има, буду нумерисани (1., 1.1., 1.2., 1.2.1. итд.);
- ж) илустративни прилози уз радове (фотографије, графикони, географске карте, скице...) треба да буду црно-бели (не у боји!) и са називом прилога. Аутор треба да означи место прилога у тексту;
- з) Такође, аутор мора доставити Уредништву потписану изјаву да су илустрације његово ауторско дело или дозволу носиоца ауторских права за њихово објављивање у *Теолошким погледима*.

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

4. Навођење референци и цитата из Светог Писма

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

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

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

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

Пример:

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

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

5. Цитирана литература

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

Литература се наводи на следећи начин:

а) књига једног аутора:

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

Пример:

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

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

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

б) књига двојице аутора:

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

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

Пример:

Крстић, Д., Радовић, А. (2000): *Нема 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 теоријски* 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, date of birth, 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*, Alhambra, Ca.: 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

<https://teoloskipogledi.spc.rs/en/>



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

<https://teoloskipogledi.spc.rs/sr/>

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 : 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. – Друго издање на другом медијуму: Теолошки погледи (Online) = ISSN 2683–4057
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578