

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LII (3/2019)

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

Theological Views

LII

(3/2019)

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

Managing editor:

Srećko Petrović

Secretary:

Snežana Krupniković

Belgrade
2019



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LII

(3/2019)

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:
Protosyncellus Vasilije Gavrilović
Protopresbyter Darko Spasojević
Srećko Petrović
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:
Протосинђел Василије Гавриловић
Протопрезвитер Дарко Спасојевић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LI

(3/2019)

САДРЖАЈ

СВЕТИ РОМАН СЛАТКОПОЈАЦ [прев. Весна О. МАРКОВИЋ]
Смиренога Романа Кондак о Самарјанки 521–544

Љиљана ЈОВАНОВИЋ
Грчки превод јеврејских светих списа 545–554

Богдан ЛУБАРДИЋ
„Лазаре, изађи напоље!“: Егзегетичко-омилитичке рефлексije
о превладавању смрти у Еванђељу по Јовану 11, 1–46 555–578

Фива САВКОВИЋ
Песник као тумач Писма:
библијске алузије у поезији Т. С. Елиота 579–600

Александар ЂАКОВАЦ
Ко су били Терапеути
у *Vita Contemplativa* Филона Александријског? 601–618

Милош МИШКОВИЋ
Однос папа (Адријана I и Лава III)
и Карла Великог – питање примата 619–638

Радомир В. ПОПОВИЋ
Прва беседа најсветијег Фотија
архиепископа Цариграда поводом напада Руса 639–660

Ивица ЧАИРОВИЋ
Јубилеј *Monumenta Germaniae Historica* (1819–2019) – едиције
извора за историју Западне Европе у средњем веку 661–676

Срећко ПЕТРОВИЋ Прилог познавању делатности Николаја Велимировића: преписка са Робертом Гардинером	677–710
Зоран ДЕВРЊА Римокатоличка Црква и људска права	711–736
Ненад Д. ПЛАВШИЋ Проблем атеизма у хришћанској философији Николаја Берђајева ...	737–762
Петар БОГДАНОВИЋ Физичка активност и предање Цркве: Прилог иницијативи да се у богословије уведе редован предмет физичког васпитања ...	763–778
Љиљана БАШИЋ Сведочанства некролога	779–800
ОСВРТИ: Горан РАДЕНКОВИЋ Светосавље у стваралаштву Св. Вл. Николаја Велимировића	801–804
ПРИКАЗИ: Марија ЖИВКОВИЋ Мисионарска, интелектуална и културна делатност великодостојника Римокатоличке Цркве	805–810
Душан МИТРОВИЋ Улрих Луц, <i>Мајтејева прича о Исусу</i>	810–815
Исправка година излажења ранијих бројева <i>Теолошких погледа</i>	816–817
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	818–819
Упутство ауторима	820–825
Упутство рецензентима	825–826
Short Guide for Authors	827–828

Theological Views

LII

(3/2019)

CONTENTS

ΡΩΜΑΝΟΣ Ὁ ΜΕΛΩΔΟΣ

Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ κοντάκιον εἰς τὴν Σαμαρείτιδα 521–544

Ljiljana JOVANOVIĆ

Greek Translation of the Jewish Scriptures 545–554

Bogdan LUBARDIĆ

“Lazarus, come out!” : Exegetical-Homiletic

Reflections on the Overcoming of Death in John 11, 1–46 555–578

Fiva SAVKOVIĆ

The Poet as Interpreter of the Scripture:

Biblical Allusions in T. S. Eliot's Poetry 579–600

Aleksandar ĐAKOVAC

Who were the Therapeuts in Philo's *De Vita Contemplativa*? 601–618

Miloš MIŠKOVIĆ

The Relation Between Popes (Adrian I and Leo III)

and Charles the Great – Primate Issue 619–638

Radomir V. POPOVIĆ

The First Homily of St. Archbishop of Constantinople

Photius due to the Attack of Russians 639–660

Ivica ČAIROVIĆ

Jubilee of *Monumenta Germaniae Historica* (1819–2019)

– the Edition of Sources for the History of Western Europe

in the Middle Ages 661–676

Srećko PETROVIĆ A Contribution to the Study of Life and Work of Bishop Nicholai Velimirović: Correspondence with Robert H. Gardiner ...	677–710
Zoran DEVRNJA Roman Catholic Church and Human Rights	711–736
Nenad D. PLAVŠIĆ The Problem of Atheism in the Christian Philosophy of Nikolai Berdyaev	737–762
Petar BOGDANOVIĆ Physical Activity and Tradition of the Church	763–778
Ljiljana BAŠIĆ Testimonies of Necrologies	779–800
REVIEWS	
Goran RADENKOVIĆ “Svetosavlje” in the Work of St Bishop Nicholai Velimirović	801–804
Marija ŽIVKOVIĆ М. М. Поповић, <i>Шест уједника Римокатоличке Цркве</i>	805–810
Dušan MITROVIĆ Улрих Луц, <i>Маџејева прича о Исусу</i>	810–815
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i> [in Serbian]	816–817
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	818–819
Guide for Authors [in Serbian]	820–825
Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	825–826
Short Guide for Authors	827–828
Peer Reviewer Instructions	829

СМИРЕНОГА РОМАНА ΚΟΝΔΑΚ Ο САМАΡЈАНΚИ¹

Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ κοντάκιον εἰς τὴν Σαμαρεΐτιδα

Προοίμιον

Ἐπὶ τὸ φρέαρ ὡς ἦλθεν ὁ Κύριος,
ἡ Σαμαρεΐτις ἡρώτα
τὸν εὐσπλαγχνον ·
“Παράσχου μοι τὸ ὕδωρ τῆς
πίστεως,
καὶ λήψομαι τῆς κολυμβήθρας
τὰ νάματα,
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

Проимион

На кладенац² када Господ дође,
мољаше Самарјанка
Благосрднога (Јн. 4, 15):
„Воду вере подај ми
и са Извора (Источника) воде
живе³ примићу:
радост и избављење.“

¹ Превод дајемо према критичкоме издању: De Matons, José Grosdidier (1965): *Romanos le Mélode: Hymnes*, Tome II, *Sources Chrétiennes* 110, Paris: Les Éditions du Cerf, 328–353.

² Овај природни извор квалитетне воде (*Јаковљев сѣјугенац*) у доба земног живота Господа Христа био је удаљен око 500 м југоисточно од града Сихема (самарјанског Сихара: ИНав. 4, 6). Сачуван је до данашњих дана (надомак места Валата), веома је дубок (35м) и још увек једнако питак. Назива се Јаковљевим, стога што га је, према предању, Јаков купио од Емора, оца Сихемова (Пост. 33, 18–20). Видети: Ракић 2004: II, 405–406.

³ Имајући у виду изразиту двозначност текста, грчки појам *τὰ νάματα*, који у дословном значењу имплицира воду са врела, потока или реке што стално извире и протиче, превели смо термином „вода жива“; истом аналогијом, и реч *Извор* забележили смо великим словом, будући да означава личност Господа Исуса Христа.

α'

Τὸ τάλαντον τὸ δοθέν σοι, ψυχὴ μου, μὴ ἀποκρύψῃς
ἵνα μὴ τῆς ῥαθυμίας ὑπενέγκῃς τὴν αἰσχύνην,
ἐν ἡμέρᾳ ἐν ᾗ κρίνει ὁ Θεὸς τὴν οἰκουμένην.
Ἐρχόμενος γὰρ τότε, τὸ χρῆμα παραχρῆμα ἀπαιτήσῃ σε ·
οὐχ ὅσον ἐκομίσω, ἀλλ' ὅσον ἐπορίσω
ψηφίσας μεθοδεύσει σε ·
σὺν τόκῳ γὰρ τὸ δάνειον παρ' ἐκάστου λαμβάνει ·
ψυχὴ μου, μὴ ἀμέλει, ψυχὴ μου, ἐμπορεύου, ψυχὴ μου, δὸς καὶ λάβε
ἵν' ὅταν ἔλθῃ ὁ βασιλεὺς σου,
ἀντὶ τῆς πραγματείας σοι παράσχῃ
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

β'

Οὐχ ἦς ἀξία τοῦ ἔχειν, καὶ ἔχεις ἅπερ κατέχεις ·
σοὶ τὴν χάριν (ἄλλου)⁴ δόντος, μὴ οὖν ὄκνει τοῖς αἰτοῦσιν
(μεταδοῦναι) ὥς μετέδοκέ ποτε ἡ Σαμαρεῖτις.
Ἀντλήσασα γὰρ μόνη παρέσχε καὶ ἑτέροις οὐπερ ἔλαβεν ·
οὐδεὶς αὐτὴν ἡτείτο, καὶ πάσιν ἐδωρεῖτο
ἀφθόνως τοῦ χαρίσματος ·
διψᾷ καὶ δαψιλεύεται, μὴ πιούσα ποτίζει ·
ἀγμὴν μὴ γευσαμένη, ἀλλ' ὥς μεμεθυσμένη τοῖς ὁμοφύλοις κράζει ·
"Δεῦτε, ὁράτε νᾶμα ὁ εὖρον ·
μὴ οὗτος (ἄρα) πέλει ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν;"

⁴ На овоме месту недостаје један слог (нечитак је у тексту оригинала). Де Матон је предложио термин *ἄλλου* (Другога) (De Matons 1965: 33), што одговара ритму, али не и значењу; нама се пак чини да је адекватније решење *Τοῦ* (Њега); но у том случају, ритам би био нарушен, будући да недостаје један слог, а не можемо са сигурношћу сугерисати други.

1

Талант,⁵ дариван теби, не утаји, душо моја,
због небриге срам да не понесеш
у дан када ће Господ судити Икумени (Васељени) (Пс. 9, 9; Рим. 2, 16).
Тада дошавши, благо (талант) намах натраг искаће ти;
не оно које доби, већ оно које себи прибави;
рачуне сводив, испитаће те,
јер (Он) зајам са каматом од свакога узима (Лк. 19, 23).
Душо моја, немару не предај се; душо моја, за добитак старај се;
душо моја, дај и прими;
када Цар дође твој
да, према делима, прибавиш себи
радост и избављење.

2

Достојна не бејаше имати што поседујеш и имаш –
благодати – од Њега ти дате, који искатељима не оклева дати
као што онда Самарјанка даде.
Јер захватајући сама, она и другима даваше оно што доби:
нико јој не искаше, а свима дариваше
нештедимице од благодати;
жедна а штедро даје; не пијући (*грује*) напаја;
још ни не окушав, већ као пијана истопленицима кличе:
„Ходите, воде живе видите, што пронађох је!
Није ли то зацело Он, који даје
радост и избављење?“

⁵ Талант је трговачка мера или валута (сребрна или златна), чија је вредност варијала према одредбама држава у различитим епохама. То је био комад (не ковани новац), као на пример, егејско-атички талант који се користио до 1. века пре Христа и био тежак 36 кг; солонско-атички је тежио 26 кг. У Хомера вазда се помиње као златан (вероватно не велике тежине). Сребрни талант вредео је 60 мина (свака по 100 драхми), а златни 10 пута више. Вавилонски талант, на пример, имао је вредност 72 мине или 10000 драхми (Bailly 2000: 1894).

γ'

Υδάτων οὖν ἀθανάτων ὧν ἡ πιστὴ Σαμαρεῖτις
γέγονε μὲν ὡς εὐροῦσα ἡμεῖς ἄρτι πιόντες
(οἱ διψῶντες), ἐρευνήσωμεν καλῶς ὅλας τὰς φλέβας
μικρόν δὲ καὶ τὰς λέξεις τὰς τοῦ εὐαγγελίου ἀναλάβωμεν,
Χριστὸν σοφῶς ὁρῶντες τὸ ὕδωρ ὅπερ πάλαι
ἡ Σαμαρεῖτις ἔπιεν,
καὶ πῶς αὕτη ἐξ ὕδατος ὕδωρ ἄλλο παρέσχε,
καὶ τίνος χάριν τότε δίψωντα οὐ ποτίζει, καὶ τί ἦν τὸ κωλῦον.
Πάντα γὰρ ταῦτα τὸ μεγαλεῖον,
ἡ βίβλος, περιέχει καὶ παρέχει
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

δ'

Τί οὖν διδάσκει ἡ βίβλος; Χριστός, φήσιν, ὁ πηγάζων
πηγὴν ζωῆς τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τῆς ὁδοιπορίας
κοπιάσας ἐπεκάθητο πηγῇ τῆς Σαμαρείας,
καὶ καύσωνος ἦν ὥρα · ὡς ἔκτη γὰρ ὑπῆρχε, καθὼς γέγραπται,
μεσοῦσης τῆς ἡμέρας, Μεσσίας ὅτε ἦλθε
τοὺς ἐν νυκτὶ καταυγᾶσαι·
πηγὴ πηγὴν κατέλαβεν, ἀποπλύνων, οὐ πίνων·
κρουνὸς ἀθανασίας τῷ ῥείθρῳ τῆς ἀθλίας ὡς ἐνδεῆς
κάμνει βαδίζων ὁ ἐν θάλασση
πεζεύσας ἀκαμάτως, ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

3

Од вода бесмртних што их је верујућа Самарјанка
онда пронашла, ми који сада (ожеднели) пијемо,
истражимо добро сва жилишта
и, замало, речи Јеванђеља опет узмимо,
у Христу мудро узрев Воду коју давно
Самарјанка пијаше,
и како она на води – Воду другу за се узе;
и чега ради Жеднога тада не напаја, и шта томе брана бејаше?
Јер све то – Мегалион⁶ –
Библија, у пуноти држи и пружа
радост и избављење.

4

Чему, дакле, Библија поучава? Христос, каже, из Кога извире
живота људских извор, од ходања посустав,
крај кладенца у Самарији сеђаше,
а жарки бејаше час: око шестог сата, као што је написано (Јн. 4, 5–6);
усред дана Месија дође
да оне што у мраку пребивају – осветли;
са извора Извор захваташе да мије, не да пије;
на врелу кукавом, као сиромаш, Источник бесмртности (*cegi*);
дуго ходив путем, умара се Он, који по мору
неуморно хода (Мт. 14, 25; Мк. 6, 48; Јн. 6, 19) – Он, који даје
радост и избављење.

⁶ Слаткопојац, саображено традицији старе хебрејске књижевне експресивности, користи гречизам *Меџалион* (το μεγαλειον) у значењу: *Најсвећенија књиџа; Књиџа над књиџама* (De Matons 1965: 333).

ε΄

Ἀλλ' ὅτε ἦν ὁ οἰκτίρμων ἐπὶ τὸ φρέαρ, ὡς εἶπον,
τότε γύνῃ Σαμαρεῖτις ἐπὶ ὤμων τὴν ὑδρίαν
ἦρε καὶ ἦλθεν ἐξελθούσα τὴν Συχάρ, πόλιν ἰδίαν.
Καὶ τίς οὐ μακαρίζει τὴν ἔξοδον ἐκείνης καὶ τὴν εἵσοδον;
Ἐξῆλθε γὰρ ἐν ῥύπῳ, εἰσῆλθε δὲ ἐν τύπῳ
τῆς ἐκκλησίας ἁμῶμος ·
ἐξῆλθε καὶ ἐξήντησε τὴν ζῶν ὥσπερ σπόγγος ·
ἐξῆλθε ὑδροφόρος, εἰσῆλθε θεοφόρος · καὶ τίς οὐ μακαρίζειν
τοῦτο τὸ θῆλυ, μᾶλλον δὲ σέβει
τὴν ἐξ ἐθνῶν, τὸν τύπον, τὴν λαβούσαν
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ς΄

Προσῆλθεν οὖν ἡ ὁσία καὶ ἠντήλησεν ἐν σοφίᾳ ·
τὸν γὰρ Δεσπότην ἰδοῦσα κεκμηκότα καὶ διψῶντα
καὶ βοῶντα· “Τύναι, δός μοι πιεῖν”, οὐκ ἐτραχύνθη,
ἀλλ' εἶπεν ἐιλημμένως · “Καὶ πῶς σύ, Ἰουδαῖος ὢν, ἠτήσω με;”
Ὑπέμνησε τὸ δόγμα μετέπειτα τὸ πόμα
φρονίμως ἐπηγγείλατο.
Οὐκ εἶπε γὰρ · “Οὐ δίδωμι ἄλλοφύλῳ σοι πίνειν”,
ἀλλ' εἶπεν· “Πῶς ἠτήσω;” ὡς ποτὲ τῷ ἀγγέλῳ ἡ Θεοτόκος ἔφη·
“Πῶς ἔσται τοῦτο; Πῶς ὁ ἀμήτωρ
μητέρα με λαμβάνει ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν;”

5

Када на извору, к'о што казах, Милосрдни сеђаше,
тада жена Самарјанка, са крчагом на плећима, дође,
изишав из Сихара, града њезина (Јн. 4, 7).
И ко не благосиља излазак тај и улазак (*иоврашак*)?
Јер у нечистоти изађе, а у образу уђе
Цркве непорочне;
изађе и к'о сунђер живот исцрпе;
изађе водоносна, уђе богоносна; и ко не благосиља
жену ову; ко не велича
њу – из иноплеменика⁷ – као образ (*Цркве*) која узе
радост и избављење.

6

Приступи богодушна (*жена*) ихвати у мудрости,
јер видеф Господа клонула, жедна
и вапијућа: „Жено, дај ми да пијем“ (Јн. 4, 7), не озлоједи се,
већ смерно рече: „Како Ти, који си Јудејац, од мене иштеш?“ (Јн. 4, 9)
Напомену заповед, но потом пиће
благосрдачно нуђаше.
И не рече: „Не дам Теби, инобратственику да пијеш“,
већ каза: „Како (*од мене*) иштеш?“; баш к'о што некад ангелу
Богородица прозбори:
„Како ће то бити (Лк. 1, 34)? Како ће Он, који матере не имаде,
за матер мене узети – Он који даје
радост и избављење?“

⁷ Иако би грчки појам „ἑθνῶν“ захтевао другачији, дословнији превод, као: „народа“ или, у датоме контексту: „многобожаца“, одлучили смо се за термин „иноплеменика“, будући да су, према јеванђелском тексту (Јн. 4, 12), Јевреји и Самарјани имали заједничке претке и наслеђе, али нису били у међусобној љубави због различитих прописа у оквиру верских обреда и обичаја. Јевреји су сматрали Самарјане туђим људима, не због националне припадности, већ због грубог и неугледног понашања. Самарјани су пак презирали Јевреје стога што су сматрали да су управо Самарјани, а не Јевреји, носиоци древне вере Израиљаца, онако како је изложена у Мојсијевом Закону. Видети: Ракић 2004: II, 350–351.

ζ'

Ἰδοὺ μου δύο εἰκόνων ζωγράφος ἡ Σαμαρεῖτις
ἐκ τῆς Συχάρ ἀνεφάνη· ἐκκλησίας, Σαμαρείας.
Διὰ τοῦτο μὴ παρέλθωμεν αὐτήν· ἔχει γὰρ τέρψιν.
Λεγέτο οὖν τὸ θῆλυ καὶ πάλιν πρὸς τὸν πλάστην· “Πῶς ἡτήσω με;
Ἐὰν σοι δώσω πίνης, πιών δὲ μεταβαίνης
τὸν Ἰουδαϊκὸν θεσμόν,
καὶ λήψομαι ἐξ ὕδατος σὲ ὁμόφρονα ἄνδρα”.
“Οτι καλοὶ οἱ λόγοι τῆς Σαμαρεΐτιδος ὑποσκιογραφοῦσιν;
ἐπὶ τὸ φρέαρ τὴν κολυμβήθραν
ἐξ ἧς λαμβάνει δούλην ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

η'

“Νῦν ἄκουσον μου”, ὦ γύναι, ὁ Ἰῆσους ἀνεβόα·
“Εἰ ἤδεις τὴν δωρεάν μου καὶ τίς ἐστὶν ὁ εἰπὼν σοι·
“Ὑδωρ δός μοι, σὺν ᾧ ἡτήσας αὐτὸν νάματα ζῶντα·
ὕδωρ γὰρ ζῶν παρέχει”. Πρὸς ταῦτα ἀπεκρίθη ἀμφιβάλλουσα·
“Οὐκ ἀντλημα βαστάζεις, βαθύ δὲ καὶ τὸ φρέαρ·
καὶ πόθεν σοι τὰ ὕδατα;
Μὴ μείζων εἶ ἢ κάλλιον Ἰακώβ γενέτου;
Αὐτὸς γὰρ ἡμῖν ταύτην τὴν πηγὴν πρὶν παρέσχε· καὶ πῶς λέγεις
ἄρτι·
Ἔχω σοι δοῦναι νάματα ζῶντα
οὐ λέγοντα διδοῦντα τῷ αἰτοῦντι
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

7

Гле како Самарјанка из Сихара, к'о живописац
указује ми се образима сугубим: Цркве и Самарије!
Стога не потценимо њу, јер крепку радост пружа (нам).
И опет жена Творцу обраћа се: „Како од мене иштеш?
Ако дам Ти да пијеш, пијући преступићеш
закон јудејски,
и због воде, примићу Тебе к'о мужа једнодушног“.
Дивних ли речи Самарјанкиних, које живопишу
дубину, што је из студенца
као слушкиња прима од Онога који даје
радост и избављење.

8

„Сад чуј ме, о жено“, повика Исус.
„Када би знала дара мојега, и ко је Тај који ти говори:
‘Дај ми воде’, од Њега би живе воде искала (Јн. 4, 10),
јер Он воду живу даје“. На то збуњена (жена) одговори:
„Ведре не носиш, а студенац је дубок;
и одакле Теби вода (Јн. 4, 11)?
Еда ли си Ти већи и бољи од Јакова родитеља?
Јер он нам извор овај од старина даде (Јн. 4, 12); па како говориш
опет:
‘Живу ти воду могу дати
Ја, који не одричем дати ономе што иште
радост и избављење.’“

θ'

„Οὐκ οἶδας, γύναι, ὃ λέγω, οὐκ ἔφθασας ὅπου θέλω·
διὸ τὰ ὠτά σου κλῖνον καὶ τὰς φρένας ἀνοιξον μοι,
ἵν' εἰσέλθω καὶ οἰκήσω ἐν αὐταῖς· οὕτω γὰρ θέλω·
Τοῦ ὕδατος γὰρ τούτου ὁ πίνων καθ' ἑκάστην πάλιν διψήσεται·
τὸ ὕδωρ δὲ ὃ δώσω τοῖς πίστει φλεγομένοις
ἐκ δίψης μὲν ἀνάψυξίς·
γενήσεται γὰρ ἔνδοθεν τοῖς πιούσι τὸ ῥεῖθρον
κρουνός ἀθανασίας ἀλλό μένος καὶ βρύων ζωὴν τὴν αἰωνίαν·
τοῦτο γὰρ πρῶην ἐν τῷ ἐρήμῳ
οἱ ἐξ Ἑβραίων ἦσαν ἀλλ' οὐχ εὖρον
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

ι'

Ὑψήφθη τούτοις τοῖς λόγοις ἡ Σαμαρεῖτις πρὸς δίψαν,
καὶ μετελλάγη ἡ τάξις· ἡ ποτίζουσα γὰρ πρῶην
νῦν ἐδίψα, καὶ ὁ διψήσας ἐξ ἀρχῆς ἄρτι ποτίζει.
Προσπίπτει οὖν τὸ θῆλυ· “Τὸ ὕδωρ τοῦτο”, φησί, „δός μοι, Κύριε,
ἵνα μηκέτι τοῦτω τῷ φρέατι προστρέχω
ὃ Ἰακώβ παρέσχε μοι.
Ἀργεῖτω τὰ γηράσαντα καὶ ἀνθείτω τὰ νέα·
παρέλθῃ τὰ πρὸς ὥραν· καὶ γὰρ ἦλθεν ἡ ὥρα τοῦ ὕδατος οὗ ἔχεις
τοῦτο βρυέτω καὶ ἀρδευέτω
ἔμοι καὶ τοῖς ἐν πίστει ἐκζετοῦσιν
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

9

„Не знаш, жено, шта говорим, нити досежеш до онога што хоћу;
уши своје управи и ум за ме отвори
да уђем и пребивам у њему, јер то желим.
Свако ко пије од воде ове, опет ожеднеће;
а вода коју ћу ја дати вером успламтелима,
након жеђи – опоравак биће им (Јн. 4, 13–14);
онима што је пију изнутра биће Источник
бесмртности, сила из које живот вечни тече.
Њу пређе у пустињи
и потомци Јудеја примише, али не нађоше
радост и избављење“ (1. Кор. 10, 4–5).

10

Од речи ових успламте жеђу Самарјанка
и поредак измени се: она која пређе напајаше
сад ожедне, а Онај који с почетка жеђаше, сада напаја.
И моли жена: „Воду ову“, каже, „дај ми, Господе,
да не хитрим више студенцу том
што Јаков предаде ми (Јн. 4, 15).
Нек почива старо време и нека процвета ново,
јер у тренут прави стиже; а време (*ново*) од воде коју имаш дође;
она нека извире и напаја
мене и оне који с вером ишту
радост и избављење“.

ια'

“Ροὰς ἄχραντων ὑδάτων εἰ θέλεις ἵνα σοι δώσω,
πορεύου, φώνει τὸν ἄνδρα. Οὐ μιμοῦμαι σου τὴν γνώμην,
οὐκ ἐρῶ σοι· Σαμαρεῖτις εἶ, καὶ πῶς ἤτησας ὕδωρ;
Οὐ θλίβω σου τὴν δίψαν· ἐγὼ γὰρ σε πρὸς δίψαν δίψη εἵλκυσα,
διψῶντα ὑπεκρίθην, καὶ ὡς διψῶν ἐτρώθην
ἵνα διψῶσαν δείξω σε.
Πορεύθητι οὖν, φώνησον τὸν σὸν ἄνδρα καὶ ἔλθε”.
Τὸ γύναιον δὲ ἔφη· “Οὐκ ἔχω ἄνδρα, οἴμοι”. Καὶ πρὸς αὐτὴν ὁ Πλάστης·
“Ὅντως οὐκ ἔχεις· πέντε γὰρ ἔσχες,
τὸν ἕκτον δὲ οὐκ ἔχεις ἵνα λάβῃς
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

ιβ'

Ὡ, τῶν σοφῶν αἰνιγμάτων, ὦ, τῶν σοφῶν χαρακτήρων
δι' ὧν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ πίστει τῆς ὁσίας
ζωγραφεῖται ἐκ χρωμάτων ἀληθῶν, ἀπαλαιώτων·
ὄν τρόπον γὰρ τὸ θῆλυ ἠρνήσατο τὸν ἄνδρα ἢ πολύανδρος,
οὕτως ἡ ἐκκλησία πολλοὺς θεοὺς ὡς ἄνδρας
ἠρνήσατο καὶ ἔλιπεν,
καὶ ἓνα ἐμνηστεύσατο ἐξ ὑδάτων Δεσπότην·
ἐκείνη ἄνδρας πέντε καὶ τὸν ἕκτον οὐκ ἔσχε, καὶ αὕτη δε τοὺς πέντε
τῆς ἀσεβείας ἄρτι λιποῦσα
τὸν ἕκτον ἐξ ὑδάτων σὲ λαμβάνει,
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

11

„Ако желиш да дам ти млазеве воде (*ове*) чисте,
похитај, мужа позови (Јн. 4, 16–18). Опонашати нећу мисао твоју
и рећи нећу: ‘Самарјанка си, па како онда воде иштеш?’
Жећ не изнурујем твоју, јер у жећ те Ја жећу доведох;
жедним учиних се и као да жећу бех морен –
– да тебе жедном учиним.
Похитај, стога, мужа позови свога и крени (Јн. 4. 16–18).“
А жена рече: „Ја мужа немам, авај мени!“ А Творац ће њој:
„Уистину немаш. Јер петорицу имаде,
а шестога немаш⁸ – да узмеш
радост и избављење“.

12

О мудрих ли загонетки, о знамења ли мудрих
кроз које се, у вери свете (*жене*) лик Цркве
иконопише бојама истинитим, које остарити не могу;
и као што жена многому мужа одрече се,
тако и Црква, богова многих као мужева
одрече се и остави их
и заручи се, на води, за Господа Јединога.
Она, са пет мужева – шестога не имаде, а ова, пет мужева
нечистоте сад оставља
и шестог, на води, Тебе узима – Тебе који си
радост и избављење.

⁸ Шести муж је, како нам тумачи Слаткопојац, сам Господ Исус Христос, као Чисти Женик Цркве кога она још увек нема, али ускоро ће Њиме, као невеста, бити освећена и примиће радост и избављење (De Matons 1965: 341).

ιγ'

Μισήσωμεν τὰ εἶδη τὰ τῆς εἰδωλολατρείας·
ἡ ἐξ ἐθνῶν νυμφευθεῖσα ὡς πικρὰν ἀποστρέφεται
καὶ ἀρνεῖται τὴν ἀμείνην ὃ ἐστὶ ρίζα γλυκεῖα.
Ἀλλ' ἴσως ἐρῶτα τις· "Τὰ πέντε εἶδη ταῦτα τί ὑπάρχουσι;"
Ἡ τῶν εἰδώλων πλάνη πολυειδὴς μὲν ἐστίν,
ἔχει δὲ πέντε κεραίας·
ἀσέβειαν, ἀσέλγειαν καὶ τὴν ἐπιμιξίαν,
πρὸς τοῦτοις ἀσπλαγχνίαν καὶ τὴν τεκνοφονίαν, ὡς καὶ Δαυὶδ διδάσκει·
"Ἔθυσαν," λέγων, τοῖς δαιμονίοις
υἱοὺς καὶ θυγατέρας, καὶ οὐχ εὖρον
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν".

ιδ'

Ἀφῆκεν οὖν τὰ τοσαῦτα ἡ ἐξ ἐθνῶν μνηστευθεῖσα,
καὶ πρὸς τὸ τῆς κολυμβήθρας φρέαρ τρέχει ἐκείσε
καὶ ἀρνεῖται τὰ ποτέ, ὥσπερ ποτέ ἡ Σαμαρεῖτις.
Οὐκ ἔκρυψε γὰρ αὕτη τὸν πάντα πρὶν γενέσθαι ἐπιστάμενον,
ἀλλ' ἔφησεν· "Οὐκ ἔχω"; οὐκ εἶπε γὰρ· "Οὐκ ἔσχον",
νομίζω, τοῦτο λέγουσα·
"Κὰν ἔσχον ἄνδρας πρότερον, ἀλλ' οὐ θέλω νῦν ἔχειν
οὐσπερ εἶχον· σὲ γὰρ ἄρτι κατέχω τὸν σαγηνεύσαντα με
ἐκ τοῦ βορβόρου τῶν πονηρῶν μου
πιστῶς ἀντλησαμένη, ἵνα λάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν".

13

Идоле незнабоштва презримо!
Из иноплеменика заручница преобраћа се
и одбацује као горак (отрован) тај корен сладострасни.
Стога ако упита неко: „Пет идола тих, шта су?“
Развраћеност идолска многобоштво јесте
што пет рогова има:⁹
безбожност, похоту и блуд,
и к томе још суровост и чедоморство, као што Давид поучава
говорећи: „Жртвоваше демонима
синове и кћери, и не нађоше
радост и избављење“ (Пс. 105, 37–38).

14

Све то одбаци невеста из иноплеменика
и ка извору Крштења тада хитри,
и одриче се негдашњег Самарјанка, (*свеїа*) што негда беше.
И не сакри она ништа од Њега који све и пре Постања знаде,
већ каза: „Немам“; не рече: „Не имадох“,
већ, мислим, овако збори:
„Мужеве које пређе имадох, сад имати не желим
јер Тебе сада имам који мрежом си ме уловио;
из каљуге порока мојих
истином извукао – да примим
радост и избављење“.

⁹ Ово је, чини се, алузија на апокалиптичну Звер из мора чија је глава „крунисана“ роговима (Отк. 13, 1). Символику петорице мужева хришћански аутори су, у складу са дубином сопственога созерцања, тумачили на различите начине, али увек са једнаким циљем – указивањем на неопходност исправне и потпуне вере у једнога Творца и одбацивања безакоња и нечистоте развращених веровања. Ориген је сматрао да пет мужева представљају пет чула човекових којима је душа била поробљена пре познања Господа Христа (De Matons 1965: 343). Теофилакт, у своме *Тумачењу на Јеванђеље по Јовану* (PG 123, 1133–1348), петорицу мужева тумачи као пет закона, сукцесивно даваних од Господа народу израиљском у личностима: Адама, Аврама, Ноја, Мојсија и пророка. Шести муж, према Теофилакту, није од Господа; то је духовни блуд кроз нечистоту паганских веровања, обичаја и идолатрије, са погубним дејствима на човеков живот и његово духовно, душевно и телесно здравље.

ιε'

Νοήσασα ἢ ὁσία τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀξίαν
ἐκ τῶν ἀποκαλυφθέντων, ἐπὶ πλεῖον ἐπεπόθει
ἐπιγινῶναι τί ἐστι καὶ τίς ἐστιν ὁ πρὸς τό φρέαρ·
καὶ τάχα τοῖς τοιούτοις συνείχετο εἰκότως ἐνθυμήμασιν·
“Θεὸς ὑπάρχει ἄρα ἢ ἄνθρωπος ὃν βλέπω,
οὐράνιος ἢ γῆϊνος ;
Ἰδοὺ γὰρ τὰ ἀμφότερα ἐν ἐνί μοι γνωρίζει,
διψῶν τε καὶ ποτίζων, μανθάνων καὶ προλέγων, καὶ πάλιν
προσκαλῶν με
τὴν παρὰ νόμον καὶ προσδεικνύς μοι
τὰ σφάλματα μου πάντα, ἵνα λάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

ις'

Οὐκοῦν οὐράνιος πέλει καὶ τὸ ἐπίγειον φέρει·
εἰ οὖν θεὸς καὶ βροτὸς ὢν, ὥς ἄνθρωπος μοι ἐδείχθη,
καὶ διψήσας (με) ποτίζει ὥς Θεὸς καὶ προφητεύει.
Οὐκ ἦν γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τὸ γινῶναί μου τὸν βίον καὶ ἐνθυμήσασθαι,
ἀλλὰ τοῦ ἀοράτου καὶ νῦν θεωρουμένου
ἐνδείξαι καὶ ἐλέγξαι με·
αὐτοῦ ἦν καὶ εἰδέναι με καὶ κηρῦξαι ὁ πέλω·
αὐτοῦ τὸν νοῦν ἀντλήσω, αὐτοῦ τὴν γνῶσιν πῶς, αὐτοῦ τοῖς λόγοις πλύνω
πάντα τὸν ῥύπον τῶν ἁμαρτιῶν μου,
ἵν' ἀμωμήτῳ γνώμῃ ἀπολάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

15

Разумев праведна (*жена*) достојност Спаситеља
из онога што (*joj*) откри, све јаче чезнуше
сазнати шта збива се и ко је Онај који је на извору,
те као да помислима овим заокупљаше се:
„Да л' Бог је ил' човек Онај кога гледам,
да л' небесни ил' земаљски (*створ*)?!
Сад, гле, оба ми се у Једноме обзнајују:
Онај који жедни и Онај који напаја; Онај који учи и пророкује, и Онај
који опет призива
мене – безакону, и који показа ми
сва сагрешења моја, да примим
радост и избављење.

16

Уистину, Небесник је, а обличје земаљско носи;
те бивајући и Бог и биће земно, као човек показан ми би;
јер и ожеднев, као Бог напаја ме и пророкује.
Човечије не бејаше познати живот мој и у њ' прозрети,
већ је Невидљивоме, а сада Видљивом (*мојуће*)
поучити и изобличити ме.
Његово бејаше познати ме и обзнанити (ми) то што јесам.
Од духа Његовога црпићу, од науке Његове пићу, речима Његовим опраћу
сву нечистоту грехова мојих,
да душом непорочном узмем
радост и избављење.

ιζ'

Υιὲ βροτοῦ, ὡς ὁρῶ σε, Υιὲ Θεοῦ, ὡς νοῶ σε,
σὺ φώτισόν μου τὰς φρένας, Κύριε, διδάξόν με
τίς ὑπάρχεις'', χρηστῶς παρεκάλει Χριστὸν ἡ Σαμαρεῖτις.
Ἰδοὺ σαφῶς σε βλέπω πιστῶς κατανοοῦσα, καὶ μὴ κρύψης μοι·
μὴ ἄρα σὺ ὑπάρχεις Χριστὸς ὃν οἱ προφῆται
προεῖπον ὅτι ἔρχεται;
Ἐὰν σὺ εἶ, ὡς ἔφησαν, παρρησίᾳ εἰπέ μοι·
ὁρῶ γὰρ ὅτι ὄντως ἃ ἔπραξα γνωρίζεις, καὶ ταῦτα τῆς καρδίας
κρύφια πάντα, καὶ διὰ τοῦτο
καθικετεύω γνώμη ἵνα λάβω
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

ιη'

Ἀλλ' ὅτε εἶδεν ὁ βλέπων τὰς τῆς σοφῆς διαλέξεις
καὶ τὸ πιστὸν τῆς καρδίας, παρευθὺς ἀπεκρίθη
πρὸς τὸ θῆλυ· '' Ὅν μὲν λέγεις Μεσσίαν, ὃν οἱ προφῆται
νῦν ἔρχεσθαι προεῖπον, ὁρᾷς μὲν καὶ ἀκούεις τῆς φωνῆς αὐτοῦ.
Ἐγὼ εἶμι ὃν βλέπεις, ἐγὼ εἶμι ὃν ἔχεις
ἐν μέσῳ τῆς καρδίας σου·
ἐγὼ ποθῶν σε ἤλυθα σέ ἐλκύσαι καὶ σῶσαι·
νῦν κήρυξον τοῖς πᾶσι τοῖς θέλουσι σωθῆναι ἐν τῇ Συχαρ τῇ πόλει
τοὺς συγγενεῖς σου καὶ συμπολίτας,
καὶ δεῦτε πάντες ἅμα οἱ διψῶντες
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

17

Сине Човечији, као што очима узрим ў Те, тако, Сине Божији, умом видим Те;
осветли срце моје, Господе; покажи ми
ко си!“, Самарјанка благосрдно Христа призиваше.
„Гле, јасно опајам Те, у духу вером видим те, не сакриј од мене:
јеси ли Ти Христос за кога пророци
прококоваше да доћи ће (Јн. 4, 25)?
Ако си Ти, као што рекоше, простодушно реци ми;
јер видим да све што учиних знаш и срца мога
тајне све; тога ради,
од све душе молим Те да добијем
радост и избављење“.

18

А када Онај који *(све)* види, речи мудрице
и веру срца њезина виде, намах одговори
жени: „Онога кога Месијом називаш, за кога
пророци провидеше да сада доћи ће – гледаш и глас слушаш Његов (Јн. 4, 26).
Ја сам Онај кога ти созерцаваш, Ја – Онај кога имаш
посред срца свога.
Ја, који љубим, тебе разреших; (дођох) тебе привући и спасити.
Сада зови све из Сихара града који спасени желе бити:
родственике и сажитеље,
и ходите скупа сви који сте жедни
радости и избављења.

ιθ'

Ἴδου ἦντλησαι, γύναι, ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας·
ὁ μὴδὲ ἄντλημα ἔχων, τὴν καρδίαν σου καθῆρα
ἄνευ ῥείθρον, καὶ ἀπέπλυνά τὸν νοῦν ἄνευ ναμάτων,
καὶ ὥκισά σε θέλων, καὶ ἔδειξα ὃ πέλω καὶ οὐκ ἔπιον.
Καὶ τούτων λεγομένων ὁμοῦ καὶ τελουμένων,
οἱ μαθηταὶ ἐλήλυθαν·
οὐκ ἦσαν γάρ, ὡς γέγραπται, πρὸς τὸ φρέαρ ἐν τούτοις,
ἀλλ' ἦλθον μετὰ ταῦτα καὶ γνότες ταῦτα πάντα ἐθαύμασαν βοῶντες·
"Ὡ τῆς ἀφάτου φιλανθρωπίας·
γυναίῳ συγκατέβη ὁ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν".

κ'

Νευροῦται ἡ Σαμαρεῖτις καὶ τρέχει πρὸς Σαμαρείτας,
καταλίπουσα τὴν κάλπιν καὶ λαβοῦσα ἐπὶ ὤμων
τῆς καρδίας τὸ ἐτάζοντα νεφροῦς καὶ τὰς καρδίας·
καὶ φθάσασα τὴν πόλιν, ἐσάλπισε τοῖς πᾶσιν οὕτως κράζουσα·
"Πρεσβῦται μετὰ παίδων, νεανίσκοι καὶ παρθένοι,
ἐπὶ τὸ φρέαρ δράμετε·
τὸ ὕδωρ ἐπεπόλευσε καὶ προχεῖται τοῖς πᾶσιν·
ἐκεῖ κατεῖδον ἄνδρα ὃν οὐ χρὴ λέγειν ἄνδρα· Θεοῦ γὰρ ἔχει ἔργα,
πάντα μοι λέγων καὶ προφητεύων,
ὁ πάντας σῶσαι θέλων καὶ παρέχων
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν".

19

Гле, жено, из бездна беде црпила си;
(Ја) који ни ведра немам, срце очистих твоје
без купала; и без воде ум опрах твој,
те благовољењем у теби настаних се и показах ко сам и не пих“.
А кад ово изговорено би и окончано,
ученици пристигоше,
јер не беху, како је написано, на извору у тај час (Јн. 4, 27),
већ дођоше након овога и све то разумев, удивише се ускликујући:
„О неисказивог ли човекољубља;
снисходи жени Онај који даје
радост и избављење“.

20

Охрабрује се Самарјанка и ка Самарјанима хитри,
крчаг оставив (Јн. 4, 28) и на плећа срца узев
Онога који срца и бубреге испитује (Пс. 7, 10);
и пристигав у град брзо, огласи свима овако узвикујући:
„Старци са отроцима, јуноше и дјеве (Пс. 148, 12),
на кладенац похитајте;
изли се вода и притиче свима;
човека онамо видех кога човеком називати не треба, јер као Бог дела твори,
који све о мени каза и који пророкује (Јн. 4, 29),
који благоволи спасити све (љуге) и даје
радост и избављење.

κα'

Οὐδὲν ὅλως οὐκ εἶπον οἱ κήρυκες τοῦ Σωτῆρος
ὅτι συνόμιλον εὖρον τῷ γυναιῷ τὸν ἐλθόντα
καὶ τεχθέντα ἐκ παρθένου ἐπὶ γῆς οἰκονομία·
τροφὰς γὰρ ἀπελθόντες κομίσαι, εὖρον βρῶσιν ἀγεώργητον,
διδούντα τοῖς αἰτοῦσι τροφήν ἀθανασίας·
πρὸς οὓς καὶ ἀπεκρίνατο·
“Ἐμὸν βρῶμα τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ὑπάρχει·
διὸ ἦν ἀγνοεῖτε τροφήν ἐγὼ ἐσθίω ἥπερ ἐσθιομένη
πᾶσι πηγάζει πνοὴν τελείαν
καὶ πίστιν ἀναφαίρετον διδούντα
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

κβ'

Συνῆλθε τῆς Σαμαρείας τὸ πλῆθος ἐπὶ τὸν πλάστην,
καταλιπόντα τοὺς οἴκους, καὶ ἐδείχθησαν τῇ πίστει
ὥσπερ οἶκοι τοῦ εἰπόντος ἐν γραφαῖς ταῖς θεοπνεύστοις
ὡς λέγει· “Ἐνοικήσω, καὶ ἐμπεριπατήσω, καθὼς γέγραπται,
{...}¹⁰ οἴκοις τοιούτοις καταλιπούσι πάντα,
ἀγρούς, γονεῖς καὶ φίλτατα,
καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεός καὶ Σωτὴρ ἐκ παγίδων·
αὐτοὶ δὲ ἔσονται μοι λαὸς ἡγιασμένος, κατοίκησιν ποιοῦντες
τῇ ἀϊδία καὶ ἀχωρίστῳ
Τριάδι τῇ ἀφθόνως πηγαζούσῃ
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

¹⁰ Како се види, на почетку петогa колoнa зaвршнoг икoсa нeдoстaју три слoгa; чини се дa је у питању једнa реч кojа се није мoглa рeкoнструисати, стoгa штo у oригинaлу није читљивa (De Matons 1965: 352).

21

Не рекоше ништа апостоли Спаситељеви
кад нађоше Га где са женом разговараше – Њега, пришавшег
и рођеног на земљи од Девојке, икономије (Божанске) ради;
јер отидоше јело да прибаве, а храну нађоше неземљоделану
– Њега – који, онима што ишту, бесмртности храну даје;
њима (*αἰοσιόλιμα*) одговори:
„Јело је моје Оца мога воља (Јн. 4, 34);
не знате ви храну коју Ја једем“ (Јн. 4, 31) што, једена,
свима излива Духа савршеног
и веру неутуђиву; и даје
радост и избављење.

22

Крену Самарјана мноштво здружено ка Творцу (Јн. 4, 30),
куће оставив и у вери показав се
као куће Онога који у Писму богонадахнутом
збори: „Настанићу се и ходићу, као што написано је,
у кућама оних који оставише све:
имања, родитеље и најдраже (Мт. 19, 29; Мк. 10, 29),
и Бог њихов бићу и Спаситељ од (из) замки (Лев. 26, 11–12; 2. Кор. 6, 16);
а они народ мој освећени биће што настаниће се
у вечности – у Тројици неразделивој,
из које преизобилно тече
радост и избављење“.
Амин!

* * *

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

Коришћена литература:

- Bailly, Anatole (2000): *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette.
- Chantraine, Pierre (1968–1980): *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Tome I–IV, Paris: Éditions Klincksieck.
- De Matons, José Grosdidier (1965): *Romanos le Mélode: Hymnes*, Tome II, *Sources Chrétiennes* 110, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Lampe, G. W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, Henry George and Scott, Robert (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Θεοφυλάκτου, Αρχιεπισκόπου Βουλγαρίας (1864): *Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, у: Migne, J.–P (ed.) (1864): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Tomus CXXIII (PG 123)*, Paris, cols. 1133–1348.
- Ракић, Радомир Б. (2004): *Библијска енциклопедија I–II*, Србиње – Београд: Духовна Академија Светог Василија Острошког.

Примљено: 28. 10. 2019.
Одобрено: 14. 11. 2019.

ГРЧКИ ПРЕВОД ЈЕВРЕЈСКИХ СВЕТИХ СПИСА

Љилјана Јовановић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Радом се прави осврт на грчки превод јеврејских светих списа, карактеристике превода, научним теоријама о настанку и процесу преводњења. Циљ рада је дефинисање појма „Сейшутаинџа“ и ситашуса који овај превод заузима у савременој науци, односно указивање на значај грчког превода као на важно сведочанство развоја библијског текста.

Кључне речи: Превод, Сейшутаинџа, Стари Завеш, Пејокњижје.

Увод

Превод Закона и осталих старозаветних књига на грчки језик може се сматрати једним од најзначајнијих достигнућа тог доба. Његов значај не огледа само у снажном утицају који је имао на јеврејску заједницу у дијаспори већ и у низу могућности којима су се отворила врата сусрета са суседним народима, њиховим културама и веровањима. Без обзира на значаја који је превод имао на токове цивилизације и улогу при обликовању света какав данас познајемо, сам процес превода, узроци који су довели до његовог настајања као и обим који је заузимао, изазива до данас велики број недоумица и претпоставки.

У раду који следи, заснованом на прерађеном излагању из ранијег истраживања (уп. Јовановић 2018: 7–18), укратко ћемо се осврнути на грчки превод јеврејских светих списа.

* llilijov@gmail.com.

1. Настанак превода

На основу Аристеевог извештаја непосредни повод за преводње Закона била је иницијатива египатског цара Птолемеја II Филадельфа (285–246) ради уношења у библиотеку (Вешовић – Путник 2008: 14–23; Charles 1913). Међутим, иако се дуго посматрао као историјски документ, временом се на извештај почело гледати са сумњом. Први који је посумњао у аутентичност списка био је Луис Вивес, шпански хуманиста, који је коментарисао Августинове одељке о Септуагинти (Vives 1522: 42). Убрзо, после њега, Јустус Скалигер придружио се критици извештаја објављивањем дела *Animad versiones in Chronologica Eusebii* (Scaliger 1606: 122–125). Први, значајнији, критички приступ извештају започиње почетком 1684. године, када је Хамфи Ходи објавио детаљну критику Аристеевог извештаја (Hody 1705: 1–89). Данас се Аристеево писмо не сматра историјским документом. Начелно се сматра да је писано вероватно у апологетске сврхе, како би му се подигао углед међу Јеврејима. На такво становиште утицало је неколико елемената у писму. Тако се сматра да поменути Димитрије Фалерон није био управник библиотеке у време цара Птолемеја II Филадельфа, већ Птолемеја I Сотира.¹ Стил којим је написано писмо, похвала јеврејском Закону и обичајима, као и познавање Јудеје и јерусалимског храма, указује на то да је писац Јеврејин, а не Грк, како се представља. Исти стил писања уочава се у и писму цара, као и у одговору Елеазара, што говори у прилог томе да је оба писма писао исти аутор. Осим тога, пажњу привлачи и опис битке са Антигоном, где се употребљава глагол у имперфекту и на тај начин открива да се радња десила у прошлости (Кубат 2015: 26). Коначно, чињеница да се писац одлучује за приповедну прозу, врсту кратког романа у писму, те да се не ради о класичној преписи већ о писму намењеном широј јавности, повлачи закључак да се ради о псеудо-извештају написаног у афирмативне сврхе (Кубат 2015; уп. Јовановић 2018: 7–9). Имајући у виду бројна неслагања у верзији који доноси извештај, као и чињеницу да се не сматра историјским документом, проблему настанка и процеса превода приступио је велики број истраживача што је резултирало бројним различитим теоријама.

¹ Димитрије је уместо Зенодота био именован за првог, главног библиотекара Птолемеја I. Након његове смрти Димитрије је радио за његовог наследника Птолемеја II након чега се повукао, вероватно убрзо након завршетка превода. Касније, на место Димитрија дошао је Зенодот. Ако је Димитрије био први библиотекар, њега је морао поставити Птолемиј I. Из тога произлази да је цар који је поставио првог библиотекара, заправо цар у време чије владавине је основана библиотека, дакле, како закључује Колинсова, Птолемиј I (уп. Collins 2000: 114).

2. Научне претпоставке

У мору различитих теорија неколико хипотеза привлаче пажњу. Једна од њих је теорија коју је изнео Гастер. Он је сматрао да грчки Закон не води порекло из Египта него из Палестине, пошто би једино његово палестинско порекло пружило преводу неопходни углед, довољан да буде општеприхваћен (Gaster 1909: 115–127). Са друге стране Лажард је претпоставио да је постојао један тзв. *Urtext* који је затим прошао кроз више рецензија. Овакво мишљење темељио је на наводима Јеронима који сведочи о Исихијевој, Лукијановој и Оригеновој рецензији (De Lagarde 1863: 1–4). Насупрот томе, Кале је заговарао теорију на основу које није постојао један писани превод већ неколико варијанти усмених превода. Он је сматрао да никада није постојао један јединствени примерак Септуагинте (тзв. *Ur-Septuagint*), већ више варијанти које су истовремено кружиле јеврејском заједницом (Kahle 1947: 191–261).

Претпоставка коју је поставио Такери повезује богослужбени живот са настанком превода (Thackeray 1908: 88–98). Текери је веровао како су се настанак Септуагинте (LXX) и јеврејског богослужења развијали паралелни процесом. Наиме, како је сматрао, у Египту се није говорило арамејским ни јеврејским језиком. Из тог разлога богослужбене потребе Јевреја у расејању захтевале су да свештене књиге буду изложене на говорном језику за потребе читања у александријској синагоги. Он је прихватао многе наводе из Аристеевог писма као нпр. да је Петокњижје преведено прво, да је превод извршен највероватније у трећем веку пре Христа, као и то да су рукописи на јеврејском језику били донети из Палестине; међутим, није прихватио податак којим се наводи број од 72 преводиоца. Он сматра да се ради о доста мањој групи од свега неколико преводиоца, који најпре преводе Петокњижје, а затим Пророке и Списе (уп. Јовановић 2018: 12).

Међутим, поставља се питање, како је изгледао богослужбени живот Јевреја? Осим тога, сам помен александријске синагоге изазива доста недоумица. Да би се уопште могао разумети процес настанка превода неопходно би било добро познавање јеврејских прилика у Египту. Занимљиво је да се у Прологу Књиге Исуса сина Сираховог не спомиње Александрија већ Египат. Питање је колико су заправо Јевреји били присутни у Александрији?

Нову перспективу отвара становиште које износи Мелез-Модрејејевски. Он сматра да је Петокњижје преведено за правне потребе Јевреја у Египту (Mélèze-Modrzejewski 1981: 183–199). Према његовом мишљењу, око 275. године преведена су сва правна акта са је-

зика локалног становишта на грчки језик. Ова претпоставка звучи уверљиво. Извесно је да су Јевреји као и други народи у једној мултиетничкој средини имали правни статус; вероватно је да је правни систем Египта имао потребу за јеврејским законом и да је иницијатива краља за преводом била могућа. Међутим, као и о богослужбеним приликама Јевреја у Александрији, о којима се не зна много, исто тако се не зна ни о правним приликама, а доказа који би поткрепили ову теорију још увек нема.

Насупрот теорији коју је поставио Такери, Бикерман је сматрао да је повезивање настанка Септуагинте са развојем јеврејског богослужења анахронизам (Bickerman 1959: 7–8). Закон није превођен ради приватног читања али ни ради јавног читања у синагоги. Обичај јавног читања у време трећег века пре Христа још није био уведен. Он подсећа на обичај усменог преношења Торе на арамејском језику све до времена Јездре, приликом чега подсећа на чињеницу да арамејски таргуми нису били записани све до римског периода. По његовом мишљењу превод је дело драгомана, преводиоца по службеној дужности. Осим тога, израз Септуагинта или превод седамдесеторице, како сматра, првенствено се односи на Петокњижје, у сваком другом случају ради се једноставно о преводу на грчки језик. Бикерман заправо обједињује Калеву и теорију Мелез-Модрејевског када говори о усменом преводу Закона од стране преводиоца по службеној дужности. С тим у вези, инсистира да се назив Септуагинта ограничи на Закон; међутим, овакав начин размишљања није у потпуности усвојен. Тако истраживачи вреднујући квалитет грчког превода квалификују све старозаветне књиге појединачно, а не само Петокњижје (уп. Јовановић 2018: 12–14).

Новија истраживања продубљују проблем али не доносе радикална решења. Јустен сматра да нелитераран језик превода указује на могућност да није настао на иницијативу цара, јер би у супротном био отменији (Joosten 2006: 349–361). Осим тога Јустен сматра да приметан утицај арамејског језика и доста војничких израза указује на преводиоца из војних редова. Џенсенова сматра да је Птолемеј будући Грк у страниој земљи сигурно сакупљао књиге за своју библиотеку али да се вероватно радило о Хомеру и осталим грчким класицима (Jensen 2009: 80–93). Већина се слаже у томе да је Петокњижје преведено прво, у трећем веку пре Христа на шта указује неколико елемената (Collins 2000: 7):

1. Свеукупно језичко јединство Петокњижја;
2. Александријски стил грчког језика Петокњижја;

3. Присуство типа раног грчког језика трећег века;
4. Димитрије Хронограф користи грчку верзију Библије у касном трећем веку пре Христа;
5. Грчки превод Петокњижја лежи иза превода каснијих пророка (Исаије, Јеремије, Језекиља и Дванаесторице малих пророка) и Псалама. Према прологу унука Бен Сире, ове библијске књиге преведене су на грчки до његовог доласка у Александрију око 132. године пре Христа (Collins 2000; уп. Јовановић 2018: 14–15).

Уопштено узевши, сматра се да иницијатива превода није потекла од стране Птолемеја II већ од александријских Јевреја чије познавање јеврејског језика није било у стању да задовољи њихове религиозне потребе. Вероватно је да је превод Петокњижја настао у Александрији као и да је Птолемеј II на неки начин био укључен у процес. Сматра се да превод није произведен на предлог Грка, иако је Птолемеј II могао олакшати рад. Уместо тога, закључак већине заснован је на спекулативној аналогiji историје таргума, раном преводу Библије на арамејски језик (Collins 2000: 3). Према овој теорији, слично као што су Јевреји који су се вратили из Вавилона 438. пре Христа користили усмени арамејски превод будући да су заборавили свој јеврејски језик, тако је Јеврејима из Египта био потребан писани превод на грчком јер више нису могли да се врате јеврејским текстовима (Collins 2000).

3. Карактеристике превода

Тешко је говорити о одликама превода ако се има у виду да се ради о више књига које нису превођене истовремено. Слично томе, није могуће говорити ни о једном преводиоцу. Сматра се да је Петокњижје преведено прво. Већина истраживача данас сматра да се ради о језику којег одликују граматичке грешке, да је дело необразованог преводиоца, писан на веома лошем или сиромашном грчком језику (Grenfell – Hunt 1897: 46; Moulton 1904: 106–112; уп. Јовановић 2018: 15).

Једно је извесно: превод није литераран. Коришћен је говорни грчки језик тог времена и поднебља. На основу ортографије, неуједначеног речника, флексије и синтаксе превод Петокњижја је жаргонски (Bickerman 1959: 12). Преводилац је очигледно познавао правила грчке синтаксе, што се може закључити на основу конструкције

синтаксе приликом употребе апсолутног генитива иначе веома заступљеног (Bickerman 1959: 13). Дајсман је сматрао да је грчки LXX жаргонски или некњижевни језик κοινή διάλεκτος. Он је вршио анализу и поређење пронађених грчких папируса у Египту са текстовима Старог и Новог Завета и уочио међусобно сродне изразе као што су ἀγάπη или ἐπίσκοπος (Deissman 1991). Међутим, он не сматра оправданим становиште да је постојао посебан јеврејски грчки језик александријских Јевреја, јер свако време, како сматра, има своје језичке особености. Двојезични папируси показују да су се Јевреји саживели са локалним становништвом и да су усвојили поједине изразе. Истраживање папируса које је започело Наполеоновом експедицијом у Египат 1798. године покренуло је истраживачки талас проучавања писаног језика; међутим, до данас је ово поље остало непотпуно истражено (Markos 2000: 6). Папируси јесу веома важна сведочанства; требало би, међутим, имати у виду чињеницу да они нису говорни већ писани језик тог доба. Писање на папирусу јесте било распрострањена појава али не и свакодневно присутна у свим слојевима друштва. Гехман и Тарнер сматрали су да је постојао тзв. јеврејски грчки, карактеристичан за Јевреје у Александрији, који се развијао независно од јеврејског језика (Gehman 1951: 81; Tarner 1995: 208–213). Међутим, једно је јеврејско-грчки говорни језик, друго је језик који је коришћен у богослужбене сврхе у синагоги и верској заједници (Brock 1972: 31).

Заправо, ситуација би могла бити сумирана на следећи начин: у случају када се сусреће са појединачним речима преводилац бира или из речника или из савременог говорног језика одговарајући еквивалент, међутим, у ситуацији када се среће са јеврејским изразом или фразом оклева да се одлучи између идиоматског или књижевног читања (Brock 1972: 34). Претпоставка је да је Јеврејима у Египту грчки био говорни језик, да су јеврејски учили, вероватно у адолесценцији ради читања у синагоги, а да су истовремено познавали и арамејски и египатски (Brock 1972; уп. Јовановић 2018: 15–16).

Текери је покушао да категорише преводилачке методе појединих писаца установивши следеће категорије превођења: добар κοινή превод, разводњени грчки, дослован или неразумљив превод, књижевна парафраза и народни или слободан грчки превод (Thackeray 1909: 13). На основу ових класификација сматрао је да се може одредити и број преводилаца једне књиге, нарочито Књиге о царевима. Осим тога, књиге појединачно одликује различити стил превођења при чему није сасвим јасан узрок ове појаве. Тов, у том смислу, примећује да пророчке књиге Јеремије, Језекиља и Малих пророка од-

ликује прилично буквалан превод за разлику од слободног превода Књиге пророка Исаије (Тов 2008). Сличне разлике су видљиве и у другим случајевима. Буквалан превод среће се још и у Псалмима док је превод књиге Премудрости Соломонове веома слободан и понекад парафраза (Тов 2008; Јовановић 2018: 16–17). Тов указује да анализа степена слободе и буквалност у приступу превођења представља кључни елемент у разумевању њихове употребе како у древним документима тако и у студијама Писма. Већина књига јеврејске Библије преведена су на грчки на релативно веран начин. Са друге стране, велике разлике су концентрисане у одређеним библијским књигама које је Тов приказао на следећи начин:

- Постање: генеалогичка, хронолошка подаци, нарочито у поглављима 5 и 11.
- Излазак: различите димензије Шатора у поглављима 35–40.
- Бројеви: Секвенце разлике плусева и минуса у стиховима.
- Исус Навин: значајне транспозиције, налагања посебно у поглављима 5, 20, 21, 23, 24.
- Самуило–Царевима: велике и мале разлике укључујући транспозицију, различите хронолошке и уређивачке структуре посебно 1. Самуилова 1–2, 16–18, 1. Царевима, 2. Царевима 17, 21.
- Псалми: Додатни Псалам (Псалм 151).
- Јеремија: велике разлике у низу, знатно краћи текст у књизи.
- Језекиљ: нешто краћи текст, другачији распоред у поглављу 7.
- Премудрости: разлике у низу у поглављима 24–31, другачији текст.
- Данило и Јестира: потпуно различите књиге, укључујући и додатак.
- Дневници: „синоптичке“ варијанте, односно читавања у грчком преводу (наведено према Јовановић 2018: 17).

Када се текстови Масоретског текста (МТ) и LXX упореде добија се увид у различите фазе састављања. У неким случајевима, LXX садржи композицијски слој који можда претходи МТ на пример, Исус Навин и Јеремија (Тов 2008). У другим случајевима, јеврејски текст који је у основи LXX подржава МТ, као у случајевима, 1. Царевима, Јестире и Данила. У осталим случајевима, однос између два текста не може се лако одредити. Осим тога, није јасно ни који је био облик стандардног грчког језика у Египту. Из тог разлога тешко је вредновати језик Септуагинте (Јовановић 2018: 17–18).

Закључак

Интересовање за грчки превод јеврејских светих списа не јењава. Бројна питања почевши од оних која се тичу Аристеевог извештаја, процеса настанка и карактеристика превода до данас су остала отворена. Чини се да је иницијатива за преводом потекла од стране јеврејске заједнице у Египту, међутим, тачан узрок остаје непознат. Поједине теорије убедљивом аргументацијом доводе у везу настанак превода са богослужбеним животом Јевреја у Египту, односно, са потребом постојања јеврејског закона у једној мултиетничкој средини, међутим, без обзира на убедљивост оне нису усвојене услед недостатка доказа којим би биле потврђене. С друге стране, језички трагови као потенцијални индикатори социјалног или верског миљеа не могу бити опште прихваћени ако се има у виду разноликост примењене преводилачке технике, разлике у стилу и речнику међу књигама. Очигледно је да је настанак превода био дуготрајан процес, настао као последица сложених историјских околности јеврејског народа у периоду након ширења грчког утицаја на Палестину и суседне народе. Свакако, значај превода је немерљив. Грчки превод светих списа данас је један од најстаријих сведока развоја библијског текста чији углед из године у годину захваљујући савременим научним истраживањима непрекидно расте.

* * *

Литература:

- Вешовић, М., и Путник, Н. (2008): „Увод у Аристеево писмо Филократу“, *Богословље* LXVIII, 2 (2008), 14–23.
- Јовановић, Љ. Д. (2018): *Књига Пророка Данила 7–12; шекспологија и теологија*, докторска дисертација, Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет (2018).
- Кубат, Р. (2015): *Траговима Писма II. Стари Савез: рецепција и егзегеза*, Београд: Библијски Институт ПБФ.
- Bickerman, E. J. (1959): “The Septuagint as a Translation,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 28, стр. 7–8.
- Brock, S. P. (1972): “The Phenomenon of the Septuagint,” *Oldtestamentische Studien* 17, стр. 11–36.
- Charles, R. H (1913): *Book of Daniel*, Edinburgh: T. C. & E. C.
- Collins, N. L. (2000): *The Library in Alexandria & The Bible in Greek*, Leiden – Boston – Köln: Brill.

- De Lagarde, P. A. (1863): *Ammerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig: F. A. Brockhau.
- Deissman, A. (1991): "Hellenistic Greek with Special Consideration of the Greek Bible," у: Porter, Stanley E. (ed.) (1991): *The Language of the New Testament: Classic Essays*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 60, Sheffield: Sheffield Academic Press, стр. 39–59.
- Gaster, M. (1909): "The Samaritan Book of Joshua and the Septuagint," *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 31, стр. 115–127.
- Gehman, H. S. (1951): "The Hebraic Character of LXX Greek," *Vetus Testamentum* 1, стр. 81–90.
- Grenfell, B. P., and Hunt, A. S. (1897): *New Classical Fragments and Other Greek and Latin Papiry*, Oxford: Clarendon Press.
- Hody, H. (1705): *Contra historiam Aristae de LXX interpretibus Dissertatio*, 1684, revised and extended in Book 1 of *De Bibliorum Textibus Originalibus, Versionibus Graecis et Latina Vulgata*, Oxford: Theatro Sheldoniano Oxonii.
- Honigman, S. (2003): *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in Narrative of The Letter of Aristeas*, London: Routledge – Taylor & Francis.
- Jensen, M. S. (2009): "Homeric Scholarship in Alexandria," у: Hinge, G., and Krasilnikoff, J. A. (ed.) (2009): *Alexandria. Cultural and Religious Melting Pot*, Aarhus: Aarhus University, стр. 80–93.
- Joosten, J. (2006): "Le milieu producteur du Pentateuque grec," *Revue des Etudes Juives* 165, стр. 349–361.
- Kahle, P. E. (1947): *The Cairo Geniza*, London: Oxford University Press.
- Matusova, E. (2015): *The Meaning of the Letter of Aristeas: In light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition and with Reference to its Historical Context*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mélèze-Modrzejewski, J. (1981): "The Septuagint as Nomos. How the Tora became a 'Civic Law' for the Jews of Egypt," у Cairns, J. W., and Robinson, O. F. (ed.) (1981): *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*, Oxford: Hart Publishing, стр. 183–199.
- Moulton, J. H. (1904): "Grammatical Notes from the Papiry", *Classical Review* 18, стр. 106–112.
- Rajak, T. (2009): *Translation and Survival: The Greek Bible and the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford: Oxford University Press.
- Scaliger, J. J. (1606): *Animad versiones in Chronologica Eusebii*, Laiden: Thomas Basson / Commelini, Lugduni Batavorum.
- Tarner, N. (1995): "The Unique character of Biblical Greek," *Vetus Testamentum* 5, стр. 208–213.

- Tcherikover, V. (1958): "The Ideology of the Letter of Aristeas," *Harvard Theological Review* 51 (2), стр. 59–85.
- Thackeray, H. S. J. (1908): "The Bisection of Books in Primitive Septuagint Manuscripts," *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 9, стр. 88–98.
- Thackeray, H. S. J. (1909): *A Grammar of the Old Testament in Greek, According to the Septuagint. Introduction, Orthography and Accidence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tov, E. (2008): "The Septuagint Translation of the Hebrew Bible: Its Nature and Importance for Scholarship," *Annals of the Institute for Comparative Studies of Culture: Tokyo Women's Christian University* 69 (2008), стр. 47–58 [доступно и онлајн: *The Septuagint Translation of the Hebrew Bible: Its Nature and Importance for Scholarship*, IntRes: <http://www.accordancefiles1.com/products/introlxx1.pdf> (посећено 11. новембра 2019. г.)].

Примљено: 12. 11. 2019.

Одобрено: 15. 11. 2019.

GREEK TRANSLATION OF THE JEWISH SCRIPTURES

Ljiljana Jovanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The paper deals with the Greek translation of the Jewish scriptures, the characteristics of the translation, the scientific theories about the origin and process of translation. The aim of the paper is to define the term "Septuagint" and the status this translation occupies in modern science, that is, to point out the importance of the Greek translation as an important testimony to the development of the biblical text.*

Key words: *Translation, Septuagint, Old Testament, Pentateuch.*

„ЛАЗАРЕ, ИЗАЂИ НАПОЉЕ!“: ЕГЗЕГЕТИЧКО-ОМИЛИТИЧКЕ РЕФЛЕКСИЈЕ О ПРЕВЛАДАВАЊУ СМРТИ У ЕВАНЂЕЉУ ПО ЈОВАНУ 11, 1–46

Богдан Лубардић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Аутор подузима егзегетичко-омилитичко тумачење нарађива о Лазару Вишанијском. Уочавање, анализу и разумевање бићних аспектих тог одељка из Еванђеља по Јовану Гл. 11 омогућује примена комбиноване егзегетичке методе четири значења (подржане имплементацијом интертекстуалне и интертештаментарне контекстуалне пристоје), као и претпостављање евхаристијске шелоса који, према једној од мајистрала ошачког богословља, одређује конституицију новог Израља (Цркве) у Исусу Христу. Након низа егзегетичких разматрања аутор издваја четири главне поруке које презентује тумачењем Јн. 11, 1–46 и 12, 1–3. Прво, радикално покајање и исповедање вере у љубави да Исус јесте Христос, Син Божији, ошвара богжанско дејство Исуса у прилоу обновљења како људској бића тако људске заједнице. Друго, циљ делатности Исуса јесте да исцели и сабере народ Божији, у заметку као нови Израљ, и да своје овце заокружи у заједницу око себе као Пасири који чува, објављује и врши вољу Оца. Треће, евхаристијски карактер новоустављане – новозавешне – заједнице бићно је обележен благодарственим сабрањем верних у обедно-обредном служењу Исусу као Сину Божијем, Спасиошљу. Четврто, аутор показује како Јован даје да уочимо три бићна вида Исуса као личности: 1. Он је Бог – Исус није само Човек: у Јн. 11, 17–27 Исус полаже једно обећање које може испуниши само прави

* bogdanmiloslubardic@gmail.com.

Бої; 2. Он је Човек — Исус није само Бої: у Јн. 11, 27–38 Исус даје једно утешење које може извршити само прави Човек; 3. Исус није само Бої, Исус није само Човек, Он је — Бојочовек: у Јн. 11, 38–44 и Јн. 12, 1–3 Исус даје једно (пред)испуњење обећања: *што да смо деца Божија (Јн. 1, 12; 10, 34) која ће (вршећи вољу Оца у Сину) бити изузетна смрти сабирајући се око Сина Божије у Царству Очеве славе. У том есхатолошком правцу, ирвено-ствено типолошко-анагошки, аутор разумева и тумачи смисао поруке наредива о Лазару.*

Кључне речи: подизање Лазара, превладавање смрти, Марша и Марија, покајање, вероисповедање, обнова човека у Исусу Христу, обедно сабрање, предобразовање Царства, теорија четири значења

1. Напомена о методи и егзегетичком приступу. Наш циљ је да понудимо контекстуално тумачење догађаја подизања Лазара из мртвих. Под контекстуализацијом ћемо подразумевати пре свега читање Гл. 11 у оквирима шире целине коју чини са њој претходећом и последујућом Гл. 10 односно Гл. 12. Ерминевтички добици из предложеног тумачења леже у стицању духовно и егзистенцијално релевантног, у том смислу — актуализованог, разумевања главних значења и учинака догађаја којим се превладава смрт, захваљујући приступу Исуса своје „пријатељу“. Ради тога применићемо комбиновани метод. Поред интертекстуалне и интертестаментарне контекстуализације Јована 11 у шири оквир, у методском смислу применићемо четири егзегетичка инструмента што се примењују на четири сходна регистра текстуалних значења Писма уопште узев¹. Тражићемо и уједно интерпретативно разумевати: (1) дословни (историјски), (2) алегоријски (типолошки), (3) морални (трополошки) и (4) анагоички (духовни) слој или

¹ Мишљења смо да у приступу какав је наш нема потребе да отварамо питања о специфичним разликама ерминевтичко-егзегетичких пракси на латинском западу у односу на православни исток, и обрнуто. Учење о четири смисла (*quatuor sensus scripturae*) Писма на један или други начин се преноси унутар обе поменуте традиције, респективно (Ориген, Иринеј Лионски, Августин, Григорије Нисијски, Јован Златоусти, и др). О том учењу референтним се и даље сматра рад Добшеца (Dobschütz 1921). Монографија Тодорова о симболизму и тумачењу, са реферирањем на изазове тумачења Писма, свакако остаје као јасан и сажет увод у општа питања интерпретације Писма и текста уопште (Todorov 1986: 93–133). За шири преглед историје библистичког тумачења видети дело Ревентлоа (Reventlow 1990).

значење. „Дословни“ се односи на буквално непосредне описе историјског окружења које се спомиње у Писму (literalisinn); „алегоријски“ (typologischer Sinn) се односи поглавито на старозаветне префигурације (τύποι, exempla) новозаветних догађаја, нарочито спасења у Исусу Христу; „морални“ (tropologischer Sinn) се односи на оно шта треба да чинимо, посебно у односу на речи и дела Исуса; док се „анагошки“ (anagogischer Sinn) односи на последње ствари у смислу спасења и свеопштег преображења у есхатолошком смислу.

Напоменимо да први од наведених слојева значења у односу на остале означава однос између непосредног² (дословног) и посредног (духовног). Традиционалистички говорећи, прва врста значења обитава у природном („телесном“) плану сазнања, док преостале три врсте значења обитавају у духовном плану сазнања, нарочито четврта врста значења. Потоње три врсте значења такође назначују извесно устројавање времена: прошло (типолошко: најави Спаситеља), садашње (морално: следовање заповестима Спаситеља) и будуће (анагогијско: преображење у Спаситељу). Поменута разликовања се запараво преклапају, уколико се разматрани текст посматра целовито унутар холистичког ерминевтичког приступа. Границе између тих значења и интерпретативних инструмената што их траже и успостављају нису увек чисте и јасне. То надаље покреће ерминевтичка питања, филозофска и теолошка, у која овде не морамо улазити. Држећи прва три слоја и оруђа тумачења у резерви, наше тумачење и пратеће рефлексije руководиће *анагогијска* (ἀναγωγική) тојест *духовна* (πνευματική) значења наратива о Лазару.

2. Јован 11. Отац, Син и превладавање смрти. Држећи речено на уму, предложимо да парадигматички текст из Јована 11, 1–44, протумачимо у више одговарајућих корака, осветљујући најбитнија значења изабраних стихова: Јн. 11, 1–16, 17–27, 28–37, 38–44. Након сваког изабраног одељка последују одговарајуће егзегетичке рефлексije, са теолошким сумирањем постављеним у духовно-црквеном кључу. Наравно, тамо где нађемо да је потребно, указаћемо на друге локусе из Јована 11, као и на друге локусе из текста Новог завета у целини узев. Исту методолошку процедуру применићемо на изабране одељке из Јована 10 и Јована 12, респективно.

² Ово не исписујемо из положаја ерминевтичког наивитета који би тврдио како постоје чисте и непорециво објективне историјске чињенице неподложне реинтерпретацији. Тиме не заузимамо став перспективистичког релативизма. Јер, чињенице постоје. Додуше, оне су по правилу инволвиране у гледиште посматрача, насићене интересима, па и стратегијама интерпретативне моћи или немоћи.

Јн. 11, 1–16

„1 Беше неки болесник, Лазар из Витаније, из села Марије и Марте, сестре њезине. 2 А Марија, чији брат Лазар боловаше, беше она која помаза Господа мирисом и обриса ноге његове својом косом. 3 Онда сестре послаше к њему говорећи: Господе, ево болује онај кога ти љубиш. 4 А када чу Исус, рече: Ова болест није на смрт, него на славу Божију, да се Син Божији прослави кроз њу. 5 А Исус љубљаше Марту и сестру њезину и Лазара. 6 Па када чу да је болестан, тада остаде два дана на месту где беше. 7 После тога рече ученицима: Хајдемо опет у Јудеју. [...]. 11 Ово каза, и потом им рече: Лазар, пријатељ наш, заспао је, но идем да га пробудим. 12 Онда рекоше ученици његови: Господе, ако је заспао, устаће. 13 А Исус им беше рекао за смрт његову, они пак мишљаху да говори о починку сна. 14 Тада им Исус рече отворено: Лазар умре. 15 И мило ми је због вас што нисам био онде, да верујете; него хајдемо њему. 16 Онда Тома, звани Близанац, рече осталим ученицима: Хајдемо и ми да помремо с њим“.³

Упечатљиво је како су односи љубави (ἀγάπη) према Исусу, као и њихова узајамност, постављени као главна подлога, или контекст, једног од најпотреснијих, такође најважнијих дела Исуса, што их преносе извештаји Новог завета. Ту несрчану љубав узорно испољава Маријин чин изливања скупљеног уља (μύρον; μύρου ναρκῶν Јн. 11, 2; 12, 3) на стопе Исуса. Узвраћање таквој љубави, љубави оних који га воле (Јн. 11, 3; 11, 5; 11, 36), штавише, јесте оно што посебно мотивише Господа, Исуса, да одлучи да приђе Лазару који (репрезентован неутешним, безмало резигнираним болом сестара [Јн. 11, 32–33]) „чека“, премда већ мртав.

Заједно с тим од круцијалног значаја је Исусово указивање на феномен смрти. Он је повезује са „болешћу“ Лазара (ἀσθένεια Јн. 11, 4). Међутим, и сама смрт је болест, али своје врсте. Интуитивно и на основу искуства окупљени ученици држе (јер за друго искуство не знају) да остаје како је смрт једина болест која је у начелу *неизлечива*. Она је, да кажемо, болест свих болести. Да Исус не говори ни о сну Лазара, нити о његовој болести у колоквијалном смислу, постаје

³ Еванђељски наводи су дати према: *Свешто Писмо: Нови Завјет Господа нашега Исуса Христа*, Комисија Светог Архијерејског Синода СПЦ (Београд: Библијско друштво Србије, 2012). Грчки изворник наводимо према: D. Erwin Nestle, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 191949).

јасно када директно каже: „Лазар умре“ (Јн. 11, 14 ἀπέθανεν). Апостоли су изненађени (затим узрујани Јн. 1, 16), и то у двоструком смислу. Прво: после свега, Лазар ипак није „заспао“ починком сна (κοιμήσεως τοῦ ὕπνου, како су испрва сматрали Јн. 11, 12), него је умро. Друго: у парадоксалном смислу, Исус отвара могућност („да верујете“ Јн. 11, 15) да та болест — смрт, *није* на смрт. Тај парадокс — смрт која није на смрт, међутим, није логичког реда. Није посредни тек исказ који, како се чини, себи противречи иако проистиче из (наизглед) истинитих премиса. Јер, гледано из перспективе усуда прирођености смрти (Рим. 5, 12), ученици (потом сви остали) доживљавају могућност усмртивости смрти, засигурно, као најинтензивнији парадокс егзистенцијалног реда.

Догађај смрти Лазара, дакако, треба посматрати и унутар основног оквира Павловог учења о греху: „Јер је плата за грех смрт (а дар Божији је живот вечни у Христу Исусу, Господу нашем⁴)“ (Рим. 6, 23; 1. Кор. 15, 56). Ако је тако, придружујући исказ Павла сведочанству Јована, онда је плата за грех заправо сума свих болести. У последњем збиру плата је смрт као последња и неприкосновена неизлечивост болести као такве, узроковане судбоносним раздвајањем човечанства од Бога, у смислу првобитног пада. Смрт је тако мајка свих болести, а грех им је свима отац.

Знаковито је да Исуса озарује (Јн. 10, 15 χαίρω δι' ὑμᾶς) што није био уз Лазара кад се разболео, и умро. Претпостављамо: да је тад био уз Лазара, Лазар не би умро. У том случају, опазимо, не би било прилике да „докаже“⁵ ученицима како он јесте Син Божији, чињењем дела (Јн. 10, 37) која се сматрају немогућим, по превасходству извршењем дела подизања мртвог у живог. У том случају он не би био у могућно-

⁴ Уочимо аналогију другог дела исказа Павла, са оним што каже Исус а преноси Јован: „Ова болест није на смрт (него на славу Божију, да се Син Божији прослави кроз њу)“ (Јн. 11, 4).

⁵ Докази Исуса пре свега се одигравају у равни праксе божанске љубави, лично, према човеку, лично. То не значи да Исус није располагао „доказима“ ближе ослоњеним на дијалектику и реторику. То показују његови победни окршаји са „логицима“ фарисејских или садукеејских резона и аргумената. Чак и тада Исус не наступа експлицитним категоричким силогизмима, већ ентимемски сажетим — назначеним — исказним истинама, како би оставио слушаоцу да својим духом („изнутра“) слободно изведе закључке, које и сам већ имплицитно признаје или поседује, без гвоздених присила аподиктичке силогистике (нпр. Мт. 12, 1–8 и др.). Видети упутне радове Де-Висеа (DeWeese 2011: 110–112) и Виларда (Willard 1999: 607). Осим поменутих средстава логике, Исус влада категоричким, хипотетичким и дисјунктивним силогизмом, у расправама примењује побијајуће свођење на апсурд (reductio ad absurdum), и уме да избегне рокове дилеме када противник тиме покуша да га збуну (Geisler 2009: 193).

сти да оспори⁶ потенцијални недостатак вере апостола у то да су за њега, Исуса, све ствари могуће,⁷ пошто он јесте Син Божији (Јн. 10, 36; 11, 4; 11, 27). Као људска бића, чак и они су склони да повремено пребивају на ивици маловерја (нпр. Петар, Мт. 14, 31) док се боре за пуно поимање тога ко је заправо Исус (Мт. 16, 16). Другим речима, у наративу Јована духовна слабост (потенцијал за неверовање) смештена је у близину телесне слабости (потенцијал за смрт). Присуство те двоједне слабости, крхкости чак Исусових ближњих, значајно је уколико држимо на уму Исусово претходно инсистирање на томе да се верује — верује његовим делима (Јн. 10, 37–38) ако већ не његовим речима самоидентификације као Сина Божијег.

Одељак Јн. 11, 1–6 се завршава где је и почео, са нагласком на односима љубави. Овог пута, међутим, истакнута је спремност за гест крајње пожртвованости: наиме, за полагање сопственог живота за брата или другог (Јн. 15, 13). Управо Тома Близанац то потврђује, вероватно исказујући решеност целе групе ученика, док се Господ и они одлучују да пођу за Витанију. „Хајдемо и ми да помремо с њим (ἵνα ἀποθάνωμεν μετ’ αὐτοῦ)“ (Јн. 11, 16). У том гесту потврђује се апсолутни максимум љубави. Исус то квалификује овако, у Гл. 15 Еванђеља по Јовану: „Од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје (τῶν φίλων αὐτοῦ)“ (Јн. 15, 3). Тај гест је свакако унутрашњи моменат најважније, двоједне, заповести што је даје Господ Исус: „Љуби Господа Бога свога свим срцем својим, и свом душом својом, и свим умом својим; [...]. Љуби ближњег свога као самога себе“ (Мт. 22, 37–39).

Неопходно је не превидети да оно што ће уследити, подизање Лазара из мртвих (што укључује суспензију „природних“ закона чија наизглед непорецива правила прожимају палу творевину), Исус посвећује слави свога Оца (δόξης τοῦ Θεοῦ), као и прослављењу Сина Божијег тим путем (Јн. 11, 4). Како ћемо видети, дела што воде према, или остварују у пунини љубвену силу Бога према људском роду, кроз његовог Сина, Исуса, јесу свеобухватајући хоризонт целог наратива о Лазару. Заиста, као и широм Писма, Бог се прославља када болесни, пали или мртви бивају обновљени у Сину Божијем (Мт. 11, 4–5⁸).

⁶ Самим тим да њихову веру и реафирмише, односно да је оснажи осведочењем.

⁷ Овде можемо допустити и тривијално значење: напосто, да Лазар није умро (да није допуштено да умре) они не би били у прилици да виде како га је Исус подигао из мртвих у име Очево.

⁸ „Идите и јавите Јовану ово што чујете и видите: Слепи прогледају и хроми ходе, губави се чисте и глухи чују, мртви устају (νεκροὶ ἐγείρονται) и сиромашнима се проповеда еванђеље“.

Јн. 11, 17–27

„17 Када дође Исус, нађе га, а он већ четири дана у гробу. 18 А Витанија беше близу Јерусалима око петнаест стадија. 19 И многи од Јудејаца беху дошли Марти и Марији да их теше за братом њиховим. 20 Када Марта чу да Исус долази, изиђе пред њега, а Марија сеђаше дома. 21 Онда рече Марта Исусу: Господе, да си ти био овде, не би умро брат мој. 22 Али и сада знам, да што год заиштеш у Бога, даће ти Бог. 23 Рече јој Исус: Васкрснуће брат твој. 24 Марта му рече: Знам да ће васкрснути о васкрсењу у последњи дан. 25 Исус јој рече: Ја сам васкрсење и живот: који верује у мене ако и умре, живеће. 26 И сваки који живи и верује у мене неће умрети вавек. Верујеш ли ово? 27 Рече му: Да, Господе! Ја верујем да си ти Христос Син Божији који долази у свет“.

Овај одељак наратива о Лазару је значајан из више разлога. Прво, поново рефлектујемо квалитет и карактер вере Исусу најближих личности, посебно веру Марте, сестре Марије. У моменту описаном у Јн. 11, 17–27 вера Марте је у најбољем случају амбивалентна. Она верује да Лазар не би умро „*ga** је“ Исус био ту (Јн. 11, 21). Она „и *sada** зна“ (Јн. 11, 22) да све што Исус у Бога заиште, добиће и биће по жељи његовој. Како видимо, постоји извештајан тон несигурности у исказима Марте, те да се два исказа узајамно и потиру и узајамно подржавају. Јасно је да ни Марта није сасвим начисто о томе ко је заправо Исус. Јер да јесте, не би њене речи имале извесну „задршку“ тојест помену „несигурност“. Марта напросто верује у традиционалну јудејску концепцију: у васкрсење у „последњи дан“ (ἐν τῇ ἐσχάτῃ⁹ ἡμέρᾱ). Уосталом, у то су веровали и фарисеји (Дап 23:8). Када Исус каже „васкрснуће брат твој“ (Јн. 11, 23), међутим, он има нешто друго на уму. Зато се Мартино „верујем“ може третирати и као понављање упита Исусовог њој, Марти, са простором за суштинску допуну која ће као расветљење и уследити пред гробом Лазара.

Друго, потом се одиграва један од најважнијих момената у еванђелском подизању свести људског рода о личности, природи и правој мисији Исуса у историји. Он открива свој ничим умањен божански прерогатив. Он је давалац не само живота већ вечног живота. Са-

⁹ Дословно преведено: „у есхатолошки дан“: тојест „у будући дан“: односно „у дан што долази“.

мим тим он влада не само животом већ и смрћу. „Ја сам васкрсење и живот: [...] сваки који живи и верује у мене неће умрети вавек“ (Јн. 11, 25–26). Последујући најдиректније сажет упит Исуса Марти: „Верујеш ли ово?“ (πιστεύεις τοῦτο;) отвара две неоцењиво значајне могућности за фундаменталне промене: С једне стране, Марти је омогућено да исповеди веру у то да Исус јесте Христос, Син Божији који долази у свет (Јн. 11, 27). С друге стране, тек пунокрвна и ничим умањена вера у *ѿо* отвара чудотовреће дело Божије, како ће ускоро проишаћи у чину подизања Лазара из мртвих.

Штавише, то отвара могућност да и људска створења творе дела Божија (уп. Јн. 6, 28–29: „Шта да чинимо да бисмо творили дела Божија? Одговори Исус: Ово је дело Божије *да верујеште** [ἵνα πιστεύητε] у Онога кога Он посла“). Син Божији од својих створења (која Јован именује пријатељима) тражи слободан, освешћен и љубвено личан однос одзивања вером. Када то добије (а тражи од неслободног да буде слободан, од неосвешћеног да буде освешћен, од неверујућег да верује [ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ]“ Јн. 11, 26) тада он „... све ново твори(м)“ (Откр. 21, 5). Тада открива делом како је он уистину Син Бога живог, Јагње устоличено у Царству.

Речју, Марта верује у Исуса као месијанског Помазаника = Христа (οὐ εἶ ὁ Χριστός). Отуда верује у њега као носиоца месијанских дарова (првенствено еминентних моћи да васкрсава и то за живот вечни Јн. 11, 25а). Она чак неподељено верује и у сваку реч Исуса, исказану у чину самоидентификације (Јн. 11, 25–26). Али, она још увек не поима у потпуности ко је Исус заправо. Видећемо даје тако управо наилазећем колебању Марте (Јн. 11, 40). Дакле, она даје сву своју наду Исусу као Месији који „долази (презент: ἐρχόμενος) у свет“: Исусу као значајном Другом, и Пријатељу њеног дома, који носи божанску харизму месијанских преорогатива. Али не можемо из тога утврдити како сву своју наду (у том тренутку) даје Исусу као Сину *Боја* живог који стоји пред њом — *лично*. За њу важи као и за ученике и све Јудејце уз Исуса: Он тек бива препознат, он тек бива знаним (уп. Мт. 16, 13–16¹⁰). Зато се она и одредила у перфекту¹¹: „(по)веровала сам“, а то значи поверовала је (још од раније) у то да Исус јесте месијански помазаник: ништа мање, ништа више од тога.

¹⁰ „Шта о мени говоре људи ко* је Син Човечији? (Τίνα [...] εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου...);). А они рекоше: Једни говоре да си Јован Крститељ, други да си Илија, други опет Јеремија, или који од пророка. Рече им Исус: А ви шта велите ко сам ја? А Симон Петар одговори и рече: Ти си Христос, Син Бога живога“.

¹¹ πεπίστευκα: пошто је то перфект индикатива актива првог лица у сингулару то омогућује и ове преводне варијанте: „Господе поверовах“, „Господе поверовала сам“.

Треће, можемо уочити како Martino сагласно „Господе верујем“¹² (Κύριε ἐγὼ πεπίστευκα) на Исусово „Ја сам васкрсење и живот (Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις) [...] сваки који живи и верује у мене неће умрети вавек (οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα)“ — представља својеврстан *Символ вере*, у језгри¹². И на том локусу да се уочити библијско-новозаветно порекло Символа вере Цркве Христове. Ништа мање значајно јесте увиђање како пуноверно исповедање еванђељског „символа“ отвара чудотвореће учинке, такве да наизглед немогуће (мртви) постане могуће (преображење мртвих у живе). Није ли важно освестити како између Символа вере који изговарамо у оквиру литургијско-евхаристијског богоопштења и описаног догађаја у Еванђељу по Јовану постоји органска и предањем обнављана веза.

Дакле: у овом одељку Исус по превасходству открива своју божанску димензију (природу), такве ће бити и њене надлазеће пројаве тојест моћи или силе:

- Исус није само човек, Он је једнако и *Бој*.
(Такође: у Јн. 11, 17–27 Исус полаже једно битно *обећање*)

*

Јн. 11, 28–37

„28 И ово рекавши, отиде те зовну тајно Марију, сестру своју, рекавши: Учитељ је дошао и зове те. 29 Она, како чу, устаде брзо и отиде к њему. 30 Јер Исус још не беше дошао у село, него беше на ономе месту где га сретe Марта. 31 А Јудејци, који беху са њом у кући и тешаху је, кад видеше Марију да брзо устаде и изиђе, пођоше за њом говорећи да иде на гроб да плаче онде. 32 А Марија, чим дође где беше Исус и виде га, паде пред ноге његове говорећи му: Господе, да си ти био овде, не би умро мој брат. 33

¹² Упоредимо други, једанаести и дванаести члан Никејско-цариградског символа вере, потврђене на Другом васељенском сабору (381), са исказом Исуса пренетим у Јован 11, 25–26: „1. Верујем...; 2. И у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божијег, Јединородног, од Оца рођеног пре свих векова; 11. Чекам васкрсење мртвих; 12. И живот будућега века. Амин“. О настанку Символа вере и пратећим догматолошким и друштвено-политичким питањима, видети темељит рад епископа Атанасија о Другом васељенском сабору (Јевтић 1981: 94–95).

Онда Исус, кад је виде где плаче, и где плачу Јудејци који дођоше с њом, потресе се у духу и сам се узбуди, 34 И рече: Где сте га метнули? Рекоше му: Господе, дођи да видиш. 35 Исусу ударише сузе. 36 Онда Јудејци говораху: Гле, како га љубљаше. 37 А неки од њих рекоше: Не могаше ли овај који отвори очи слепоме учинити да и овај не умре?“

Одељак се отвара сменом Марте и Марије. Важно је уочити дијалошку форму преноса порука и значења. Прво Марта, затим Марија, сестре, посредују пред Исусом за Лазара, плетући упечатљиво структуру дијалога Исус – други, и обрнуто. Тиме еванђељски писац, ученик којег Исус љубљаше, појачава ефекат драме што се одвија, али и допунски артикулише догађаје везане за смрт Лазара. „Учитељ је дошао и зове те (φωνεῖ σε)“ (Јн 11, 28). Опазимо мотив „збова“. Прво Марију позива — Марта (ἐφώνησεν), затим Марију преко Марте позива онај којег називају Учитељем (Διδάσκαλος): Исус. Овде је у духовно-симболичком смислу потребно регистровати чињеницу да свако људско биће, будући усмрћено услед греха, чека или своју смрт или смрт ближњих, те да га Исус, као Господ, већ позива да му приђе. Видећемо, једино он има власт и моћ, али и божанско разумевање у љубави, да спаси људско биће, избавивши га од смрти.

Вредно је увида и то да израз којим се означава чињеница да је Учитељ „дошао“ (παρεστί) има исти корен са грчким изразима што означавају разне видове и начине „присуства“ (παρεῖμι; παρών; παροῦσα и др)¹³. У нашем случају то је присуство догађаја – кероса – спасења у личности Исуса Христа. Како Јован назначује у 7, 6: „Тада им рече Исус: Време моје још није дошло (ὁ καιρός ὁ ἐμὸς οὐκ ἔστιν), а време је ваше свагда спремно“. Ту Исус говори о времену – догађају – своје крсне смрти и васкрсењу, али и о надолажењу малих и великих догађаја с тим у вези. На трагу Павла, аналогно исказу упућеном Колошанима, можемо додати како је управо Исус лично то еванђеље речи истине које се оприсутнило међу нама (τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς Кол. 1, 6), као и међу онима окупљенима у Витанији. Није без значаја ни опис начина одзива Марије: она хита Господу. Писац на то указује два пута (ταχὺ; ταχέως Јн. 11, 29; 11, 31). Јер, час избављења је пришао у Исусу. Еванђељска порука, тако, упућује на прешност спасавања у Исусу.¹⁴

¹³ О граматичкој и филолошкој анализи новозаветних израза и лексема видети одговарајуће радове у упутном зборнику Мекнајта (McNight 1989).

¹⁴ Тај час је дошао не само Лазару, Марти, Марији већ свима: целом људском роду. Духовно-симболички говорећи, хитроокретни одзив Марије јесте упутство за сав људски род.

Марија пада пред ноге Исуса. То је израз не само немоћи услед бола сестре пред губитком брата. Тиме је изражена свеопшта немоћ човека пред смрћу као „последњим непријатељем“ (1. Кор. 15, 26). Није ни то све, пошто у духовно-симболичком смислу опажамо да падање пред стопе Учитеља јесте и гест својеврсног покајања пред Спаситељем: преокрет начина постојања личности од себе и за себе ка Другоме и за Другога, таквог који има власт живот да да или одузме. Сагласне томе су интонације у речима Крститеља: „покајте се“ (μετανοείτε) јер се „приближило (ἤγγικεν) Царство небеско“. Исус Христос јесте Царство што се и Витанији приближило.

Да је Исус неко апсолутно посебан, неко ко има моћ да смрт одагна или држи на даљини (да је то уверење оних који су уз њега), јасно се истиче чињеницом да Јован даје Марти затим Марији, дакле удвостручено, да кажу: „... да си *ми** (ἡς) био овде...“ (Јн 11, 21 и 11, 32). Већ знамо да Марта исповеда Исуса с уважавањем његових месијанских атрибуција, такође као Учитеља. Исто важи за Марију. Свакако утолико што на месту где пада пред стопе Исуса, њега назива Господом (Κύριε Јн. 11, 32). Уочимо да сестре комуницирају „тајно“¹⁵ (λάθρᾱ), односно поверљиво, у односу на окупљене Јудеје, суседе и друге, те да деле особит осећај и увид у посебност тог Учитеља који је Господ.

Посебност Исуса, препознатог у месијанском достојанству Помазаника Божијег, Христа, у овом одељку се приказује још преко нечег изразито важног. Реч је о томе да наратив о Лазару на три места уводи описе — плача и суза: оплакивање. Плаче Марија (κλαίουσαν Јн. 11, 33;) а са њом плачу Јудејци (κλαίοντες Јн. 11, 33). Након што их је угледао, после узрујавајућег емпатијског потреса (ἐνεβριμήσατο) у своме духу (τῷ πνεύματι), плаче и сами Син Божији, Исус (Јн. 11, 35). Тумачењем се треба уздићи изнад оне дословности која сугерише „природност“ или „очекиваност“ узгробног оплакивања као пуке психолошке чињенице. Ваља се узнети и поврх Шекспировог Ричарда из *Хенрија VI* према којем „оплакивати значи умањити дубину бола“ (Shakespeare 2012: III, 2, 1). Троструко указивање на сузе трократно наглашава плач као најдубљи и најверодостојнији вид реаговања људске душе на губитак, бол, тугу — на нестанак вољених. Сви редом пуштају сузе, и Господ. У том смислу, ова сцена сва одише егзистенцијалним реалитетом, и психолошком

¹⁵ Значење јесте и ово: „скривено од других“ односно „поверљиво“. Израз λάθρᾱ повезан је са изразом λανθάνω, λαθεῖν и λήθω који означају нешто „покривено“ или „скривено“ (не нескривено).

уверљивошћу, који, на одређен начин, посредно потврђују историчност догађаја. И заиста, по речима Ченија, „душа не би подизала дугу, када очи не би испуштале сузе“ (Cheney 1892). Са Дикенсом знамо да „сузе јесу киша што лије по ослепљујућој прабини земље што прекрива наша отворда срца“ (Dickens 1992: 132). То потврђује управо ово еванђелско искуство.

Нема сумње да је цео одељак (Јн. 11, 28–37) у духовно-егистенцијалном смислу, преко плача као места где се сустичу немоћ и бол, посвећен наглашавању лимитног стања људске природе (*conditio humana*): смртности, немоћи, кидању међуљудских односа, уништењу пројеката личног живота. Пут изван и поврх тога стања већ је одређен као преумљујуће покајање, печатано непатвореним сузама. Духовно гледано, сузе што се лију у Витанији симболизују и „метод“ очишћења од греха: греха што узрокује управо смрт: прво духовно-умну затим телесну. Гледајући ретроактивно, из патролошке перспективе, стога су и црквени оци (али, последујући Лк. 7, 36–58 односно Пс. 6, 7) у сузама исповедног покајања (διὰ τῆς ἐξομολογήσεως καὶ τῶν δακρῶν) препознавали купку „другог“ односно „духовног“ крштења (Јефрем Сиријски, *Химне девству* 50, 20–21 = Beck 1962) што изгони „жалац умне смрти“ (κέντρον¹⁶ ἐν αὐτῇ τοῦ νοητοῦ θανάτου) (Симеон Нови Богослов: *Главе љракиишке и теолошке* 74 = Symeon 1982; *Ешичко слово* 9 = Symeon 1996).¹⁷ Падање ничице, себезаборава, послушање гласу Господа, и сузе: показују шта је потребно са људске стране чинити (оно нужно) како би се усуд смрти превладао, свесно и слободно, пред стопама Господа који има силу речи и реч силе од Оца да чини немогуће могућим (оно довољно).

Међутим, као најзначајније истакнуто је да Јагње Божије, Исус, плаче¹⁸ (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς), из дубоког потреса. Ако је тај Исус Син Божији, ако је он не само Учитељ, Месија, Господ, већ и превечни Син Бога Оца (како ће прва 2 васељенска сабора утврдити оросима о јединородности и једносушности Сина Оцу¹⁹), онда је ово ме-

¹⁶ Тај израз Симеона Новог Богослова треба повезати са изразом Павла у 1. Кор. 15, 56: „А жалац је смрти грех“ (Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία).

¹⁷ У спису *Ко се од бојашних може сјасити* (Migne: PG 9, 649CD) Климент Александријски помиње израз „друго крштење сузама“ — δάκρυσι βαπτίζομενος ἐκ δευτέρου у вези са предањем (додуше, за које нема фактографске поткрепе) по којем је управо апостол Јован убици опростио грех услед сузама осведочене искрености покајања (Clement 1897).

¹⁸ Ни на једном другом месту Нови завет не преноси нешто слично томе.

¹⁹ О харизматском дакле светодуховском (самим тим догађајном а неинституционалистичком карактеру првих сабора), ослоњених на непогрешивост *Цркве* као основе ауторитета, који су решавали првенствено питања вере и поретка, референтно пише

сто Еванђеља по Јовану у апологетском смислу јединствена појава у историји религијских догађаја човечанства. Једино такав Бог који се у Исусу поистовећује са човеком у свему (осим у греху и злу [1Пет. 1, 19]), Бог који као невин узима последице греха на себе распећем на крсту, јесте Бог којем се ништа приговорити не може, а све поверити може. Он је кадар, и рад, да преузме све човеково (осим греха и зла). Јер и сам он јесте и Човек у потпуности. Све човеково он узима на себе (надасве безмерно разарајући удес усмрћености људског рода): по цену крвопроливајуће смрти невиног на крсту (Фил. 2, 8). Овде бисмо могли, христолошки и антрополошки интонирано, да ретроактивно варирамо прекор Григорија Назијанзина Аполинарију (који је Христа схватао као „небеског човека“ који није преузео ум човека него га је супституирао Логосом²⁰). Како опомиње Григорије, „оно што није преузето није ни исцељено (спасено)“ (Григорије Назијанзин: *Писмо Клидонију* 101, 5 = Gregory of Nazianzus 2002). И у наративу о Лазару на изразито јединствен начин видимо како то, еминентно, важи за људска страдања изазвана смрћу и смртношћу.

Завршетак одељка изнова подвлачи мрежни однос непатворене љубави: Исуса према ближњима („Гле, како га љубљаше“: ἐφίλει Јн. 11, 36), али и обрнуто: заједницу љубави коју узнемирава смрт. Такође, још једном уочавамо подлежећи мотив давања славе Оцу, а не самоме себи. Јудејци окупљени око гроба присећају се како је Исус отворио очи слепоме од рођења (Јн. 9, 1–4) и питају се како то да сада Исус чудо обновљења не (може да) чини. Међутим, ваља се присетити да је Исус приликом догађаја отварања очију слепорођеном казао како то чини „... да се јаве дела Божија на њему“ (Јн. 11, 3) те да њему, Исусу „... ваља да чини дела Онога који га посла“ (Јн. 11, 4).

Дакле: у овом одељку Исус по превасходству открива своју човечанску димензију (природу), такве су њене пројаве тојест моћи или силе:

- Исус није само Бог, Он је једнако и Човек.
(Такође: у Јн. 11, 27–38 Исус даје једно битно ушешење)

*

Флоровски (Florovsky 1987: 93–94, 103).

²⁰ Према Аполинарију, у Христу превечни Логос преузима улогу људског ума (Мајендорф 1994: 19).

Јн. 11, 38–44

„38 А Исус се опет потресе у себи, и дође на гроб. А то беше пећина, и камен лежаше на њој. 39 Исус рече: Склоните камен! Рече му Марта, сестра умрлога: Господе, већ заудара; јер је четири дана у гробу. 40 Рече јој Исус: Не рекох ли ти да ако верујеш, видећеш славу Божију? 41 Тада склонише камен где лежаше мртава. А Исус подиже очи горе, и рече: Оче, благодарим ти што си ме услышио! 42 А ја знадох да ме свагда слушаш; него рекох народа ради који овде стоји, да верују да си ме ти послао. 43 И ово рекавши, викну громким гласом: Лазаре, изиђи напоље! 44 И изиђе умрли увијен по рукама и ногама погребним повојима, и лице му убрусом повезано. Исус им рече: Раздрешите га и пустите нека иде“.

Кулминативни део наратива о Лазару уводи нас у најмање четири важна сазнања у духовном и егзистенцијалном смислу. Прво, сцена одише новим назнакама догађајног реализма. У апологетском смислу видимо како Господ, овде, свој божански идентитет не доказује теоријски (нпр. дијалектичко-реторички) већ, по превасходству, практички — у оном што услеђује дословно емпирички²¹. Трулеће тело покојника одашиље „смрад“ (ὄζει Јн. 11, 39): што је регистровано чулом њуха; Лазар ће из гроба изаћи након што сви чују „громки глас“ Исуса који се обраћа Оцу (φωνῇ μεγάλῃ Јн. 11, 43): што је регистровано чулом слуха; сви присутни опажају изашлог Лазара (ἐξῆλθεν; ὅψις Јн. 11, 44): што је регистровано чулом вида; најзад, ожалошћени развезују завоје изашлога (λύσατε αὐτὸν Јн. 11, 44): што је регистровано чулом додира.

Битно је уочити да Господ не демонстрира силу адекстра, већ кроз прихватање и своје и човекове патње. Састрадална патња, са обе стране, јесте начин односа који једини у потпуности, духовно-онтолошки, изнутра повезује усмрћено створење и Створитеља, и то у Исусу који је Христос: преко Крста — Распети, преко Крста — Васкрсли. Сапатња је сами „дах“ онтолошког залога потребе створења за Створитељем, али и обрнуто, јер Господ је чиста љубав према свима и свему. Уосталом, прихватањем патње, кроз саосећање али и кроз самоиспражњење пред човеком, сузама што пате, Христос „... даје невиђено достојанство човеком сусрету са Богом“ (Kristeva 2010: 120).

²¹ Гајслер наводи разуђену категоризацију типова осведочења („доказа“) којима располаже или које примењује Исус током своје мисије: наиме, Исусове апологетске употребе сведочанстава, чуда, васкрсења, разума, параболо-прича, дискурса, пророштва, аргумената за постојање Бога (Geisler 2009: 15, 27, 47, 65, 79, 89, 103, 115).

Друго, потврђена је порука како је вероисповедање Исуса за Сина Божијег и Христа неопходно да би Отац и Син садејствовали чудо, тојест преображујућу обнову наизглед необновљивог а тљеног човека, Лазара. Отуд опомена Марти: „Не рекох ли ти да *ако** верујеш (ἐὰν πιστεύῃς), видећеш славу Божију?“ (Јн. 11, 40). Господ жели да створење буде слободно чак пред његовом апсолутном свемоћи, несаблажњено у статусу пријатеља. Зато позива Марту не само да утврди своју веру, већ да настави на путу поимања пуних импликација ранијег „верујем“ (Јн. 11, 27), којим је заправо подвукла питање Исуса, али потврдила и разлог да се поново пита: Јели он заиста Месија за којег је писано да долази у свет?

Треће, на свим местима новозаветна сведочанства потврђују да је Исус оваплоћена послушност своме Оцу, безусловно и безизостатно. Рецимо: „А Исус им рече: Кад подигнете (ὑψώσητε) Сина Човјечијега (Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), онда ћете дознати да Ја јесам, и да ништа сам од себе не чиним: него како ме научи Отац [...]. Онај који ме посла са мном је. Не остави Отац мене сама; јер ја свагда чиним (ποιῶ πάντοτε) што је њему угодно“ (Јн. 8, 28–29). Овог пута, међутим, у Јн. Гл. 11 Син пројављује да је Отац једнако послушан њему у смислу савршено усаглашеног (никад прекиданог) вољног садејства двеју божанских Личности: оне Оца са Сином и оне Сина са Оцем. И још, како упућује дубок увид Григорија Паламе (изведен из интертестаментарног читања Старог завета Новим заветом, и обрнуто): као што је у „дан“ стварања свет створен „саветовањем“ и послушним садејством превечног Логоса-Сина Оцу, тако сада Отац слуша Логоса-Сина те даје силу обновљења творевине управо Сину. „Лазаре, изађи напоље!“ „Те речи, иако због народа изговорене у облику молитве“, појашњава Палама, „нису биле речи молитве, него господства и самовласти (δεσποτείας καὶ αὐτοκρατορίας)“ (Григорије Палама: *Беседа 15 на Цвети* = Gregory Palamas 2014)²².

Додали бисмо, Исус као Син Божији, Христос, сада обнавља Адама у лику Лазара²³, и, важно је уочити, Исус као Син Божији подизањем Лазара из гробне пећине предображава (типолошки говорећи) сопствено распеће, погребене и васкрсење, као и потпуну обнову људског рода ослобођеног смрти. Управо је Лазар, тако, и предобраз (типос)

²² Са пројавама такве самовласти упоредимо исказ из Мк. 4, 41: „... и говораху један другоме: Ама, ко је овај да га и ветар и море слушају?“

²³ Овде постулирамо и типолошку аналогију између Адамовог именовања свих живих бића у рајском саду (Пост. 2, 19) и Христовог именовања Лазара (Јн. 11, 43). Оба догађаја протичу у знаку стварања, допуне и суштинског познавања именованог од стране именованоца.

обнове Адама²⁴ и предобраз (типос) Христове смрти, погребенија и васкрсења²⁵. Адам је створен према образу Христовом, а сада Христос обнавља образ Лазаров. Али, тек Исус Христос јесте последњи Адам (1. Кор. 15, 45). Тек „у њему“ као „животодавном духу“ и први Адам (Пост. 1, 26–27) и сви последујући људи, укључујући Лазара Четвородневног, и све твари, бивају потпуно сабрани, преображени и возглављени (Еф. 1, 10): у његовој Личности и његовом Телу – Цркви, као литургичко-сабирајућем и евхаристијско-преображавајућем епицентру Царства, што је већ ту али и надлази из будућег (уп. Мк. 1, 15). „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети“ (1. Кор. 15, 22).

Допустимо још једно теолошко проширење учинака догађаја о којем рефлектујемо: „Христос зацељује ране што их је људској природи и свеукупној творевини нанео преступ првог Адама. Христос у себи сумира и сабира свеколику творевину (Еф. 1, 10). Речима светог Иринеја Лионског: ‘Као вечни Цар Он све ствари возглављује у себи’ (Иринеј Лионски: *Против јереси*, III, 21, 9 = Irenaeus 2010). Христос је пострадао у име човечанства како би нас привео учествовању у заједници триједног Бога, тријумфујући над грехом и злом, учинивши ‘мир својом крвљу на крсту’ (Кол. 1, 20). Тако, ми смо нова твар (2Кор. 5, 17) ‘народ задобијен’ (1. Пет. 2, 9), опроштен, исцељен и обновљен“ (ISAOTD 2015: 5–6). У заметку, таква збивања већ су заложена у догађаје које описује, али и интерпретира, наратив Јована о Лазару и Исусу, и свима окупљенима око њих.

Четврто, погледајмо учинке вероисповедне а покајне љубави Марте и Марије према Исусу као Сину Божијем Христу. Дакле, погледајмо Лазара још једном: (а) печат судбине и фатални круг смрти сломљени су, тојест камени точак на гробној пећини је одваљен (ἀρᾱτε τὸν λίθον Јн. 11, 39); (б) тескобна суженост простора и тама пећине, та вишедимензионална конфинација што тежи ничем, прекренута је позивом да се изађе напоље (Λάζαρε, δεῦρο ἔξω 11, 43): у (в) светлост простора, или, у простор светлости – у поље славе Божије (δόξαν τοῦ Θεοῦ Јн. 11, 40) – у којем се све тачке перспективе, са сваког стајалишта, стичу у Лику Другог — Христа. И нису ли свезе повоја што сапињу Лазара, у духовном смислу, аналогне свезама греха што сапињу не само тело већ душу и дух човека? Сада оне бивају покидане као што је покидана власт смрти над Лазаром. Тако, као минимум, сусрет са Христом

²⁴ Тако гледајући плач Исуса због удеса Лазара можемо духовно одгонетнути и као плач Исуса због смртног удеса целокупног људског рода.

²⁵ То што Исус у Витанију долази поново, где га среће умрли па устали Лазар, и то шест дана пре Пасхе, током које ће страдати на Крсту и устати, јесте изразито индикативно у типолошко-симболичком смислу (Јн. 12, 1).

ослобађа човека од ропства смрти: скучености, непокретности, таме: измешта из прекида веза живота и љубави.

Дакле: у овом одељку Исус по превасходству открива своју богочовечанску димензију (двоједну природу), такве су њене пројаве тојест моћи или силе:

- Исус није само Бог, Исус није само Човек, Он је једнако и *Богочовек*. (Такође: у Јн. 11, 38–44 Исус даје једно (*ипред*)испуњење обећања)

*

2.1. Јован 12: Син, верни и предображење Царства. Сусрет са Христом ослобађа *од* спутаности смртоносним болестима тела, душе, духа (ослобађајући појединца, по преносу, потенцијално ослобађа и друштво). То, међутим, није све. Сусрет са Христом ослобађа *за* преображај у новом начину живота (дакле, не за пуки повратак на пређашње стање рецимо здравља у конвенционалном смислу). И то је заложено у наратив о Лазару, на крају разматране Гл. 11, односно на почетку Гл. 12. Потоњој глави се окрећемо како бисмо размотрили оно што видимо као „евхаристијски“ контекст витанијско-јудејске заједнице успостављене деловањем Исуса Христа. Наравно, ово је уочљиво ако се сместимо на анагошки план значења тумаченог текста.

Јн. 11, 45–46; 12, 1–3, 9

„45 Онда многи од Јудејаца који беху дошли Марији, видевши шта учини Исус, повероваше у њега. 46 Неки пак од њих отидоше фарисејима и казаше им шта учини Исус. [...]. 1 А Исус на шест дана пре Пасхе дође у Витанију, где беше Лазар који умре, кога он подиже из мртвих. 2 Онде му зготовише вечеру, и Марта служаше, а Лазар беше један од оних што сеђаху са њим за трпезом. 3 А Марија, узевши литру правога нардова скупоценога мириса, помаза ноге Исусове, и обриса косом својом ноге његове; а кућа се напуни мириса од мира. [...]. 9 Дознаде многи народ из Јудеје да је онде и дођоше не само ради Исуса, него и да виде Лазара кога он подиже из мртвих“.

Вратимо се изласку Лазара из гробне пећине јер је још једном нити повезан са сценом Витанијског обеда. То што Лазар по изласку

из пећине ћути²⁶, свакако је гест, знак, опита оног неизрецивог и немисливог, оног светог. То је ознака последице најинтимнијег додира са Богом у Исусу. То је знак и сублимације туге (могућно хармолипијске) запрепашћеног Лазара у крајње смирење створења које је на сопственој кожи осетило и освестило све што Бог јесте за човека (благобиће, постојање и живот) и све што човек није без Бога (злогбиће, ништавило и смрт). То тихујуће а громко ћутање Лазара израз је и немоћи људског бића да искаже сву благодарност Господу за дар живота, овог пута са пуном свешћу о томе шта се смрћу заправо губи. Најзад, мук Лазара (а није пренесено да је током вечере са Господом говорио²⁷) урамљује атмосферу обеда окупљених пријатеља и придошлих Јудеја са Исусом.

Витанијски обед (δεῖπνον) предображава евхаристијски обед, као и благодарствени живот народа Божијег сабраног у незалазној слави Царства (Откр. 4, 9; 7, 12)²⁸. Тај обед јесте икона уједно предокушај Царства Божијег што надлази. Притом, основно устројство Царства (сабрање верних у Господу) пројављено је већ ту, у том дому где су присутни Лазар, Марта и Марија, и то на један већ евхаристијско-црквени (благодарствено-саборан) начин. Дом у којем се налазе Лазар, Марта, Марија и остали сабрани око Господа (највероватније дом Симона Губавог²⁹) јесте у типолошко-анагошком смислу Дом Господњи, црква у малом. Смрт, грех, зло или раскол, као ни ружноћа, немају приступа у тај Дом. Знамен томе су поступци који сугеришу (а) клице

²⁶ Фасцинантно је да Јован не даје ни једну реч Лазару.

²⁷ У историјско-документарном смислу речи, наравно, видимо да се за столом или око стола говорило, нпр. приликом укора Исуса Јуди Симоновом Искаротском (Јн. 12, 4, 7).

²⁸ То се може пројективно повезати са последњом вечером Исуса са ученицима (δεῖπνον Јн. 13, 1–5). Наравно, то је у вези и са локусима изричитог (изреченог) установљења тајне Вечере (које, само установљење, Јован не помиње, иако му јесте било познато, као и свим хришћанима: уп. 1. Кор. 11, 23–25, али зато у Јн. 6, 54 стоји: „Који једе моје тело и пије моју крв има живот вечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан [τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ]“). Најзад, то се може повезати и са мистичком Вечером спасених са Господом, Јагњетом, у Царству Божијем (Откр. 19, 9).

²⁹ Израз „зготовише (му) вечеру“ (ἐποίησαν Јн. 12, 2) није одређен (будући глагол у аористу индикатива актива у трећем лицу множине). Уз то извештаји из Мк. 14, 3 и Мт. 26, 6 саопштавају да се тај догађај одиграо у дому Симона Губавог у Витанији. Ако је Исус исцелио обојицу, Симона од лепре а Лазара од саме смрти, сасвим је очекивано да се сви саберу у један дом како би се Господу одужили љубвеним служењем: нпр. Марта послуживањем, Марија миропомазањем. Симетрија између Симона и Лазара, наклонених ка Исусу за столом, није нужно реторичка фигура симилије него је сасвим веродостојна историјска могућност. Симон је вероватно пријатељски познаник Лазара, није искључено чак да је рођак Лазарев. „... а Лазар беше један од оних што сеђаху за трпезом“ (Јн. 12, 2): и то сугерише како Лазар није домаћин тог дома.

протолитургичког богослужења (многи дођоше = οἱ ἐλθόντες; вечеру направише и принеше му = ἐποίησαν οὖν αὐτῷ; Марта дословно ђаконисаше = διακόνει;) као и (б) клице протолитургичког богопослављења Сина Божијег достојним покретима: „... Марија помазаше (ἤλειψεν) ноге Исуса“; „кућа се напуни мириса од мира (ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς)“ (Јн. 12, 3). Како ће исти Јован пренети у Књизи Откривења, потврђујући есхатолошки смер свега што Исус Христос чини у име успостављања Царства Очевог у слави: „Напиши, ‘блажени су они који су позвани (κεκλημένοι) на свадбену вечеру Јагњетову’ (δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ Ἀρνίου)“ (Откр. 19, 9).

2.2. Јован 10: Отац, Син и сведочанство дѐла. Остаје да се вратимо инсистирању Исуса на делима. У интертекстуалној равни уочавамо да у главама што претходе, али и оним што последују дѐлу подизања Лазара, Господ истиче да он чини дела која су сагласна вољи и закону Оца (нпр. Јн. 12, 49–50). Он не уверава речима, тојест не само речима. Речи, било наративне било дискурзивне, ипак су измештене из „стварности“ колико је то мисао у односу на чула, или у односу на интуитивни дух човека. Другим речима, са бићеворним или биће-преобразбеним догађајем нема преговора. То је напосто суверена очигледност. Упркос томе фарисеји и други не верују: ни пре, ни за време подизања Лазара, ни потом. Само неки вероваше (слично исходу на Ареопагу Дап. 17, 33–34³⁰). Та дела Исуса (о којима се овде говори Јн. 9, 10, 11, 12 и др) имају пре свега исцелитељско-пастирску³¹ — сабирајућу димензију. Она пре свега имају за циљ да Израиљ (преко њега и људски род) отргну из таме, кривоверја, равраћености, смрти: и, да народ Божији саберу око Господа, финално на обеду славе у име Оца. Погледајмо како Јован устројава, гради и узајамно подупире везе осведочења делима:

Јн. 5, 36: „Али ја имам сведочанство веће од Јованова; јер дела (ἔργα) која ми даде Отац да их савршим, ова дела која ја чиним (ποιῶ) сведоче за мене да ме је Отац послао“; Јн. 10, 24–38: „Ако си ти Христос, кажи нам отворено. 25 Исус им одговори: Рекох

³⁰ „И тако Павле отиде из њихове средине. А неки људи приставши уз њега повероваше....“.

³¹ У Јн. 10 Господ себе одређује као Пастира (ποιμήν) према вернима користећи слику оваца (πρόβατα), и то 15 пута у само тој глави (док се израз у целом Еванђељу користи 20 пута, односно 23 пута урачунавши израз јагње). Израиљ, иако ратнички народ, једнако је био и сточарски народ, у којем је узгајање и неговање стада било стајаће искуство и референтна вредност.

вам па не вјерујете. Дела (ἔργα) која творим (ποιῶ) ја у име Оца својега, она сведоче о мени [...]. Ја и Отац једно смо. [...] Ако не творим дела Оца својега, не верујте ми. Ако ли творим, иако мени не верујете, делима верујте (ἔργοις πιστεύετε), да познате и верујете да је Отац у мени и ја у њему. Јн. 15, 24: „Да не творих међу њима дела (ἔργα) која нико други није створио³² (ἐποίησεν), не би греха имали: а сада су и видели...“.

3. Закључно разматрање. Издвојићемо четири главне поруке које смо тумачењем Јн. 11, 1–46 и 12, 1–3 осветлили. Прво, радикално покајање и неподељено исповедање вере у љубави да Исус јесте Христос, Син Божији, отвара божанско дејство Исуса у прилог обновљења како људског бића тако људске заједнице. Друго, циљ делатности Исуса јесте да исцели и сабере народ Божији, у заметку као нови Израил, и да своје овце заокружи у заједницу око себе као Пастира који чува, поседује и објављује вољу Оца. Треће, евхаристијски карактер новоуспостављане – новозаветне – заједнице битно је обележен сабрањем верних и благодарећих у обедно-обредном служењу Исусу као Сину Божијем, Спаситељу. Тај обед уједно је и својеврстан обред. Четврто, изнели смо како кроз три одељка, узастопно, Јован даје да уочимо три битна вида Исуса као личности (при чему се ти видови узајамно подржавају и артикулишу): (1) Он је *Бог*. Исус није само човек, Он је једнако и Бог: у Јн. 11, 17–27 Исус полаже једно обећање које може испунити само прави Бог; (2) Он је *Човек*. Исус није само Бог, Он је једнако и Човек: у Јн. 11, 27–38 Исус даје једно утешење које може извршити само прави Човек; (3) Исус није само Бог, Исус није само Човек, Он је једнако и *Богочовек*: у Јн. 11, 38–44 и Јн. 12, 1–3 Исус даје једно (пред)испуњење обећања: то да смо деца Божија која ће бити изузета смрти сабирајући се око Господа као у Царству Очеве славе и ради те славе. Уочавање, анализа и разумевање побројаних аспеката тумаченог одељка поруке Јована омогућени су применом комбинованог егзегетичког метода четири значења, као и претпостављањем евхаристијског телоса (Откр. 4, 9; 7, 12) који, сагласно магистралној линији православног светоотачког богословља, одређује конституцију новог Израиља у Исусу као Христу. У том есхатолошком правцу, првенствено типолошко-анагошки, разумевали смо и тумачили смисао поруке наратива о Лазару.

³² Ово изриче након што је Лазара подигао из мртвих.

* * *

Литература

- Јевтић, А. (1981): „Други Васељенски Сабор“, *Теолошки поједи XIV* (1–3/1981), Београд : Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 81–96.
- Мајендорф, Ј. (1994): *Χριστός у источно-хришћанској мисли*, превод: Б. Лубардић, Хиландар : Хиландарски путокази бр. 12.
- Beck, E. (1962): *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate (Textus)*, Louvain: (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 223: vol. 1: Scriptorum Syri 94; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 224, Scriptorum Syri 95).
- Cheney, J. V. (1892): “Tears”, *The Century* 44 (4/1892).
- Clement of Alexandria (1897): Barnard, P. M. (прир.), *Quis Dives Salvetur: Greek Text*, Cambridge University Press : Cambridge = Clementis Alexandrini, *Quis Dives Salvetur*, Migne, PG 9, 603A–652C: 649CD.
- DeWeese, G. J. (2011): *Doing Philosophy as a Christian*, Downers Grove IL : InterVarsity Press.
- Dickens, Ch. (1992): *Great Expectations*, Hertfordshire : Wordsworth Editions Limited
- Dobschütz, E. von. (1921): “Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie”, у: Harnack Festschrift (1921): *Harnack Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte*, Leipzig : Hinrichs, 1–13.
- Florovsky, G. (1987): “The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers”, у: *The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vaduz, Europa : Buchervertriebsanstalt, стр. 93–103.
- Geisler, N. L. (2009): *Christian Apologetics*, Grand Rapids MI : Baker Books.
- Gregory of Nazianzus (2002): *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*, превод: L. Wickham, Crestwood NY : St. Vladimir’s Seminary Press = Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον κατὰ Ἀπολλιναρίου, Ἐπιστολή 101, Migne, PG 37, 176A–194B: 181C–184A.
- Gregory Palamas (2014): “Homily Fifteen delivered on Palm Sunday”, у: Christopher Veniamin (прир.), *The Homilies*, Mount Thabor Publis-

- hing, στρ. 108–114 = Γρηγορίου του Παλαμά Ὁμιλία 15 εἰς τὴν Κυριακὴν τῶν Βαΐων, Migne, PG 151, 178D–188D: 181D.
- ICAOTD (2015): *In the Image and Likeness of God: A Hope-Filled Anthropology*, London : Anglican Consulative Council.
- Irenaeus of Lyon (2010): *Against Heresies*, Ex Fontibus Company = Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, Migne, PG 7, 433A–1118B: 954C.
- Kristeva, J. (2010): *Neverovatna potreba da verujemo*, превод: Z. Minderović, Beograd : Službeni Glasnik.
- McKnight, C. 1989: *Introducing New Testament Interpretation (Guides to New Testament Exegesis)*, Grand Rapids MI : Baker Books.
- Reventlow, H. G. (1990): *Epochen der Bibelauslegung, Bd. 1, Vom Alten Testament bis Origenes*, München : C. H. Beck = Reventlow, H. G. (2009): *History of Biblical Interpretation, Vol. 1: From the Old Testament to Origen*, превод: L. G. Perdue, Society of Biblical Literature.
- Shakespeare, W. (2012): J. Bate and E. Rasmussen (yp.), *Henry VI, Parts I, II and III*, London : Palgrave Macmillan.
- Symeon the New Theologian (1982): Paul McGuckin (прип.), *The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses*, Kalamazoo, Michigan : Cistercian Studies = Συμεών ὁ Νέος Θεόλογος, Κεφάλαια Πρακτικά καὶ θεολογικά, οδ', Migne, PG 120, 603A–688A: 645A.
- Symeon the New Theologian (1996): “Ethical Discourse 9”, у исти: *On the Mystical Life: The Ethical Discourses, Vol. II: On Virtue and Christian Life*, превод: A. Golitzin, Crestwood NY : St. Vladimir's Seminary Press = Συμεών ὁ Νέος Θεόλογος, Ηθικός Λόγος Θ': Περί γνώσεως ἀληθινῆς καὶ ὅτι ἡ τοῦ Θεοῦ γνῶσις οὐκ ἐκ μαθημάτων, ἀλλ' ἐκ καθαρότητος.
- Todorov, C. (1986): *Simbolizam i tumačenje*, превод: Jovica Aćin, Novi Sad : Svetovi.
- Willard, D. (1999): “Jesus the Logician”, *Christian Scholar's Review* XXVI-II (4/1999), στρ. 605–614.

Примљено: 30. 9. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

“LAZARUS, COME OUT!”: EXEGETICAL-HOMILETIC REFLECTIONS ON THE OVERCOMING OF DEATH IN JOHN 11, 1–46

Bogdan Lubardić

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The author undertakes an exegetic-homiletic interpretation of the narrative about Lazarus according to the Gospel of John. The identification, analysis and understanding of crucial aspects of the section under consideration is enabled by the application of the combined exegetical method of four senses deposited in the NT text (verbal-historical, allegorical-typological, moral-tropological, and anagogical-spiritual), aided by an implementation of an intertextual and intertestamental contextual approach, and, by the presupposition that it is the Eucharistic telōs, ultimately, that determines the constitution of the New Israel (as the Church) in Jesus as Christ, eschatologically regarded (Rev. 4, 9; 7, 12). The Eucharistic telōs is presupposed according to one of the magisterial lines of reading the NT as given by the tradition of the Orthodox church fathers. After a series of exegetical reflections (intended existentially and spiritually) the author presents four special messages of the respective section, viz. Jn. 11, 1–46 and 12, 1–3. Firstly, radical repentance and confession of faith in love stating that Jesus is the Christ, and Son of the living God, opens Jesus' divine action which restores the human person and human community. Secondly, the goal of Jesus' activity is to call, gather and cure the people of God, the New Israel, and to embrace his sheep*

around himself as the Sheppard who keeps, proclaims and implements the will of his Father. Thirdly, the Eucharistic character of the newly established community is implied by the gathering of the faithful in a thanksgiving service (eucharistia) to Jesus as the Son of God and Saviour. This is conducted through the supper in Bethany as well, symbolizing (albeit in rudimentary form) the Eucharist. Fourthly, the author demonstrates how John allows us to discern three essential aspects of Jesus as a person: (1) He is God — Jesus is not a Man only: in Jn. 11, 17–27 Jesus lays-out a promise which only real God can fulfil; (2) He is Man — Jesus is not only God, he is equally Man: in Jn. 11, 27–38 Jesus offers a consolation which only a real Man (human) can extend; (3) Jesus is not only God, Jesus is not only Man, he is equally — God-man: in Jn. 11, 38–44 (and Jn. 12, 1–3) Jesus gives a (fore)fulfilment of a crucial promise: that we are the children of God (who will be) exempt from death in and by gathering around the Lord Jesus as of the Kingdom of the Father's glory. It is in this eschatological direction (primarily by the usage of typological and anagogical interpretation) that the author endeavours to understand the meaning of the message given in the narrative about Lazarus.

Key words: rising of Lazarus, overcoming death, Martha and Mary, repentance, confession of faith, renewal in Jesus Christ, thanksgiving supper, eucharistic gathering, forevisions of the Kingdom, theory of four meanings.

ПЕСНИК КАО ТУМАЧ ПИСМА: БИБЛИЈСКЕ АЛУЗИЈЕ У ПОЕЗИЈИ Т. С. ЕЛИОТА

Фива Савковић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду анализирамо процес реконтекстуализације Писма у поезији Т. С. Елиота у светлу песникових естетских и духовних идеала. Библијске алузије у Елиотовој поезији посматрамо као вид тумачења и актуализације библијских текстова у поезијском дискурсу 20. века. Фокусирамо се притом на Пусту земљу као врхунац песникове шраћа за личним и друштвеним интегрирањем, при чему Библија представља један од многих њених аспеката духовног наслеђа којем се песник обраћа.

Кључне речи: Т. С. Елиот, Пуста земља, алузија, контекст, традиција.

1. Увод

1.1. Повест деловања библијских текстова

Х.-Г. Гадамер је у свом делу *Истина и метод* разматрао историчност свеукупног разумевања и у том циљу сковао је и користио израз 'повест деловања' (Wirkungsgeschichte). Насупрот просветитељском уверењу да се разумевању може приступити с неутралне тачке гледишта, Гадамер указује на то да је посматрач увек укључен у сопствену ситуацију разумевања: „Делатно-повесна свест је пре

* mangradac@gmail.com.

свега свест о херменеутичкој ситуацији. Појам ситуације карактерише заправо то да се не налазимо насупрот њој, и стога о њој не можемо имати неко предметно знање. Ми смо у њој, одувек смо у некој ситуацији, чије је расветљавање задатак који се никад не може потпуно спровести“ (Gadamer 1987: 335). Овај проучавалац наглашава да текстови из прошлости не могу бити читани на 'објективан' начин зато што су и свест разумевајућег субјекта и ситуација разумевања увек уобличени претходним учинцима тих текстова (Луц 2018). 'Повест деловања' представља управо тај делатни низ претходних тумачења преко којег нови тумач приступа тексту и који одређује његово предразумевање. С друге стране, у разумевање се укључују и нове перспективе које се развијају услед нових околности тумачења, тако да је оно обликовано не само традицијом из које тумач потиче већ и његовим саморазумевањем (Кубат 2018б).

Гадамер такође запажа да, поред разумевања и тумачења, интегрални део херменеутичког процеса представља примена текста на садашњу ситуацију тумача: „Некад се сматрало сасвим саморазумљиво да је задатак херменеутике прилагођавање смисла неког текста конкретној ситуацији, којој се он обраћа. Тумач божанске воље, који зна да протумачи језик пророчанства, изворни је модел за то. Али још никад, до данашњег дана, тумач није добио у задатак да само пренесе оно што је партнер у разговору, којем он тумачи, збиља рекао, већ он његово мишљење мора да изложи како му се чини да је потребно с обзиром на истинску ситуацију разговора у којој се он, као познавалац обају језика на којима се разговара, сам налази“ (Gadamer 1987: 341–342). Према Гадамеру, свако разумевање је апликативног карактера. Апликативним разумевањем превладава се временским растојањем условљено отуђење смисла дела или текста, тако да се дела из прошлости увек другачије разумеју у свакој новој ситуацији (Gadamer 1987).

Гадамерова запажања имала су огроман утицај на библистику, науку о књижевности и друге хуманистичке науке. Покренуто је мноштво студија које су се бавиле последицама и деловањима библијских текстова (Луц 2018). За разлику од појма чисте историје тумачења, који се данас ограничава на ужа егзегетска остварења, под делатном повешћу библијских текстова подразумева се њихова целокупна ширина живљења и њихова рецепција у домену ваннаучних медија попут сликарства, музике, књижевности (Таталовић 2018). Библија је захваљујући овим увидима изнова откривена као текст који је у темељу европске књижевности и културе (Луц 2018).

У. Луц запажа да су библијски текстови с гадамеровским концептом делатне повести двоструко повезани: „С једне стране, библијски

текстови су по себи резултат повести деловања, наиме, деловања базичне историје Израиља и њених каснијих тумачења, а исто тако деловања базичне Исусове историје и њених најранијих текстуалних тумачења [...] С друге стране, библијски текстови имају сопствену повест деловања, наиме, историју цркава и њихових конфесија и напоследку, преко њих, историју читавог хришћанског света.“ (Luz 1994: 23). Библијски текстови су повесно делатни зато што су продукти људске рецепције, искуства и историје која нас спаја с њима. Они су на битан начин обликовали наш живот и нашу културу током дугог временског периода који претходи нашој анализи, тако да им не можемо приступити с неутралног аспекта: „Шта год да говоримо о њима“, како Луц закључује, „подразумева да смо већ ступили у однос с њима – директно, пошто их већ знамо, волимо или мрзимо; или индиректно, пошто имамо учешћа у култури која је доминантно хришћанска и чији језик је формиран под утицајем Библије“ (Luz 1994: 25).

1.2. Контекстуалност библијске херменеутике

Гадамерова херменеутичка запажања утицала су на развој свести о томе да је свако тумачење библијских текстова уско повезано с контекстом у ком се одвија. Премда су током историје постојале тежње да се значење Писма универзализује, данас се увиђа да је ово настројење страно самој продукцији и рецепцији библијског текста. Контекстуалност је, по мишљењу савремених проучавалаца, конститутивни елемент настанка и рецепције сваког богословског исказа (Кубат 2018а).

Библијски текстови говоре о Богу који живи с људима у историји, трансцендирајући је. Они не истичу само то да се интеракција између Бога и људи у одређеним историјским тренуцима догодила већ да је принцип Божјег укључивања у историјске токове важећи за сва покољења у најразличитијим егзистенцијалним околностима. Зато библијски текстови немају утврђено значење, које би се могло сматрати изворним, јер они увек продукују нова значења у додиру Писма с новим реципијентима у новим ситуацијама (Luz 1994). „Писмо није глас или збир гласова запечаћен у прошлости, већ оно преноси поруку у свим временима и животним контекстима. Библија као Реч Божја трансцендира време и простор, чувајући своју поруку отвореном за разне примене, за нова разумевања [...] Библија се не појми као споменик или компилација теолошких сведочанстава из прошлих времена, већ пре као збирка снажних, нормативних текстова, чије поруке имају потенцијал за перманентно изграђивање цркве у свим временима“ (Dragutinović 2018: 15).

Тумачење се у развоју канона библијских књига одвијало тако што су старе приче и текстови изнова причани и актуализовани (Luz 1994). Разумевање Писма се и у савременој библистици појми као процес који је увек условљен сопственим контекстом читалаца (Кубат 2018а). Луц наглашава да се за смислом библијских текстова увек мора трагати, тако да чак ни „етички текстови Новог завета не представљају правила којих се можемо држати у формалном и правном смислу, већ они пружају упутства и перспективе и позивају на промену и прилагођавање у новим ситуацијама“ (Luz 1994: 19). Контекстуално тумачење одвија се у дијалогу тумача с две реалности: искуством прошлости које је забележено у Писму и актуелним животним контекстом тумача, који има више аспеката: садашње искуство, друштвену припадност, културолошки идентитет и промене унутар контекста.

1.3. Уметничко дело као вид рецепције Писма

Рецепција библијског текста одвија се неретко у контексту уметничког дела. У светлу гадамеровске херменеутике такве уметничке творевине можемо посматрати као апликативно разумевање Писма у конкретним околностима ствараоца. Уметник који актуализује Писмо у свом делу представља, према Луцовим речима, „индивидуалног читаоца библијских слика“ (Luz 2014: 322). Он својим стваралаштвом проширује, развија и тумачи библијску историју, настојећи да причу учини релевантном за време којем припада (O’Kane 2009). Стога уметник на нов начин обликује традиционални материјал – не само библијске текстове већ и представе из сопствене црквене традиције (Luz 2014).

У овом раду размотрићемо рецепцију и учинак библијских текстова у поезији Томаса Стернса Елиота, једног од најзначајнијих песника 20. века, чији уметнички допринос је у Колингвудовој филозофији естетике окарактерисан као „исцељујуће откровење модерног времена“ (Gilbert–Kun 2004: 399). Елиотова поезија је пример примене и својеврсног тумачења библијских текстова изван црквеног контекста. Његова рецепција Писма била је повезана с његовим естетским идеалима, животним околностима и религиозним искуством, те је у свакој песми другачије реализована. У раним песмама можемо уочити песников револт према институционалном хришћанству; у зрелој поезији он се осврће на Писмо као могуће извориште образаца личног и друштвеног интегритета, а након преобраћења у хришћанство, његова поезија добија примарно хришћанска обележја.

У анализи која следи осврнућемо се укратко на егзистенцијалне и књижевне претпоставке за Елиотову реконтекстуализацију Писма. Фокусираћемо се затим на *Пусћу земљу*, која представља зрели плод његовог стваралаштва и кулминацију потраге за чврстим ослоном смисла у религијским традицијама. Циљ нам је да уочимо на који начин, с којим разлозима и у ком циљу песник усваја Писмо и дела хришћанских писаца. Такође, сажетим освртом на неколико религијских песама размотрићемо како се промена околности и личних уверења одразила на Елиотову рецепцију хришћанских списа.

2. Контекстуални чиниоци и технике рецепције Писма у поезији Т. С. Елиота

2.1. Елиотова антрополошка промишљања и књижевна начела

Т. С. Елиот био је енглески писац и књижевни критичар америчког порекла. У његовом књижевном раду читовало се широко образовање које је стекао изучавањем филозофије и књижевности на Харварду и Мертон Колецу у Оксфорду, класичних језика на Сорбони, и неколико светских религија (будизма, хиндуизма и хришћанства) након одбране доктората. Због квалитета раних песама, које објављује уочи Првог светског рата, прибројан је покрету модерних песника. Након рата Елиот је живео и радио у Лондону као књижевни критичар, новинар и издавач. У том периоду написао је своју чувену песму под називом *Пусћа земља*. Неколико година касније препознао је хришћанство као своју религију, а затим је објављивао поезију с претежно хришћанском тематиком попут *Аријел* збирке, *Чисте среде* и *Квартета*.

Изучавајући антропологију на Харварду, млади Елиот је стекао увид у друштвено-културни значај религије као примордијалне везивне снаге друштва. Проучавање религија на колецу било је повезано с његовим личним трагањем и критиком европског друштвеног стања: „Несумњиво, он је био заинтересован за судбину своје душе, али једнако се интересовао и за судбину друштва које се неумољиво кретало ка кореним секуларизму и материјализму“ (Соопер 2006: 26). За разлику од идеологија које изопачују реалност, попут комунизма и либерализма, и за разлику од модерног индивидуалистичког понижања у економске и политичке контексте, које уназађује човечанство, религија је, по Елиотовом мишљењу, могла пружити бољи егзистенцијални квалитет и конструктивнији приступ изградњи друштвене заједнице.

Овај мислилац био је уверен да је савремено друштво, раскинувши с традицијом, изгубило своју кохезивну нит и да је духовно осиромашено баш зато што је одбацило животну снагу прошлости (Cooper 2006). Зато је у његовом промишљању друштвене стварности кључну важност имао појам духовног наслеђа, а религија је била интегрални део тога.

Елиот се као писац и критичар перманентно надовезује на светску културну баштину. Он је сматрао да уметник може помоћи савременом друштву да поврати изгубљени осећај континуитета и целовитости успостављањем односа с духовним наслеђем у свом стваралаштву, што закључујемо на основу његове похвале Џејмса Џојса за литерарни поступак којим је обликовао *Уликса*: „Користећи се митом, повлачењем сталних паралела између садашњости и прошлости, г. Џојс се служи методом коју други након њега морају да следе. То је једноставно начин да се контролише, уреди, да облик и смисао огромној панорами узалудности и анархије коју представља савремена историја. Уместо наративне методе, ми се сада користимо митском методом. Заиста верујем да је то корак ка томе да модерни свет учинимо могућим за уметност, корак ка реду и форми“ (Eliot 1923: 483). Елиот је Џојсово романескно повезивање сопственог животног контекста с Хомеровом *Одисејом* назвао 'митском методом'. Сличан поступак он примењује у свом песништву, прожимајући културолошке обрасце дела из прошлости и поетске слике модерног доба.

Једно од традираних дела које Елиот константно евоцира јесте Библија. Елиот је укључивао библијске наративе и одељке у своје песме, интернализујући их у сопственом искуству (Behtash 2016). Његова рецепција Писма била је често посредована значајним писцима западне хришћанске традиције попут Дантеа и Св. Августина. Био је ослоњен на Библију у преводу краља Џејмса (King James Bible), као и већина његових претходника.

2.2. Алузија као техника рецепције

Алузија је књижевно средство помоћу ког се у неком тексту реферира на други текст. Појми се и као форма интертекстуалности. Можемо разликовати две врсте алузија: индиректне референце – кад аутор упућује на неко литерарно дело помињући неку чињеницу везану за садржај тог дела; и фразеолошке адаптације – кад писац инкорпорира у своје дело кратку фразу из постојећег дела, коју исеца и прерађује у тој мери да је референцијални аспект мање уочљив (Machacek 2007). Да би публика приметила алузије неопходно је да познаје и дели с писцем одређену литерарну традицију. Алузивност

подразумева пишчеву суптилну умешност и ерудицију, као и учешће публике у процесу тумачења. Алузије могу имати важан и далекосежан утицај на значење књижевног дела.

Алузија и цитат су најчешће технике помоћу којих Елиот интегрише литерарно наслеђе у своје песме. Његове алузије су понекад тешко препознатљиве и захтевају образованог читаоца. Оне чине песму значењски слојевитом, херметичном и интригантном. Вештим креирањем алузија Елиот је симултано мешао различита искуства да би отуђеној традицији пружио изразито модеран израз (Schwartz 2009). Грађу коју је интегрисао из различитих извора препуштао је дијалогском односу у својим песмама, учинивши их тако динамичним извоишштима значења (Moyise 2002).

3. Библијске алузије у мозаичној структури *Пусте земље*

3.1. Основна обележја песме

Т. С. Елиот је своју чувену поему под називом *Пуста земља* објавио 1922. Састављао ју је у Швајцарској за време опоравка од душевне кризе коју је доживео због смрти свог оца и својих разочарења у првим годинама брачног живота.¹ Његова лична криза била је део општег друштвеног колапса током суочавања Европе с последицама Првог светског рата. Зато је основни мотив *Пусте земље* потрага за егзистенцијалним обрасцем који би могао пружити сигурност и смисао у распарчаном, опустошеном и морално изобличеном свету. Фрагментарна поетска структура рефлектује стање свести и друштвеног окружења лирског протагонисте. Песму чине епиграф, пет целина и додатне напомене које је Елиот приложио да би читаоцима олакшао разумевање овог комплексног штива.

У *Пусту земљу* инкорпорирана су бројна дела светске, а нарочито европске културне баштине: „Песник изузетне ерудиције, Елиот

¹ Елиот се 1915. венчао с Вивијен Хај-Вуд. Елиот и Вивијен су од почетка били несрећни у браку, а званично су се раздвојили 1933. Вивијен је ускоро била хоспитализована у болници за душевне болеснике, а Елиот је одбијао да је посети све до њене смрти 1947. Елиотов отац није се сложио са синовљевим првим браком и одлуком да из Америке емигрира у Енглеску. Будући да се није помирио с оцем пре његовог упокојења 1919, Елиот је доживео дубоку емотивну кризу и нервни слом приликом посете својој мајци коју је предузео две године касније.

сабија и компресује скоро до истовремености задивљујућу количину литерарне грађе. Стиче се утисак да је целокупна европска књижевна традиција оживела и продрла у поему, дајући јој суштинско одређење и форму. У исто време проговорили су Чосер, Милтон, Овидије, Шекспир, Спенсер, Данте, Свети Августин, Буда, Бодлер, Фрејзер, Витман... Оваквим приступом Елиот потврђује своје виђење традиције као неопходног упоришта поетске праксе“ (Тосовић 2016: 354).

У погледу религијске грађе, Елиот се у *Пустој земљи* позива на јудејске и хришћанске списе, хиндуистичке *Ујанишиге*, као и на античке и средњовековне митове и легенде забележене у књигама *From Ritual to Romance*² и *Злаћна јрана*³. У периоду када је састављао ову поему Елиот није био посвећен одређеној религији, тако да ниједна од ових традиција није имала приоритет за њега. Оне нису биле ни супротстављене, нити је песник сачинио еклектичку мешавину привлачних елемената ових религијских система. Религијске традиције биле су део његовог трагања, преиспитивања и личне борбе (Соопер 2006). У анализи која следи размотрићемо примарно алузије на Библију и потоње хришћанске списе, интеракцију ових алузија с другим поетским елементима и њихове учинке у целини песме.

3.2. Епиграф: живот као умирање

Смрт и живот као умирање представљају основне мотиве *Пусте земље*. То је јасно истакнуто већ у епиграфу: „*Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent: Σύβυλλα τί θέλεις; respondebat illa: ἀπο Θανείν θέλω*“, који има следеће значење: „Видео сам својим очима Сибилу Кумску, како виси у кавезу, и када су је дечаци питали: 'Сибиле, шта желиш?', она је одговорила: 'Желим умрети'.“ Овим цитатом Елиот реферира на причу о пророчици Сибиле из античког *Саширикона*.⁴ Прича казује како је ова жена изузетне лепоте била у служби бога Аполона, који је од ње затражио да му буде љубавница, обећаваши да ће јој заузврат

² Ово дело написала је Цеси Вестон, анализирајући паганске и хришћанске елементе у легенди о краљу Артуру. Она је сматрала да прехришћанске легенде чувају кључне егзистенцијалне истине и да је узрок проблема у модерном друштву губитак везе с митским начином размишљања.

³ Ц. Ц. Фрејзер је објавио *Злаћну јрану* 1890, с поднасловом *Студија о мајарашким религијама*, а у проширеном издању 1911–1915, с поднасловом *Студија о мајици и вери*. Фрејзер заступа став да све религијске системе и друштва карактерише напредак од магијских ритуала преко вишег ступња религије до научног разумевања.

⁴ Знаменити сатирични роман из доба Неронове владавине. Традиционално се приписује Петронију, који је служио као Неронов конзул 62. пре н. е.

испунити неку жељу. Сибила је затражила дар вечног живота. Жеља јој је била испуњена, али Аполон јој притом није даровао вечну младост. Сибила је зато живела старећи и пропадајући, па је смрт, парадоксално, постала њено једино хтење. Сибилин доживљај живота као клетве најављује егзистенцијално стање земље кроз коју ћемо се у песми кретати и осликава Елиотов доживљај модерне цивилизације као „културе проживљавања смрти“ (Bloom 2007: 29).

3.3. Беживотна пустиња

У првом делу песме, под називом „Сахрањивање мртвих“, Елиот нас следећим речима уводи у крајолик *Пусте земље*: „Април је најсвирепији месец, што рађа/ Јоргован из мртве земље, меша/ Успомену и жељу, узбуђује/ Замрло корење пролетњом кишом./ Зима нас је грејала, покривши/ Земљу снегом заборава, хранећи/ Сухим корењем оно мало живота.“⁵ Доживљај да је пролеће сурово зато што рађа живот, а зима угодна и топла јер пружа заборав, парадоксалан је и супротан је импулсима природе. Зато почетак песме изненађује читаоца и открива да је животна средина којој приступамо на неки начин деформисана (Bloom 2007).

Следи кључно питање: „Какво се корење прима, какве гране расту/ Из овог каменог смећа? Сине човеков,/ Не можеш ни да кажеш, ни да наслутиш, јер знаш само/ Гомилу сломљених слика у коју бије сунце.“ Елиот је у напоменама уз ове стихове експлицитно назначио да реферира на пророчки дискурс Библије – на Божје обраћање Језекиљу речима: „Сине човечји, устани на ноге да говорим с тобом“ (2, 1).⁶ Овај пророк био је надахнут и просвећен да свом народу у вавилонском ропству наговести избављење, преуређење домовине и свеопште васкрсење (уп. Јез 3, 1.17; 33–48). Међутим, пророчка фигура у песми нема ни знање ни надахнуће, па не може говорити о будућности своје земље. Елиотов „Син човечји“ је у том смислу супротан свом библијским парњаку, јер све што он зна јесте „гомила сломљених слика“.

У следеће стихове уткана је алузија на другог библијског пророка: „А мртво дрво не даје заклона, ни цврчак олакшања,/ ни сухи камен трага воде. Само/ има хлада испод ове црвене стене/ (Дођи у сенку ове црвене стене).“ Ове речи евоцирају Исаијин позив Израиљцима да се сакрију од Божјег гнева изазваног њиховим идолопоклонством: „Уђи у стену, и сакриј се у прах од страха Господњег“ (Ис 2, 10). Али, за раз-

⁵ Стихови из Елиотових песама наведени су према преводу Јована Христића.

⁶ Стихови из Старог Завета наведени су према преводу Буре Даничића.

лику од Исаије, који рецепијенте мотивише на покајање и најављује спасење (уп. Ис 4, 2), у модерном поетском контексту позив на скривање у хладу стене не доноси ни олакшање, ни наговештај спасења, већ јењава у речима: „Показаћу ти страх у прегршти прашине.“

Даље кретање кроз пустињски амбијент у песми евоцира путовање Израиља ка Обећаној земљи. Али и ова евокација указује на различитост између изабраног народа, који је ходио у Божјем присуству, ради којег је вода потекла из стене (уп. Изл 17, 1–6), и средине у којој се такво чудо не дешава: „Овде нема воде тек само љут камен/ Камен без воде и песковит пут/ Пут што вијуга успињући се међу брегове/ Стеновите планине без воде/ Да има воде стали бисмо и почели пити/ Међ камењем се не може ни стати ни размислити/ Кад би само било воде међу овим стенама/ [...] Али воде нема.“ Овакав исход указује на Божје одсуство из пустиње коју песник приказује и чини је метафором духовног опустошења (Martin 1970). У њој су закопане сухе кости и лешеве, које би само чудо васкрсења могло претворити у семе новог живота (Bloom 2007: 36). Питања попут овог: „Леш што си га лане закопао у башти/ Пушта ли већ изданке? Хоће ли процветати ове године?“, подсећају на Језекиљеву визију општег васкрсења (уп. Јез 37). Али насупрот овом пророчанству, увидећемо да су духовна смрт и физичко умирање једина и коначна реалност становника *Пустје земље*. Наведеним алузијама додатно је наглашен контраст између њиховог егзистенцијалног стања и света Библије.

3.4. Пустош градова

Стање пустоши очитује се не само у природи *Пустје земље*, већ и у сликама урбане средине, попут следеће: „Нешварни Граде,/ У мркој магли зимског праскозорја/ Гомила тече преко Лондонског моста, толико их је,/ Никада не бих помислио како смрт покосила толико их је.“ Елиот у овом случају алудира на *Пакао* Дантеа Алигијерија, хришћанског писца којег јер изразито ценио због тога што је он пронашао идеалан књижевни израз за сопствену религијску традицију. У *Божанственој комедији* Данте описује свој путовање кроз три царства које Римокатоличка црква препознаје као Пакао, Чистиште и Рај. Она су насељена историјским и књижевним личностима. Пролазећи кроз Предворје пакла, Данте наилази на Град прехришћанских мислилаца који нису веровали у Бога. На улазу је натпис: „Кроз мене се иде у град болан и проклет, кроз мене се иде у вечну муку паклену,

кроз мене се иде међу изгубљени свет“.⁷ Обилазећи овај град, Данте је погођен виђењем бројних несрећника који „никада живи нису били“ (III, 64) и с ужасом примећује „толико душа што их је смрт покосила“ (III, 56). Фразеолошком адаптацијом овог стиха Елиот приказује Лондон у светлу Дантеовог пакла.

Једна од градских слика у песми изразито је апокалиптична: „Куле се руше/ Јерусалим Атина Александрија/ Беч Лондон/ Нестварни.“ Рушење кула призива у сећање чувени библијски град Вавилон, чијом изградњом су људи покушали досегнути небеса без Божјег садејства. Град је стога срушен, људи расељени, а јединствени језик којим су се до тад споразумевали раздељен је на мноштво језика (уп. Пост 11, 1–9). Набрајањем престоница – три античке (Јерусалим, Атина, Александрија) и две модерне (Беч, Лондон) – песник хронолошким редом указује на пролазност светских царстава и наставак дезинтеграције древног наслеђа коју је наслућивао у послератном периоду (Bloom 2007).⁸

3.5. Морално изопачење и духовна аскеза

Тема друштвене стерилности продубљена је нарочито у другом делу песме, под називом „Партија шаха“, који упућује на механизацију међуљудских односа, а кулминира у трећем делу, названом „Проповед ватре“, у ком се песник позива на представнике религијског аскетизма. На почетку „Партије шаха“ уведени смо у затворену одају госпође Беладоне, пуну чудних, вештачких мириса, сатенских кутија, седмокраких свећњака, мермерних фигура с античким мотивима и слика које приказују „спарушене патрљке времена“. Међу тим приказима налази се једна од најтрагичнијих сцена грчке митологије – Филомелин преображај у славуја, који се десио након што ју је тракијски краљ Тереј „тако сурово силовао“.⁹ Прича из митског оквира прелази у разговор жене и њеног љубавника. У собном амбијенту чујемо Беладонине махните изјаве: „Моји су живци лоше вечерас. Да, лоше. Останите са мном./ Говорите ми. Зашто стално ћутите? Говорите./ О чему размишљате? Шта мислите? Шта?/ Никада не знам шта ви мислите. Мислите.“ Дама добија резигниран одговор: „Мислим да смо у алеји пацова/

⁷ Стихови из Дантеовог *Пакла* наведени су према преводу Драгана Мраовића.

⁸ Беч је прибројан том низу зато што је Аустроугарско царство пре рата претендовало да наследи Римску империју, али 1919. било је поражено и подељено.

⁹ Причао Филомелином преображају налази се у IV певању Овидијевих *Метаморфоза*. Након силовања Тереј јој је одсекао језик да би тај догађај прећутала, те је она преобразена у славуја. Филомелино немушто појање уткано је у полифону структуру Елиотове песме.

У којој су мртваци изгубили своје кости.“ Уочавамо да реплике у овом дијалогу нису међусобно усклађене – Беладонина поама изазива саговорниково дистанцирање, што повратно појачава њену хистерију.

У полифоној структури песме следи ћаскање две познанице у кафеу. Једна од њих наводи како је посаветовала своју пријатељицу Лил, чији муж се враћа с ратишта: „Провео је четири године у војсци и сад хоће добро да се проведе, па ако га ти не задовољиш, наћи ће се друге.“ На прекор што изгледа тако старо у тридесетој и поред „лове“ што јој је Алберт дао да намести зубе, Лил јој је снужено одговорила: „То је од оних пилула које сам узела да се ослободим/ [...] Апотекар ми је рекао да ће све бити у реду, али ја више нисам она иста.“ Пилуле које Лил узима да се „ослободи“ зачетог детета, јер их има већ петоро, унаказиле су њен лик и постариле је пре времена, а то је једино на шта њен супруг и пријатељица обраћају пажњу. Ћаскање о Лилином животу непрекидано је конобаровим „ПОЖУРИТЕ МОЛИМ ВАС ФАЈРОНТ“ и утапа се у једно „Бла. Бла“, чиме песник исказује колико значаја се у модерном друштву придаје оваквим проблемима.

Опис друштвене механизације врхуни у сусрету дактилографиње и бубуљичававог чиновничкиња. Он долази као „очекивани гост“ и покушава да јој приђе „с малим нежностима“, које она очито не жели. Али њена незаинтересованост не мења ништа: „Одлучан, црвен у лицу, он не чека ни мало,/ Руку све смелију нико му не склања,/ Таштини његовој до одговора није стало,/ И равнодушност прима као знак пристајања.“ Чим је остварио своје намере, чиновничкић одлази мрачним степеништем, а лепа жена остаје сама у соби, стављајући плочу на грамофон: „Она се окреће, у огледалу се гледа,/ Заборавив свог љубавника што отишо је;/ С мишљу, тек домишљеном једва:/ ‘Ето, најзад и то прошло је.’“ Окретањем грамофонске плоче резимиран је њихов однос: „Овај сексуални сусрет презентује унижење основног модела љубави и рађања. То није ни чин прокреације [...] То је егоистична потврда јаловог сопства у случају чиновника и навике подређивања у случају дактилографиње“ (Bloom 2007: 44). Песник напомиње да управо ова сцена, представља суштину песме.¹⁰ У њој врхуни критика секуларизованих религијских вредности модерног света: „Гордост ‘чиновничкиња,

¹⁰ Ову сцену посматра пророк Тиресија, митска личност из Овидијевих *Метаморфоза*. Тиресија је био слепи Аполонов пророк, познат по својој проицљивости и по томе што је у току седам година био преображен у жену. Богови су га ослепели, али дали су му дар да предсказује будућност. Будући немоћан због свог слепила, а истовремено способан да види истину, Тиресија заправо изображава самог песника који посматра земљу у којој је заточен, али нема моћ да на њу делује (Bloom 2007).

продавца породичних кућа' и његово разметање освојеним представљају ознаку науке, уображене практичности надмене световне вере. Управо успех његовог освајања сведочи о свом бесциљном карактеру; он успева као што точак успева да се окреће; једино што може јесте да поново осваја“ (Тејт 1995: 238).

У приказ модерне друштвене средине укључен је и случај трговца из Смирне Г. Еугенидеса, хомосексуалца који „под мрклом маглом зимског поподнева“ нуди своје услуге, питајући песника да ручају у хотелу, и да затим проведу викенд у Метрополу. Читаоцу је након ових сцена јасно да је Лондон назван нестварним градом јер његови становници не живе у складу с природним импулсима (Blot 2007). Љубавни однос за њих није дијалошки чин: „На бесциљном путу без идеала, злоупотребљена је телесност у сврху ужитка. Распаљени актери *Пустје земље* горе у стерилном сладострашћу које, без трансценденције на вишу раван, остаје деструктивно. [...] Нехај и оншаланција одиграног чина нормални су човеку декадентне цивилизације. Индиферентност према рутински обављеном, травестираном љубавном акту говори о одсуству моралног вида и релативизацији појмова добра и зла“ (Ђосовић 2016: 361).

Оваква средина подстиче песника да потражи излаз из ње. Он се стога осврће на Августина и Буду као представнике аскетских традиција, објашњавајући: „Није случајно што сам као кулминацију овог дела песме ставио једног поред другог ову двојицу представника источног и западног аскетизма.“¹¹ У последњу строфу трећег дела уткани су њихови цитати:

„У Картагину дођох тада
Успламтео успламтео успламтео успламтео
О Господе Ти ме преобрати
О Господе Ти ме обрати
успламтелог.“

Песник се позива на Августина Хипонског зато што је овај хришћански светитељ у сопственом искуству прешао пут од развратног живота ка хришћанској аскези. Његова духовна биографија помогла је Елиоту да пронађе свој пут ка хришћанству. У њиховим животним околностима и трагањима уочљиве су неке сличности. Наиме, стабилност Римског царства била је у време Августиновог живота угрожена

¹¹ Елиот у напмени уз 308. стих наводи да Будина *Проповед вајше* по важности коју има у будизму одговара Христовој *Беседи на јори*.

политичком корупцијом и друштвеном декаденцијом. Гледајући како се руши свет око њега, Августин је трагао за стабилним ослоном. Иако је био веома образован у погледу грчко-римске књижевности и филозофије, он налази смисао и истину у хришћанству (Maddrey 2009). Августина за Картагину везују сећања на живот у разврату, што је забележио у *Исповестима*: „И тада сам дошао у Картагину, где ми је читав кошница грешних љубави зујала око ушију“ (*The Confessions* 2009: 38).¹² Алудирајући на ова сећања, Елиот разматра аскезу као могући излаз из пустоши модерног света. Међутим, аскетски вапаји на крају трећег дела песме остају заглушени. „Модерни човек не успева да се отргне из зачараног круга безнађа и да пронађе свој изгубљени лик. Речи ‘О Господе Ти ме преобрати’ он не може или не жели да чује“ (Ђосовић 2016: 362). Алузије на представнике религијског аскетизма такође појачавају контраст између њиховог духовног настројења и изопачене моралности житеља модерног света.

3.6. *Memento mori*

Четврти део песме, под називом „Смрт од воде“, најкраћи је, али садржински кључан. Езра Паунд, који је приредио рукопис *Пусте земље*, назвао је овај део подсетником на смрт (*memento mori*). Он има два сегмента. Први казује да се феничански морнар удавио, те да је у *Пустој земљи* поред духовног умирања канцеларијских службеника и салонских дама присутна и физичка смрт (Ђосовић 2016): „Флеб, Феничанин, већ две недеље мртав,/ Заборавио је крик галебова, ваљање на пучини,/ Губитак и добитак. Подморска струја/ Понела му је кости, шапатом. Кроз младост и године/ Пролазио је своје док се дизао и падао/ Улазећи у вртлог.“

У другом сегменту Флебов случај прераста у универзалну опомену, која ће подстаћи људе утонуле у рутину и индиферентност да препознају светост живота и да не протраће време у јаловости и бесмисленим поривима (Bloom 2007): „Неверници ил’ Јевреји, о, сви/ Што окрећете точак гледајући у ветар,/ Сетите се Флеба који једном беше леп и висок ко ви.“ Елиот је Флебов случај уопштио управо уметањем фразе: „Неверници ил’ Јевреји, о, сви“, евоцирајући тако апостола Павла и његову Посланицу Римљанима (Maddrey 2009). У овом писму Павле нарочито укорава и изобличава људе који су „лажју заменили Божју истину, поштовали и клањали се творевини уместо творцу“ (Рим 1, 25). Он их прекорева за безбожност, неправду, нера-

¹² Елиот експлицитно реферира на овај део књиге у напомени уз 307. стих.

зумност, блуд и нечистоту, подсећајући да је Божји суд праведан и општеважећи: „Невоља и мука на сваку душу човека који чини зло, а најпре Јудејина, па Грка; а слава, част и мир свакоме који чини добро, прво Јудејину, па Грку. Јер Бог не гледа ко је ко“ (Рим 2, 9–11). Ова ранохришћанска епистола употребљена је као подтекст поетског подсетника упућеног модерном друштву, развратном и злоћудном, чиме је Елиот њен садржај актуализовао у сопственом времену.

3.7. Божја смрт и питање васкрсења

У последњем делу песме, под називом „Шта је рекао гром“, доминира тема божанске смрти. Песник евоцира Христове гетсиманске патње, римске војнике који се подсмевају издатом Христу („црвена суморна лица што се цере и реже“), а уједно и Распеће праћено природном деструкцијом и општом агонијом: „После црвеног одсјаја бакљи на ознојеним лицима/ После ледене тишине у вртovima/ После ропца у камењарима/ Вриска и плач/ Тамница дворац и јака/ Онај који беше жив сада је мртав/ Ми који бесмо живи сада умиремо/ С мало стрпљења.“ У ову поетску целину укључени су призори природне и урбане катаклизме: „Какав је то звук високо у ваздуху./ Мрмор материнске јадиковке./ Какве то закукуљене хорде врве/ По бескрајним равницама, посрћу по напуклој земљи/ Окруженој само равним обзорјем. Какав је то град над брдима што се ломи преобличава и распрскава...“

Усред апокалиптичне атмосфере Елиот имплицитно рекапитулира своје почетно питање – има ли у овој средини клице новог, будућег живота. Питање васкрсења он поставља кроз алузију на путовање Христових ученика у Емаус. Према еванђелском извештају, ученици су одмах након Христове смрти с тугом причали непознатом сапутнику о догађајима који су се одвили, уочивши накнадно да је тај сапутник заправо био васкрсли Исус (уп. Лк 24, 13–35). Познали су га по томе што им је срце горело док им је он успут говорио и тумачио Писма (уп. Лк 24, 32). Међутим, становници *Пусте земље* не успевају распознати мистичну фигуру која хода међу њима и питање о њеном идентитету остаје без одговора: „Ко је онај трећи што стално иде поред тебе?/ Када бројим, ту смо само ти и ја/ Али када погледам низ бели пут/ Увек видим још неког како иде поред тебе/ Нечујан, у смеђем огртачу, закукуљен/ Не знам је ли то човек или жена/ – Ма ко је то са твоје друге стране?“ То нас упућује на закључак да перманентна јаловост *Пусте земље* није узрокована Божјим одсуством, већ пре неспособношћу и невољношћу њених становника да препознају Божје присуство (Bloom 2007).

Након осврта на хиндуистичке *Ујанишаге* у последњим строфама, песникова потрага се неуспешно завршава. Он седи на обали „пецајући с неплодном равницом за леђима“, а за то време Лондонски мост се и даље руши. Све што је лирском протагонисти остало јесу ови поетски фрагменти којима је „подупро своје рушевине“. Средина кроз коју је прошао није успела да изнедри плод, нити је он у сопственој рефлексiji нашао кохезивну нит којом би фрагменте повезао у смислену целину, те њоме трансцендирао сопствену духовну пустош и јаловост друштва које га окружује. Песник је покушао да у религијској традицији пронађе излаз из друштвеног и моралног релативитета, али „дискредитовани облици историјских култура појавили су се само да би били пригушени; песма је истовремено и њихова одбрана и признање њиховог пораза“ (Тејт 1995: 237). Одједи Писма подстичу читаоца да повеже и упореди модерно друштво и библијски приказ света, и тиме наглашавају да је животна средина *Пустје земље* лишена суштинских животних квалитета. Смештањем у архетипски оквир панораме модерних фигура које су прекинуле везу с овим наслеђем Елиот је истакао безнадежност њиховог стања (Schwartz 2009). Једино решење до којег је песник у овој потрази дошао јесте његов аутентични уметнички приказ. Убрзо након што је публикована, *Пуста земља* задобила је статус парадигматичног дела модерне књижевности. Елиотова лична потрага завршила се пак неколико година касније, када је препознао хришћанство као своју религију, што је утицало на његову потоњу поезију.

4. Елиотова религијска поезија: нова форма рецепције Писма

Елиот је 1927. приступио Англиканској Цркви. Специфична духовна спознаја коју је том приликом искусио дала је нове смернице његовим песмама. У њима доминирају хришћанске теме и мотиви, али уочљив је и континуитет с претходним поетским и духовним искуством.

У песми *Путовање мудраца* из *Аријел* збирке, која је написана 1927, Елиот је на јединствен начин протумачио наратив Матејевог еванђеља 2, 1–12. Он смешта овај догађај у зиму, у „баш најгоре доба године“.¹³ Спољне околности за путовање мудраца ка новорођеном

¹³ Елиот је у овој песми био инспирисан беседама англиканског бискупа Ланселота Ендруза (1555–1626), којег је изразито ценио као једног од најбољих хришћанских

Христу су изразито тешке: људи на које путници наилазе су нељубазни, камиле ожуљане и тврдоглаве, друмови запали, а села прљава и скупа. Путници су чак посумњали у смисленост свог подухвата: „Није нам било лако./ Најзад смо решили да за пут користимо ноћ,/ И спавамо на махове,/ А у ушима нам глас, како/ Чиста лудост је све то.“ У еванђелском контексту сусрет с новорођеним Христом био је за мудраце извор велике радости (уп. Мт 2, 10). Насупрот томе, у Елиотовој песми овај догађај изазива дозу резигнације: „Ово Рођење беше тешка и горка агонија за нас, ко Смрт, наша смрт./ Вратили смо се у наше земље, у Краљевства ова,/ Ал’ не беше нам више лако при души, у старом поретку ствари./ Са туђим светом што држаше се богова својих./ Била би нам драга још једна смрт“. Духовна спознаја коју су ови мудраци с Истока у сусрету с Христом доживели отежала им је повратак уобичајеним животним околностима. Њихов доживљај одражава стање песника који се налази негде између новог религијског откровења и старог поретка који је изгубио своје значење (Sharpe 2009). Будући да је смрт последња жеља коју протагонисти песме имају, можемо закључити да њихов сусрет с новорођеним Богом ипак није одагнао трагични доживљај живота.

И у *Песми за Симеона* из 1928, тематски такође повезаном с догађајем Христовог рођења, изостављен је традиционални аспект радости који се за ову епизоду везује у еванђелском наративу (Лк 2, 25–35). Елиотов Симеон предосећа бол и тугу будућих нараштаја: „Уморан сам од живота свога и живота оних после мене./ Умирем сопственом смрћу својом и смрћу оних после мене./ Отпусти слугу својега,/ Јер видеше му очи спасеније твоје.“ Догађај који у Новом завету најављује испуњење вековних ишчекивања песник интерпретира са свешћу о трагичним дешавањима која су уследила у потоњим вековима, те „за овог Симеона Христос не доноси утеху, већ тужну визију будућих патњи“ (Leitch 1979: 44). Он не умире безбрижно за разлику од старца ког помиње еванђелиста, тако да је и у овој песми доминантно осећање патње.

Прва Елиотова песма из које ишчезава атмосфера духовне агоније је *Чиста среда* из 1930. Библијски мотиви и наративи интерпретирани су у њој на нов начин: „Нова форма је једноставна, изражај-

беседника и писаца. У делу *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order* Елиот открива сегменте и фразе Ендрузових беседа који су надахнули његово писање. Међу њима је и Ендрузова беседа о мудрацима с Истока: „Није било доба летњег напретка. Хладни долазак десио им се у ово доба године, баш најгоре доба године да се предузме путовање, а посебно дугачко путовање. Пuteви удубљени, време оштро, дани кратки, сунце најудаљеније, *in solstitio brumali*, ‘најмртвије доба године’“ (Eliot 1929: 27).

на, хомогена и директна, и без раних елемената снажног контраста“ (Тејт, 1995: 239). Песников тон није резигниран, већ присан и моли-твен: „Јер саздати морам нешто чему се радујем/ И молити Бога да смиљује се нама/ И ја молим да заборавим/ То што сам себи зборим у сувишним расправама.“ Сlike пустоши и костију, које су у *Пустој зе-мљи* метафоре празнине и смртности, добијају сада позитивне коно-тације и уместо страха изазивају осећање спокоја: „Да ли ће ове ко-сти живети? Да ли ће ове/ Кости живети? А оно што беше садржано/ У костима (већ осушеним) цвркутом рече:/ Због доброте ове Госпе/ И због љупкости њене, а и зато/ Што слави Дјеву у мислима својим,/ Ми блистамо у сјају. А ја који сам ту прикривен/ Нудим своја дела забору, а своју љубав/ Потомству пустиње и тиквином плоду.“

У *Чистој среди* коначно наилазимо и на извориште воде у контек-сту хришћанског искупљења: „Али чесма шикну, одозго птица јави се,/ Искупи време, искупи сан,/ Залог речи изгубљене, неизречене.“ Песник евоцира и Јованов наратив о Оваплоћењу: „Ипак је неизре-чена реч, Реч нечувена,/ Реч без речи, Реч која је/ У свету и за свет:/ И светлост засја у тами и/ Насупрот Свету несмирени свет се ипак окретао/ Око средишта неме Речи“ (уп. Јн 1, 1–5). Далекосежна ва-жност ових догађаја уочљива је у томе што протагониста *Чисте сре-де* не чезне за смрћу, већ су му и последње речи молитвене: „И нека вапај мој допре до Тебе“ (уп. Пс 101, 1–2). Стога можемо закључити да су, за разлику од песама из збирке *Аријел*, у којима доминирају презир живота и света, као и осећања пустоши и очаја, умора и ре-зигнације, у *Чистој среди* дубље истражене могућности утехе, Божјег присуства, испуњења, радости и спокоја (Leitch 1979). Елиот је ово искуство продубљивао у каснијим религијским песмама, интегришу-ћи и надаље библијску грађу у складу с властитим доживљајем света и својим поетским преокупацијама.

Закључак

Т. С. Елиот је учестало реконтекстуализовао библијске тексто-ве у свом динамичном поетском систему. Рецепција Писма била је део Елиотове „митске методе“, која подразумева континуирано уметничко извођење паралела између савремености и антике у ци-љу пружања кохезивне нити савременој историји. С једне стране, он Библији приступа као архетипском спремишту слика, симбола, ег-зистенцијалних и књижевних образаца који су вековима баштињени и реинтерпретирани у европској литератури. С друге стране, његов

приступ обликован је сопственим потребама, уверењима, естетским мерилима и егзистенцијалним околностима. У том интерактивном споју древног и модерног дискурса грађа преузета из Библије добија нове конотације. Наративи који у изворном контексту примарно сведоче о присуству Бога међу људима, о победи над смрћу, као и о радости због истинског богочовечанског заједништва, у Елиотовим песмама указују првенствено на духовно умирање, неморал, механизацију, дезинтеграцију и јаловост модерног друштва. Алудирајући на Библију и дела хришћанских писаца песник је успешно окарактерисао свој доживљај друштвене средине и своје егзистенцијалне страхове, патње и потребе. Његов уметнички допринос читује се у томе што је ишчитавањем Писма из перспективе модерног уметника, који је упознат с претходним књижевним рецепцијама овог дела, учинио библијске списе функционалним у уметничком дискурсу 20. века и релевантним за све реципијенте модерне поезије.

* * *

Библиографија

- Алигијери, Д. (2001): *Божанствена комедија: Пакао, Чистишиште, Рај*, с италијанског превео Драган Мраовић, Београд: Дерета.
- Елиот, Т. С. (1998): *Песме*, прир. Јован Христић, Београд: СКЗ.
- Кубат, Р. (2018а): „Контекстуални приступ“, у: Кубат, Р., и др. (прир.) (2018): *Лексикон библијске егзегезе*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Библијски институт – Службени гласник, 219–220.
- Кубат, Р. (2018б): „Предразумевање“, у: Кубат, Р., и др. (прир.) (2018): *Лексикон библијске егзегезе*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Библијски институт – Службени гласник, 338–340.
- Луц, Улрих (2018): „Повест деловања (Wirkungsgeschichte)“, у: Кубат, Р. и др. (прир.) (2018): *Лексикон библијске егзегезе*, Београд: Право-

- славни богословски факултет Универзитета у Београду – Библијски институт – Службени гласник, 310–312.
- Нови завети* (1992), превео Емилијан Чарнић, Београд: Библијско друштво.
- Свето Писмо Стариј Завјешта* (2010), превео Ђура Даничић, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Таталовић, Владан (2018): „Историја тумачења“, у: Кубат, Р., и др. (прир.) (2018): *Лексикон библијске еизејезе*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Библијски институт – Службени гласник, 181–182.
- Тејт, Ален (1995): „О ‘Чистој среди’“, *Трећи пројрам*, бр. 101, 234–241.
- Ћосовић, Татјана С. (2016): „Онтолошки статус човека у популарној култури *Пусте земље* Т. С. Елиота“, *Philologia Mediana*, No. 8, 353–365.
- Behtash, Esmail Zare (2016): “The Holy Bible and its Presence in the Works of Major English Poets,” *Journal of Language and Literature*, Vol. 7, No. 4. (November, 2016), 63–68.
- Bloom, H. (2007): *T. S. Eliot's The Waste Land* (Bloom's Guides), New York: Bloom's Literary Criticism.
- Eliot, T. S. (1923): “Book Reviews: Ulysses, Order, and Myth,” *The Dial*, Vol. LXXV, No. 5, 480–484.
- Eliot, T. S. (1929): *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order*, London: Faber & Gwyer.
- Eliot, T. S. (1954): *Selected Poems*, London: Faber & Faber.
- Eliot, T. S. (1963): „Традиција и индивидуални таленат“, у: Eliot, T. S. (1963): *Izabrani tekstovi*, превела Milica Mihajlović, предговор и објашњења Jovan Hristić, Београд: Prosveta, 33–53.
- Cooper, John X. (2006): *The Cambridge Introduction to T. S. Eliot*, Cambridge University Press: New York.
- Dragutinović, Predrag (2018): *Interpretation of Scripture in the Orthodox Church: Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies*, Belgrade: Christian Cultural center „Dr. Radovan Bigović“: Biblical Institute of Faculty of Orthodox Theology.
- Gadamer, H.-G. (1987): *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Gilbert, K. E., Kun, H. (2004): *Istorija estetike: revidirana i proširena*, Београд: Dereta.

- Leitch, V. B. (1979): "T. S. Eliot's Poetry of Religious Desolation," *South Atlantic Bulletin* 44, No. 2, 35–44.
- Luz, Ulrich (1994): *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects*, Minneapolis: Fortress Press.
- Luz, Ulrich (2014): *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen: Neukirchen-Vluyn.
- Machacek, Gregory (2007): "Allusion," *PMLA* 122, No. 2, 522–536.
- Maddrey, Joseph (2009): *The Making of T. S. Eliot: A Study of the Literary Influences*, North Carolina: Mc Farland & Company.
- Martin, G. (1970): "Language and Belief in Eliot's Poetry," у: Martin, G. (прир.) (1970): *Eliot in Perspective: A Symposium*, Great Britain: McMillan, 112–131.
- Moyise, Steve (2002): "Intertextuality and Biblical Studies: A Review," *Verbum et Ecclesia JRG*, No 23 (2), 418–431.
- O'Kane, Martin (2009): *Painting the Text: The Artist as Biblical Interpreter (The Bible in the Modern World)*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press Ltd.
- Sharpe, Tony (2009): "'Having to construct': Disassembly Lines in the 'Ariel' Poems and *Ash-Wednesday*," у: Chinitz, David E. (прир.) (2009): *A Companion to T. S. Eliot*, Oxford: Wiley-Blackwell, 191–203.
- Schwartz, Sanford (2009): "Eliot's Ghosts: Tradition and its Transformations," у: Chinitz, David E. (прир.) (2009): *A Companion to T. S. Eliot*, Oxford: Wiley-Blackwell, 15–27.
- The Confessions of Saint Augustine: The Classic Autobiography of the Man Who Journeyed from Sin to Sainthood* (2009), With a New Foreword by Elizabeth Block and with an Introduction and Afterword by Martin E. Marty, New York: Signet Classics.

Примљено: 1. 10. 2019.
Исправљено: 4. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

THE POET AS INTERPRETER OF THE SCRIPTURE: BIBLICAL ALLUSIONS IN T. S. ELIOT'S POETRY

Fiva Savković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *What's being analyzed in this essay is the re-contextualization of the Scriptures in T. S. Eliot's poetry in light of his aesthetic and spiritual ideals. Biblical allusions in Eliot's poetry are understood as a way of interpreting and actualizing the biblical texts within the poetic dialogue of the 20th century. I focus here on the "The Waste Land" as the climax of the poet's searching for personal and social integrity in which the Bible represents one of the many voices coming from the spiritual heritage. I conclude that the biblical contents alluded to by Eliot in this poem which interact with modern poetic production, stress furthermore the sterility of the modern society. In later religious poems, the poet's approach to the Scriptures gradually changes in accordance with the new religious experiences and poetic concerns.*

Key words: *T. S. Eliot, Waste land, allusion, context, tradition.*

Ко су били Терапеути у *Vita Contemplativa* Филона Александријског?

Александар Ђаковац*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У савременим истраживањима преовладава став да су Терапеути, о којима Филон Александријски пише у *Vita Contemplativa*, били јудејска група или секта. Присутно је и мишљење да су терапеути производ Филонове ушопијске фанатизације. У оба случаја се извештај Јевсевија Кесаријског у Црквеној историји одбацује као неоснован. У овом раду ћемо изнети разлоге збој којих сматрамо да се Јевсевијево становиште не може одбацити као неосновано, и да је оно уверљивије од алтернативних претпоставки.

Кључне речи: Филон Александријски, Терапеути, Есени, Јевсевије Кесаријски.

1. Увод

У делу насловљеном *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκέτων*,¹ које је познатије под латинским називом *De vita contemplativa*, што бисмо на српски могли превести као *О контемплативном (или созерцајелном) живота*, Филон Александријски говори о Терапеутима, једној нарочитој јеврејској групи подвижника, који живе побожним или философ-

* adjakovac@bfspc.bg.ac.rs, aleksandar.djakovac@gmail.com.

¹ За Филонова дела смо користили издање Cohn – Wendland (1896–1930): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. За *Vita Contemplativa* смо имали у виду и издање објављено у Loeb Classical Library (Colson 1954), као и преводе са коментарима: Conybeare 1895 и Daumas – Miquol 1963: 78–147.

ским животом, подвргавајући се тешкој аскези. Према Филоновом извештају, Терапеути су живели на многим местима, али су имали своју насеобину у близини Александрије, на обалама Мареотског језера.²

Према Филоновом опису, живели су на начин који веома наликује ономе што ће касније бити познато као киновитско монаштво. Живели су свако за себе у скромним кућама, довољно удаљени једни од других да могу на миру и без ометања да се посвете молитви и проучавању Светих списа, али довољно близу да могу једни другима да помогну у случају неке невоље. Имали су и заједничке просторије у којима су се састајали једном седмично, претпоставља се суботом, ради заједничког богослужења. Сваких педесет дана одржавали су прикладне гозбе, које су уствари представљале нарочито структурирана богослужења.

Значајан део овог списка Филон је посветио опису хеленистичких гозби његовог доба, посебно оних раскалашних које су одржаване у Италији. Опис који Филон даје је можда претерано критичан и подругљив, мада тако жив да се стиче утисак да је сам Филон присуствовао некој од паганских гозби које описује или је од неког очевица потанко обавештен.

Овај спис је у првом реду апологетски, и ови циљеви су у великој мери одредили Филонову методологију писања (Poljak 2009: 659). Филон има за циљ да јеврејску религију покаже вредном, и искрено настоји да његови грчки слушаоци прихвате његово становиште. Стога настоји да праксе о којима говори опише хеленским терминима и у оквиру хеленског референтног оквира, примењујући различите реторичке технике. Тако, рецимо, паганску побожност (3–10) описује од најбољих ка најгорим примерима, док је гозба (40–62) описана од најгорих до најбољих примера (Нау 2002: 335).

2. Назив „терапеути“

Назив „терапеути“ (θεραπευταί) потиче од глагола θεραπεύειν што значи „поштовати“, „служити“, „лечити“ „исцелити“. Израз θεραπῶν или θεραπεία означава, дакле, служење, али најчешће служење краљу или некој важној личности. У том смислу се односила на робове који су имали посебан статус људи у блиском окружењу

² Ово језеро је било слатководно све до 1801, када су британске трупе, током опсаде Александрије, пробиле бедем који је ово језеро делио од суседног сланог језера Абу Кир. Језеро Абу Кир је тада нестало, а Мареотско језеро је постало слано.

владара. Ови изрази су се могли употребити и у преносном значењу. Ксенофон тако разликује особу која је „роб“ страсти, и тада користи *δοῦλος* (Мет. I 3, 11; I 5, 5; I 6,8; Оес. I 22–23), док онога ко је роб због незнања означава изразом *ἀνδράποδον* (Мет. I 1, 6; IV 2, 22; 23; 31; 39). Према Кителу,³ *θεραπεύω* у секуларном смислу означава „служење“, па је семантички блиско терминима као што су *διακονέω*, *δουλεύω*, *λατρεύω*, *λειτουργέω*.

У ширем смислу, као и у српском, израз може да значи и да нешто просто служи некој сврси. Такво значење се јавља, на пример, код Тукидида (3.56), где каже да ако мериш правду својом и њиховом доброби у рату, показаће се тачним да не судиш по истини већ да „служиш сопственом добитку“ – *τὸ δὲ συμφέρον μᾶλλον θεραπεύοντες*. Служити овде има значење послужити неком циљу.

Посебно је значајно да овај израз првенствено означава добровољно служење и лични однос са оним коме се служи. То служење се може односити на моћну особу, али и на онога ко је у некој потреби, одакле се касније јавља израз *ῥηραϊија* у смислу поступка лечења.

За разумевање значења овог термина код Филона, али и касније у хришћанској рецепцији, важна је његова употреба код Платона, па ћемо је укратко изложити и анализирати. Сократ пита Еутифрона⁴ шта сматра службом (*θεραπείαν*). После тврдњи да су разне вештине врсте служења, тврди се да су „светост и побожност служење боговима“ – *ἡ δὲ δὴ οσιότης τε καὶ εὐσέβεια θεῶν* (Еутифрон 131ab). У 13d се служба боговима упоређује са службом робова господарима – *οἱ δοῦλοι τοὺς δεσπότας θεραπεύουσιν*. Овим изразом означено је и служење родитељима, што налазимо у Менону 91a – *καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὐτῶν θεραπεύουσι*. У Законима (IV 720d) Платон користи овај израз у значењу бриге за болесне, односно медицинског третмана. Ту Платон говори како у градовима болују и робови и слободни и како робове најчешће лече робови, а слободне људе слободни. Робови својим пацијентима наређују шта да раде, док се „слободан највише бави лечењем и надзором болести слободних људи“ – *ὁ δὲ ἐλεύθερος ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὰ τῶν ἐλευθέρων νοσήματα θεραπεύει τε καὶ ἐπισκοπεῖ*. За нас је важно да израз *ῥηраϊија* овде означава лечење, као што је случај и у Хармиду 157b. Ипак, ни контекст није неважан.

³ Овде смо се доста ослањали на Китела и његову анализу, али смо је проширили, посебно када је реч о Платону, а и закључци су у извесној мери другачије разрађени (Kittel 1938: 128–132).

⁴ Дијалог је свакако Платонов, али треба имати у виду да је овај спис спада у његова рана дела, у којима, према мишљењу стручњака, налазимо још увек неплатонизираниог Сократа. То у овом случају ипак није од пресудног значаја.

Боље је лечење оно где се пацијент бодри, где му се објашњава природа његове болести и тражи пристанак за медицинске процедуре које је потребно спровести. Код Платона израз можемо наћи и смислу увежбати, или *сῆλασθαι* под контролу, као у *Горџији* 516е: „Добри возачи, нипошто се не држе чврсто за своја седишта у првој трци, да би били збачени касније, пошто ставе под контролу коње – *θεραπεύσωσιν τοὺς ἵππους*“. Слично налазимо и у *Крашилу* 440с, где стоји да „Разуман човек свакако неће поверити себе и своју душу под управу (или контролу, старање) речима“ – *οὐδὲ πᾶντι νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν*.

Дакле, код Платона се овај израз користи да означи служење у ширем смислу, које обухвата и служење као вештину, али и служење другима, укључујући богове. То, такође, може бити служење болеснима, односно пружање медицинске помоћи, али може да значи и стицање контроле над неким или нечим или самим собом.

У Малој Азији, у Јонији, на мермерној стели која је пронађена 1875, и која потиче из првог века после Христа, а која се данас налази Атинском Епиграфском Музеју под бројем 4227, налази се натпис у коме стоји да се тиче свештених терапеута *πρὸς τὴν οἴκησιν τῶν ἱεροδοῦλων καὶ τὸν θεὸν θεραπευόντων*, што јасно упућује на свештено служење.⁵

У *Сейшуаиниши*, овај израз означава служење, које није нужно служење Богу, као на пример у Јездри 1, 4; 2, 15, где значи служити у пољу цара, односно обрађивати царско имање. Реч се употребљава и у религиозном смислу, служити Богу, као у Јдт 11, 17 – *θεραπεύουσα νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ*, или код Исаије (Ис 54, 17). У Товији (2, 10) израз се јавља у значењу лечити, исцелити, као и у Прем 16, 12, Сир 18, 19, 38, 7.

Филон израз користи и у смислу служења Богу, али и у смислу исцељења душе, када говори о лечењу – *θεραπεύων* – страсти (*Leg. All.*, III, 118). Тако се, рецимо, непромишљеност лечи страхом – *ἀφροσύνη δ' οὐκ ἄλλῳ ἢ φόβῳ θεραπεύεται* (*Spec. Leg.*, II, 239; cf. Божовић 2011: 4–26). Филон, дакле, Терапевте тако именује у двоstrukом смислу: стога што се труде око исцељења сопствене душе од порока, и што на тај начин постају служитељи Бога. Постојали су предлози да се грчки израз *θεραπευταί* протумачи као превод арамејског 'asayya', што је израз који има значење „исцелитељи“, Могу-

⁵ Овај извор је доступан електронски: „Document of religious foundation by Apollonios Sparos;“ 1?; found at Smyrna: Fontrier, Mous. II 1, 1875–6, 47–48, no. 166; Syll3 996; E. Lane, Corpus mon. I 19–20, no. 28 (PH); *ISmyrna 753 + II 2 pp. 375, 378. IntRes: <https://epigraphy.packhum.org/text/254983> (посећено 5. септембра 2019. г.).

ће је да одатле потиче и назив Есени. Међутим, разлог против овога би био тај што сами припадници групе нису себе тако називали. Терапеути за Филона нису само припадници конкретне секте о којој говори. Филон описује Арона и његове синове у *Leg.* 3: 135, и каже да су они „терапеути и литурзи свештених ствари потчињени дисциплини и терету“. Према њему, Левити су такође „терапеути“ Бога, и представљају оне који су „прибегли Богу и постали његови молитвеници“ (*Sacr.* 118–19). Даље каже да је посвећена контемплација Бога представљена Левијевом службом, тако да Леви симболизује „Божијег терапеута“, односно „служитеља Божијег“ (*Sacr.* 127). Терапеути су ти који су „у свештенство посвећени од самог Бога“ (*Fug.* 42; *Cf.* Taylor 2012: 293–309). Дакле, сам назив терапеута не треба разумети као стварно име, већ пре као супстантивирани глагол, који првенствено служи одређењу онога што ти људи чине, одакле су, тек секундарно, тако и именовани.

3. Терапеути и Есени

Питање односа Терапеута и Есена се само намеће, пошто везу значује сам Филон. Због начина на који овај текст почиње, претпоставка је да је то део неког другог Филоновог рада, али је питање ког. На то питање није нађен дефинитиван одговор. Постоји извесна вероватноћа да је овај спис део *Αἰολοῖτις* или *De Vita practica*. Врло је могуће па и вероватно, да је Филон желео да покаже Грцима како и код Јевреја постоје групе или секте, које не само што се могу упоредити са сличнима међу Хеленима, већ их и надмашују по строгости и посвећености духовном животу и вредностима. Апологетска сврха списа је врло вероватна, с обзиром на тешке околности у којима се нашла јеврејска заједница у време Калигуле (Williamson 1989: 14–20). Стога, да бисмо стекли потпунију слику о терапеутима, потребно је и да се укратко упознамо са оним што Филон каже о Есенима.

Према Филону, међу Јеврејима има неких „више од четири хиљаде на броју“ који се називају Есени. Ево Филоновог описа:

„Иако је грчки облик непрецизан, према мом мишљењу, њихово име је изведено од речи *ὁσιότης* (светост), пошто они највећма служе Богу, не жртвовањем животиња, већ сматрајући исправним да своје мисли учине светим. ... ови људи живе у селима избегавајући градове због окорелог безакоња њихових становника, знајући да би дружење са њима довело до неисце-

љиве повреде њихове душе, попут болести које долазе од шкодљивог ваздуха. ... Не скупљају злато и сребро, нити заузимају велике парцеле земље ради жеље за приходом, већ (само) обезбеђују оно што је за живот неопходно. ... Међу њима нема ни једног роба него су сви слободни, служећи једни другима. Осуђују робовласнике не само као неправедне који вређају начело једнакости, већ и као безбожнике који пренебрегавају закон природе који је све људе, попут мајке, породило и учинило сличним, учинивши их правом браћом, не само по имену већ стварно. ... У стварима философије, они занемарују логички део којим се баве ловци на речи који су неосетљиви за стицање врлина, и звездочатце заглаване у оно што је изван циља људске природе, са изузетком у делу који се философски бави постојањем Бога и настанком васељене. Али етички део (философије) пажљиво истражују, користећи као учитеље њихове древне законе, које људски ум не би сам могао да схвати без божанског надахнућа. ... Тим законима се свагда подучавају, а посебно сваког седмог дана. Јер седми дан сматрају светим, и тада се уздржавају од сваког другог посла, одлазећи на свештена места које називају синагогама. Тамо седе поређани у складу са узрастом, млађи иза старијих ... Тада један зима књигу и чита наглас, а други између оних који су увежбанији, иступа и објашњава оно што је неразумљиво. Највећи део њиховог философирања је одвија путем симбола следећи древни начин. Вежбају се у побожности, светости, праведности, ... како одабрати оно што ваља чинити а избећи супротно, усвајајући као три највиша мерила љубав према Богу, љубав према врлини и љубав према човеку“ (*Prob.* 72–91).

Како примећује Данијелу, нема разлога да се сумња у Филонов извештај о Есенима. Што се тиче етимологије њиховог назива, изгледа да је реч о транскрипцији на грчки арамејске речи *hasa* што значи побожан, а што одговара хебрејском изразу *hasid*. Есени и Хасиди су називи за побожне Јевреје другог века после Христа. Такође је важна чињеница да Есени, као и Терапеути, нису приносили крвне жртве које су биле везане за Храм, нити су у том жртвоприношењу учествовали, већ су приносили духовне жртве, на чему се њихово свештенство и заснивало. Чињеница да су они живели у Палестини, даје овом податку посебан значај. Јер за Терапеуте би се могло помислити да због удаљености свакако нису били у прилици да приносе крвне жртве, док су Есени очигледно вољно одабрали да не учествују у хра-

мовном жртвовању (Daniélou 2014: 26–38). Док Јосиф Флавије Есене описује као *genos* (Јудејске сџарине 2.113), Филон то не чини, пошто жели да покаже како је припадање овој групи засновано на слободном избору а не на рођењу (Vossacchini 1998: 23).⁶

4. Јевсевије и Филон

Јевсевије нам у својој *Црквеној историји* доноси извештај о Терапеутима, који се у потпуности темељи на Филоновом делу, и нема других извора.⁷ Јевсевијев приступ је специфичан, пошто превасходно наступа са позиције црквеног историчара. Јевсевијево бављење Терапеутима се мора сагледати у ширем контексту његовог бављења самим Филоном. Поред *Црквене историје*, њиме се бави и у *Praeparatio Evangelica* (Јеванђеоска припрема). У *Praeparatio Evangelica* му је циљ да покаже место хришћанства у свету подељеном на Грчке и Јевреје, да одговори на оптужбе Грка да су хришћани усвојили митологију Јевреја, као и на оптужбе Јевреја да су преузели њихово наслеђе, и то само оне елементе који су им одговарали. Јевсевије тврди баш супротно: „Хришћанство није ни хеленизам ни јудаизам, већ сасвим нова и истинита теософија“ (PE I.5.12). Јевсевије о Филону говори као о представнику јудаизма, који је несумњиво познат његовим читаоцима.⁸ Филон је представљен као аутентични представник јудејске традиције, а не као самостални мислилац. Јевсевије нарочито наглашава његово учење о Логосу, како бу указао на континуитет хришћанства са старозаветним откровењем (Niehoff 2015: 187).

У *Црквеној историји*, пак, Јевсевије настоји да утврди апостолско прејемство од Христовог времена до његовог доба (Niehoff 2015:

⁶ Више о историјским изворима о Есенима видети у истој књизи, у поглављу *The Essenes in Ancient Historiography*, 21–49.

⁷ Овде ваља подсетити на чињеницу да Филон није био нарочито читан ни међу Грцима ни међу Јеврејима. Хришћани, нарочито они александријске традиције, се позивају на њега. Ориген га хвали као мудрог и препоручује као уводно штиво на путу ка спознаји јеванђелске истине. Ипак, два од три директна позивања Оригена на Филона налазимо у *Прошив Келса* (*Conta Celsum* IV, 51; VI, 21), што указује да је сматрао да је Филон познат овом грчком философу.

⁸ У каснијим временима ће се догодити својеврсна христјанизација Филона која ће бити завршена у петом веку, преко описа легендарног сусрета Филона са Апостолом Јованом у *Acta Johannis*. Ту је описано како је јеванђелист исцелио Филонову жену која је боловала од лепре, након чега је Филон пожелео да се крсти (Bruns 1973: 141–145). Каснија сиријска традиција је чак стављала Филона на чело александријске катихетске школе, док Фотије каже да је „хришћанин Филон“ завршио као апостата (Nadas-Lebel 2012: 215).

186). Посебан разлог Јевсевијевог интересовања за историју лежи у чињеници да је римска империја прихватила хришћанство и преста-ла са прогонима. Јевсевије је у томе видео доказ Божијег промисла, и потврду истинитости хришћанског веровања. Доказ Божијег про-мисла Јевсевије види и у страдању Јевреја које је уследило након свирепог злочина према Христу. У ту сврху користи Филонове исто-рије извештаје о недаћама које су Јевреји трпели од римске импе-рије, кроз настојања да им се наметну праксе римског култа везане за апотеозу цара.

5. Основаност *Interpretatio Christiana*?

Сада ћемо се позабавити питањем идентитета Терапеута. Многи данас самтрају да су Терапеути највероватније били јеврејска секта, било да су нека варијанта Есена, или пак самосвојна групација. Друга претпоставка је да Терапеути уопште нису постојали већ да предста-вљају Филонову утопијску фантазмагорију.⁹ Трећа могућност је да су били хришћани, како то тврди Јевсевије, коме су касније следовали други хришћански аутори, што већина савремених истраживача од-бацује. Савремени истраживачи су подељени на заговорнике прве и друге могућности, док је трећа могућност углавном одбачена. Чак и старије хипотезе које су ишле у прилог хришћанском идентитету Те-рапеута, чиниле су то по цену одрицања Филоновог ауторства тексту. Тако је текст измештан у други век, а ауторство приписивано неком александријском Јеврејину који је примио хришћанство (Fayot 1889). Ипак, коментар Руније да „Јевсевијева интуиција није била сасвим неоснована“ (Runia 1993: 120, f8), као и увиди појединих истражива-ча (Sacitti 2001: 47–89) стварају позорност.

Ево шта каже Јевсевије:

„Број мушкараца и жена, који су тамо пребивали, и који су се испрва преобратили, био је тако велик а њихово подви-жништво најфилософскије (ἀσκήσεως φιλοσοφώτατης), да је Филон сматрао да је вредно да пише о њиховом држању и скуповима и обедима и свему другом у вези њиховог начина живота. Предање каже да је у време Клаудија дошао у Рим да

⁹ Ову тезу је заступао Енгберг-Педерсен (Engberg-Pedersen 1990: 40–64), а успе-шно ју је оповргао Тејлор (Taylor 2003).

разговара са Петром, који је у то време тамо проповедао. То није невероватно, пошто спис о коме говоримо, који је саставио много година касније, очигледно садржи многа правила Цркве (ἐκκλησίας περιέχει κανόνας) која се још увек држе у наше време. А животе наших подвижника је описао са таквом тачношћу, да бива јасно да није само знао, већ је и прихватао, уздизао и узвеличавао апостолске мужеве (ἀποστολικούς ἄνδρας).“ (HE. II 16.2–17.2).

Први разлог због чега би Терапеуте требало сматрати јеврејском сектом а не хришћанима, оснива се на чињеници да Филон нигде за њих не каже да су хришћани, што би му свакако било познато. Упркос сличностима са хришћанским обредима и организацијом живота, Филон ипак не даје јасну назнаку да Терапеуте види као посебну религијску групу. Управо супротно, он их представља као најизврсније представнике јудаизма. Међутим, видећемо да сама та чињеница није довољна за доношење коначног закључка.

Теза да *Vita Contemplativa* представља Филонову фикцију, најслабије се може аргуменовати. Разлози стварања такве фикције могли би да буду апологетски, како би на тај начин обезбедио снажне аргументе. Међутим, ако би то било тако, онда би Филон свакако за боравиште својих јунака одабрао неко удаљеније место, а не област недалеко од Александрије, и то јасно географски одређену. Остаје могућност да заједница о којој је реч јесте постојала, али да ју је Филон крајње идеализовао у свом приказу. Ово јесте могуће на нивоу стварне аскетске строгости и посвећености које описује, али је мало вероватно што се тиче обредних и ритуалних пракси које помиње, као и устројства само заједнице. Постоји могућност и да је Филон Терапеутима приписао аскетске праксе које је познавао из других извора. Уочена је одређена сличност између аскетског живота египатских свештеника које описује Херимон Александријски¹⁰ и пракси Филонових Терапеута (Нау 2002: 341). Није искључено да је Филон био упознат са овим праксама које заиста показују одређене сличности са праксама Терапеута. Међутим, аскетске праксе египатских свештеника представљају део ритуала обредног очишћења и припреме за богослужења. Овакве праксе су постојале и код Јевреја, а свакако су биле познате и у раним хришћанским заједницама. Не-

¹⁰ Сачувани су само фрагменти његовог дела које је објавио Ван дер Хорст (Horst 1984). Фрагменти који се односе на египатске свештенике сачувани су код Порфирија и Јамвлиха. Најважнији опис је из Порфирија (*De Abstinencia* IV 6–8), fr. 10 (Horst 1984, 17–22).

ма сумње да аскетске праксе као такве показују сличности на читавом блискоисточном подручју па и шире. Оно што је својствено Терапеутима, јесте да те праксе представљају начин живота а не неку посебну припрему за обављање богослужења. Такође, читава заједница практикује такав начин живота а не само посвећени појединци, што је посебно истакнуто наглашавањем учешћа жена у аскетским подвизима. Није, међутим, немогуће да је Филон стварним праксама Терапеута додао и неке описе који су му били познати из других извора, попут Хермиона.

Следећа група разлога против идентификовања Терапеута са хришћанима, тиче се Јевесвијевих мотива да Терапеуте тако прикаже. Он се, према Рунији, суочио са недостатком извора када је хтео да опише почетке александријског хришћанства (Runia 1993: 119), па су му Терпеути изврсно послужили за попуњавање те празнине. То може бити тачно, и извесно јесте, али још увек не доказује да Јевесвије није у праву. Проблем недостатка извора о раном хришћанству у Египту одавно је познат. Ранији истраживачи су сматрали да недостатак извора потиче из чињенице да је рано хришћанство Египта било гностичко-јеретичко (Bauer 1934). То мишљење је данас одбачено, пошто се као плаузабилнија показала теза да почетке хришћанства у Александрији треба тражити у синагоги. Рунија говори о „непорецивом континуитету синагоге и хришћанства у Александрији“ (Runia 1993: 120), а истог становишта су и други научници (Roberts 1979; Pearson 2007: 97–112; Otto 2018: 32). Ова констатација је у складу са извештајима из хришћанског предања, пошто су Апостоли своју проповед обично отпочињали управо у синагогама.

У бројним монографијама и студијама које се баве почецима хришћанства, оно се третира као религија. Но, с правом се поставља питање да ли је оно тако изгледало Домицијану, Тациту или Филону? (Troiani 2003:10). У контексту расправе о томе ко су били Терапеути, поменута констатација о непорецивом континуитету синагоге и хришћанства на овим просторима добија посебну важност. Према неким мишљењима, гностичка учења су настала управо у оквирима хеленизованог јудаизма (Pearson 1983: 73–89; Pearson 1984; Runia 2009: 123). Питање је, дакле, да ли је Филон заједницу коју је описивао, уколико је она била хришћанска, заиста сматрао религијом засебном у односу на јудаизам, или пак делом тог корпуса? Филон је, као учени Јеврејин, свакако био свестан постојања хришћана. На страну његов евентуални сусрет са Апостолом Петром који не може бити доказан, а за који савремени истраживачи сматрају да је „чисто леген-

даран“ (Runia 2009: 210). Не можемо знати какав је био Филонов став према хришћанству јер се он у својим списима о томе не изјашњава. Али, чак и да је био негативан, да ли би га то спречило да и овакве „Јудејце“ искористи у писању своје апологије?

У сврху што успешније апологије јудаизма, Филон је свесно прибегавао различитим компромисима. Тако, на пример, без устезања користи изразе који припадају хеленском религиозном наслеђу. У читавом списи он се и не бави неким специфичним учењем Терапеута већ се усредсређује на њихову аскетску праксу и богослужење. Такав приступ је био неопходан да би га разумели они којима је спис и био намењен. Јер у грчко-римском свету религија се „није заснивала на учењу, већ на богослужењу, обредима, молитвама и обичајима“ (Troiani 2003:14). Грчки свет свакако, како примећује Хадас-Лебел, „није очекивао теоријска начела од оријенталне мудрости, већ моделе понашања, пошто се сматрало да они воде животе испуњене чиствоћом која човека води Божијој близини“ (Hadas-Lebel 2012: 172).

Сасвим је могуће и да Филонов опис није из прве руке, већ на основу сведочанства које је чуо. У том смислу, Терапеути су му послужили као реална основа за његову апологију, док сам није имао нити разлога нити воље да се бави питањима која се тада још увек могла да буду сматрана „унутрашњим“ стварима јудаизма. То не мења чињеница да су синагоге у време Апостола Павла већ добиле упозорења о хришћанском кривоверју. Није невероватно ни да је нека заједница, слична Есенима, прихватила хришћанско учење, или барем неке његове елементе, пошто су, како Тројијани примећује „заједнице, помало дистанциране од синагога и онога што би се могло назвати институционалним јудаизмом, биле много пријемчивије за поруку Јеванђеља“ (Troiani 2003: 24). Но то све ипак остаје у домену претпоставки.

6. Правила Цркве

Јевсевије је, као и Филон, снажно хвалио аскетске праксе Терапеута. На првом месту је то одустајање од приватне имовине (HE 2.17.5), а потом држање свих оних врлина које Филон описује, а Јевсевије му врло верно следује. Раздавање имовине рођацима, Јевсевије доводи у везу са праксом која је описана у Делима Апостолским (4, 34–35),

Иако је подвижништво имало важну улогу у Јевсевијевом схватању хришћанства, он је према неким његовим изразима умео да буде и

критичан, као у случају претерано ревносног Алкибијада (HE 5.3.2). Јевсевије је свакако знао да се аскетске праксе постојале и ван хришћанства, иако је неке видове, као поменуто одустајање од приватне имовине, сматрао специфично хришћанским.

Јевсевије нам саопштава да су Терапеути које Филон описује држали „правила Цркве“ (ἐκκλησίας κανόνας) која и су важила и у његово време. На која је то правила тачно мислио?

Мислим да је овде првенствено реч о службама – предстојатељ, презвитери, ђакони. Не морамо да се упуштамо у сложену проблематику структуре служби древне Цркве, што би посебно било тешко утврдити када је реч о области Александрије где су подаци тако оскудни.¹¹ У сваком случају, Јевсевије је сматрао да Филон описује оне службе које су у његово време постојале у Цркви.

Иако је развој древних хришћанских литургијских пракси тешко тачно установити, што је проузроковало велики број различитих теза, извесно је да су у то доба јеврејске заједнице почетком наше ере биле веома флуидне (Cacitti 2001: 51) те да још није постојала јасна диференција између раних хришћана из јудејства и других група. У сваком случају, литургијске праксе Терапеута, иако јасног јудејског порекла, могу се тумачити и као прото-анафоре у односу на каснији развој александријске литургијске традиције, посебно с обзиром на благослов Јостер који код Терапеута није повезан са оброком, већ прелази на благослов јутарње молитве, пошто представља крај вечерње која се завршава у освет зоре, што је јасна паралела са александријском литургијском праксом (Cacitti 2001: 61).¹²

„Правила Цркве“ се затим односе на само устројство Терапеутског сабрања, на поредак који је тамо владао, као и на чињеницу да су жене релативно равноправно учествовале у богослужењу. Та јединственост литургије Терапеута у односу на службе у Храму и синагогама није остала непримећена (cf. Weimer 2019: 275).¹³

Али Јевсевије је био свестан и да опис Терапеута не одговара баш у потпуности „правилима Цркве“ његовог доба. Он то објашњава ти-

¹¹ Хипотеза према којима у раној александријској цркви нису постојале службе попут епископске и презвитерске, већ да су у овој заједници вођство имали надахнути учитељи, по моделу рабинског јудаизма (Runia 1993: 123), нема јасно упориште ни у изворима тог доба а ни у потоњим праксама, иако јесте сасвим могуће па и очекивано да су управо посвећени и надахнути учитељи бирани за одговарајуће службе.

¹² Теза коју Каћити настоји да утемељи иде много даље од питања идентитета Терапеута које он сагледава у ширем контексту решавања питања порекла александријског хришћанства. За критику његових закључака видети: Calabi 2008: 179, f. 101.

¹³ Мада аутор такође сматра терапеуте јеврејском сектом.

ме што су Терапеути били „од Јевреја“ – ἐξ Ἑβραίων – па су стога задржали више древних јудејских обичаја – γεγονότας ταύτη τε ἰουδαϊκώτερον τῶν παλαιῶν (2.17.2).

Примећујемо да сам Јевсевије даје потврду за тезу да су Терапеути заправо били хришћани из јудејства. На тај начин би било могуће објаснити зашто их Филон не издваја из јеврејског корпуса. То би такође пружио задовољавајући одговор и у вези сличности и у вези разлика устројства терапеутске заједнице у односу на Јевреје и у односу на хришћане.

7. Жене

Назив Терапеути (и Терапеуткиње), како их Филон назива, не може се узети као име у пуном значењу. То је више почасна титула, као када се за неку групу каже да су подвижници. То видимо по томе што Филон и Есене назива Терапеутима (*Omn. Prob. Lib.* 12; Vossacchini 1998: 25), иако су се ове две групе значајно разликовале. Тако Есени нису, попут Терапеута, били заинтересовани за философију, док се Терапеути нису занимали за мануелне послове, живели су одвојени једни од других током недеље, а аскетизам је код њих био много више наглашен. У њиховој заједници су такође биле и жене (Maclean 1920: 18). Имајући у виду да назив Терапеути није представљао стварну дистинкцију међу јеврејским побожним групама, ни претпоставка да је овде реч о раној хришћанској заједници, не може се тек тако одбаци-ти, посебно имајући у виду већ изнесене аргументе.

Присуство жена у овој заједници и њихова релативна равноправност са мушкарцима, која је свакако одударала од јеврејских пракси тога доба, представља још један доказ да је Филон о овој групи писао на основу стварних података. Могуће да је чињенице са којима је био упознат улепшавао, али их ипак није пренебрегавао. Јер због чега би Филон у своју утопију убацивао елементе који су му страни? Његов став према женама није много одударао од културолошких оквира његовог доба. Када критикује сексуалну злоупотребу дечака робова (§60), каже да то „у њиховим душама ствара женску болест (θήλειαν νόσον) и прави андрогинима оне који би на сваки начин требало да вежбају да буду јунаци“. Женска болест (θήλειαν νόσον) је сматрана казном за содомију.¹⁴ Према Филону, страсти су „квинтесенцијално женске“.

¹⁴ Иако је „женска болест“ везивана за педерастичку (τὸ παιδεραστέιν), од ње су могли да оболе они који су се бавили јахањем. Било је и покушаја лечења, ре-

Сексуално искоришћавање дечака води промени њихових душа и тела у женске, што је према Филону екстремно деградирајуће (Loader 2014). Неки истраживачи су у овоме видели посебно ниподаштавајући однос Филона према женама, а места где о њима говори позитивно, тумачећи библијски текст, била су, према њима, изнуђена самим изворима. У том смислу он нарочито цени женску девственост у смислу да се девственице на неки начин приближавају мушкој природи, док сексуални однос претвара девственицу у жену (*Cher* 50). Обрнуто, жене у постменопаузи се враћају у стање налик девствености. Терапеуткиње су јасно означене као старије жене, што свакако није случајно. Њихова женскост је „само по форми“ (Kraemer 1989: 353). Примећено је и да Филон не охрабрује жене да следеју примерима библијских жена, као што мушкарце охрабрује да следеју примерима патријараха. Вероватно је портрет Филона као мизогеног ипак претеран. Филон је свакако делио патријархална гледишта свог доба.

Женске религиозне и аскетске заједнице у хеленском свету су релативно добро документоване, као и постојање таквих хришћанских заједница у другом веку, па и раније. Када су у питању Јевреји, ствари стоје управо супротно (Kraemer 1989: 342–343). Закључак да је Филон писао о женама у заједници Терапеута стога што су оне тамо и биле, делује уверљиво (Szesnat 1998: 196; Van Eck: 2017). Та чињеница подупиरे тезу да Филонови Терапеути нису измишљени, а такође даје додатни основ за њихово поистовећење са хришћанима, како је сматрао Јевсевије.

8. Закључак

На основу представљене анализе, не можемо са сигурношћу утврдити ко су били Филонови Терапеути. Разлози због којих се хришћански идентитет Терапеута данас тако доследно пориче упркос недовољности доказа као и снажним индицијама које воде другачијим закључцима, може се тражити у научном опортунизму, али и у идеолошким предрасудама. Уколико се не појаве неки нови докази, било археолошки било у изворима, највероватније да коначан и сасвим поуздан одговор неће бити могуће дати. Остаје, дакле, могућност да је реч о јеврејској секти која је постојала у Филоново време, чије је он праксе приказао и вероватно, у апологетске свр-

зом иза уха. Према Хипократу, ова болест је изазивала атрофију полних органа и стварала импотенцију.

хе, додатно улепшао. Могућност да је реч о Филоновој фикцији је мало вероватно. На крају, као сасвим легитимна, а изгледа и највероватнија теза, остаје да је реч о раној хришћанској заједници коју су махом чинили Јевреји, што је Јевсевије Кесаријски препознао и описао у својој *Црквеној историји*.

* * *

Извори:

Филонова дела:

Cohn, L., Wendland, P. (ed.) (1896–1930): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin.

Vita Contemplativa:

Colson, F. H. (1954): *Philo IX* (rev. ed.), Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Conybeare, F. C. (1895): *Philo about the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues*, Oxford.

Daumas, F., Miquol, P. (1963): *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon. № 29: De Vita Contemplativa*, Introduction et notes de F. Daumas, traduction de P. Miquol, Paris: Cerf, стр. 78–147.

Библиографија:

Божовић, Н. (2011): „Библијске одреднице о робовима у светлу старороријенталног законодавства“, *Богословље* 70: 2 (2011), 4–26.

Bauer, W. (1934): *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Boccaccini, G. (1998): *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Bruns, J. E. (1973): “Philo Christianus: the Debris of a Legend,” *Harvard Theological Review* 66, 141–145.

Cacitti, R. (2001): “Οἱ εἰς ἐτι νῦν καὶ εἰς ἡμᾶς κάνονες. I Terapeuti di Alessandria nella vita spirituale prorocristiana,” у: Pizzolato, L. F., e

- Rizzi, M. (2001): *Origene maestro di vita spirituale. Atti del Convegno, Milano 13–15 settembre 1999*, Milano, 47–89.
- Calabi, F. (2008): *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden – Boston: Brill.
- Daniélou, J. (2014): *Philo of Alexandria*, Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Engberg-Pedersen, T. (1990): "Philo's *De Vita Contemplativa* as a Philosopher's Dream," *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 30, 40–64.
- Hadas-Lebel, M. (2012): *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*, Leiden – Boston: Brill.
- Hay, David M. (2002): "Foil for the Therapeutae: References to Other Texts and Persons in Philo's *De Vita Contemplativa*," y: Aune, David E. (ed.) (2002): *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honour of Peder Borgen*, Leiden: Brill, 330–348.
- Kittel, Gerhard (1938): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III, Stuttgart: Verlag Von W. Kohlhammer, 128–132.
- Kraemer, Ross S. (1989): "Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides," *Signs* 14 (2), 342–370.
- Loader, W. (2014): "Same-sex relationships: A 1st-century perspective," *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 70, No. 1, Art. #2114, 9 pages. <https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2114>.
- Mackean, W. H. (1920): *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century*, New York: The Macmillan Company.
- Niehoff, M. (2015): "Eusebius as a Reader of Philo," *Adamantius* 21 (2015), 185–194.
- Otto, J. (2018): *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*, Oxford: Oxford University Press.
- Pearson, B. A. (1983): "Philo, Gnosis and the New Testament," y Logan, A. H. B., Wedderburn, A. J. M. (ed.) (1983): *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, T. & T. Clark, 73–89.
- Pearson, B. A. (1984): "Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus," y: Stone, Michael E. (ed.) (1984): *Jewish Sources in Gnostic Literature*, Fortress Press, 433–481.
- Pearson, B. A. (2007): "Earliest Christianity in Egypt: Further Observations," y: Goehring, James E., and Timble, Janet A. (ed.) (2007): *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 97–112.

- Poljak, Maja (2009): „Filon Aleksandrijski kao spona između antike i Srednjeg vijeka“, *Filozofska istraživanja*, 29 (4), 657–668.
- Roberts, C. H. (1979): *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford: Oxford University Press.
- Runia, D. (1993): *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen.
- Runia, D. (2009): “Philo and the Early Christian Fathers,” у Kamesar, Adam (ed.) (2009): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge: Cambridge University Press, 210–230.
- Szesnat, H. (1998): “Philo and the Presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis,” *Neotestamentica* 32, 191–201.
- Taylor, J. E. (2003): *Jewish Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, J., David, H. (2012): “Astrology in Philo of Alexandria's *De vita contemplativa*,” *ARAM Periodical* 24, 293–309.
- Troiani, L. (2003): “Philo of Alexandria and Christianity,” у: Calabi, Francesca (ed.) (2003): *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Boston: Brill Academic Publishers, 9–24
- Van Eck, Ernest (2017): “Created in the Image of God and Sexuality in Early-Jewish Writings,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 73, No. 4, Art. #4636, 7 pages. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4636>.
- Weimer, J. B. (2019): “Music, The Oxford Handbook of Early Christian Ritual,” у Uro, Risto et al. (ed.) (2019): *Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford: Oxford University Press, 265–281.
- Williamson, Ronald (1989): *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge: Cambridge University Press.

Вебографија:

- “Document of religious foundation by Apollonios Sparos;” 1?; found at Smyrna: Fontrier, Mous. II 1, 1875–6, 47–48, no. 166; Syll3 996; E. Lane, Corpus mon. I 19–20, no. 28 (PH); *ISmyrna 753 + II 2 pp. 375, 378. IntRes: <https://epigraphy.packhum.org/text/254983> (посећено 5. септембра 2019. г.).

Примљено: 6. 9. 2019.
Исправљено: 15. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

WHO WERE THE THERAPEUTS IN PHILO'S *DE VITA CONTEMPLATIVA*?

Aleksandar Dakovac

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *In contemporary research, the prevailing view is that the Therapeuts, of which Philo of Alexandria writes in Vita Contemplativa, were a Jewish group or sect. There is also an opinion that Therapeuts are the product of Philo's utopian fantasy. In both cases, the report of Eusebius of Caesarea in the Church history is dismissed as unfounded. In this paper, we will outline the reasons why we believe that Eusebius's view cannot be rejected as unfounded, and that it is more convincing than alternative assumptions.*

Key words: *Philo of Alexandria, Therapeuts, Essenes, Eusebius of Caesarea.*

Однос папа (Адријана I и Лава III) и Карла Великог — ПИТАЊЕ ПРИМАТА

Милош Мишковић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Овај рад има за задатак да прикаже однос између папа (Адријана I и Лава III) и Карла Великог, уз анализу два најпознатија документа из периода канонизације двојице папа, у којима се говори о примату римског епископа. Биће истражени међусобни односи папа и Карла Великог и одговорено на питање ко је у том односу успео да успостави примат. Карло је био веран син Цркве и поуздан савезник римског папе и Пайске државе. Традиционална слика која представља Карла као човека који је посвећен интересима Цркве занемарује чињеницу да је несебично користио црквене институције да би успоставио своју секуларну власт.

Кључне речи: папа Адријан I, папа Лав III, Карло Велики, примат.

1. Увод

У другој половини VIII века утицај римског цара у Италији слаби после уништења равенског егзархата 752. године од стране Лангобарда, а Римско царство је сачувало поседе на југу Италије. Франачка држава полако преузима доминацију у Западној Европи; један од праваца њеног ширења јесте и Апенинско полуострво. Каролиншка династија била је у добрим односима са папама; тај ће однос свој вр-

* milosmiskovic94@gmail.com.

хунац достићи за време краља а потом и цара – Карла, који је у историји понео епитет Велики. Овај рад обухвата однос Карла Великог и двојице папа (Адријана I и Лава III), који су управљали Римском Црквом за време његове владавине Франачком државом. Карлова владавина обухватила је и понтификат папе Стефана III, претходника папе Адријана I; међутим, Карло тада није био самостални владар, будући да је владао са братом Карломаном, а са папом Стефаном није имао битнијих контаката. Најзначајнији аутори који су се бавили односом Карла Великог и римских папа јесу: Еуген Еwig,¹ Луитполд Валах,² Томас Нобл³ и Розамонд МекКитерик.⁴ Очекивани допринос овог чланка јесте да се пружи нова интерпретација односа Карла Великог и римских папа (Адријана I и Лава III), из православне перспективе. Прво поглавље биће посвећено анализи Константинове даровнице и посланице папе Адријана цару Константину и царици Ирини, јер се на тим документима, у периоду који је тема нашег истраживања, најјасније износи учење о примату и политичкој власти римског епископа. У другом и трећем поглављу биће приказан однос Карла Великог и римских папа (Адријана и Лава). Ово истраживање покушаће да одговори на три питања: какав је утицај Константинове даровнице и посланице папе Адријана на ширење власти и примата римског епископа; какав је био однос између Карла Великог и римских папа; и, као треће, ко је у том односу имао примат.

2. Посланица папе Адријана цару Константину и царици Ирини, те Константинова даровница

У време пред одржавање VII Васељенског сабора царица Ирина и њен син, цар Константин, шаљу посланицу римском папи Адријану.⁵ Он им одговара, а у тој посланици обратићемо пажњу на одломке који

¹ Ewig 1953: 67–101; Ewig 2001: 60–115.

² Wallach 1968; Wallach 1977.

³ Noble 1984; Noble 2006⁵: 563–587.

⁴ McKitterick 1983; McKitterick 2008.

⁵ Папа Адријан I (година рођења непозната – преминуо 25. децембра 795. године). Папа од 774. до 795. године. Послао је представнике на VII Васељенски сабор, на коме је осуђено иконоборство. Борио се против адопционизма, христолошке јереси, која је пореклом са Запада. Био је у добрим односима са франачким краљем Карлом („Pope Adrian I“ 2019).

говоре о примату римског епископа.⁶ На почетку текста папа изражава радост због посланице коју је добио и истиче да ће се цар и царица, ако успоставе православље, уподобити цару Константину и блаженој Јелени, који су православну веру учинили свенародном и узвисили Свету католичанску и апостолску нашу духовну мајку, Римску Цркву, те је заједно са осталим православним царевима поштовали као главу свих Цркава, уколико буду следовали Предање православне вере и прихватили одлуке Цркве блаженога Петра, кнеза апостола, достохвално је поштујући, како су то чинили и њихови претходници, свети цареви, и љубили њеног намесника из дубине срца, и још више, ако њихова богомдарована власт буде следовала православној, у духу Свете Римске Цркве, њиховој вери. Самом апостолском кнезу Бог је даровао власт да веже и дреши грехе на небу и земљи и много пута их је заштитио од варварских народа, увек их чинећи победницима. Господ је овог кнеза поставио свима као чувара кључева Небеског царства. Сам му указује привилегију тако што му даје кључеве Царства небеског. Апостол Петар се удостојио да исповеда веру на којој је основана Црква Христова. Од Свете васељенске Цркве (римске) остале Цркве добиле су правило вере, зато што је кнез апостола, блажени Петар, оставио својим наследницима примат (*principatum*) свога апостолског и пастирског старања (Mansi 1767: XII, 1055–1058).⁷ Потом папа изно-

⁶ Карташов напомиње да је то писмо посведочио да се за целокупан период Васељенских сабора, посебно за време последњих иконоборачких спорова, у Риму формирало тврдо самосазнање о првенству власти, обавезном за сву Цркву, које је произишало из њеног прејемства од кнеза апостола – Петра. Грчки Исток није могао да не примети те претензије, али нису могли да ступе у сукоб у време тражења јединства са Римом. У претходним вековима помагала им је дипломатија општих места и красноречивости, те су и овога пута прибегли том средству. Међутим, ситуација је, по речима Карташова, била више наелектрисана, и Грци су из уста папе Адријана морали да чују неколико захтева, непријатних и неприхватљивих. Анастасије Библиотекар, преводилац аката VII Васељенског сабора на латински језик, доноси нам латински оригинал папиног писма, а поред њега и грчки превод тог писма, са грчким изменама оригинала и изостављањем једне четвртине писма. Ту четвртину су, ради мира у Цркви, Грци у договору са папиним легатима изоставили. Критике Тарасија сматрале су се неприхватљивим за престиж Сабора и дале би могућност иконоборцима да подрију целокупно дело. Такође, и друге интервенције у писму доказују да Грци нису хтели да папине претензије буду изнесене у својој обнаженој римској догматској форми (Карташев 2002: 615).

⁷ Именица *principatus, -us m.* (у вези са именицом *princeps*) има неколико значења: 1. прво место, руководећа улога, првенство, врховништво, доминација, хегемонија; 2. принципат, власт цезара, императорска власт; 3. (филос.) руководеће начело, принцип, основна сила; 4. начело, почетак (Дворецкий 1976²: 810). Именица *principatus* више се користи него именица *primatus*, али се из речника види да је њено значење истоветно именици *primatus*, тако да ће у даљем тексту именица *principatus* бити пре-

си приповест о крштењу цара Константина од стране папе Силвестра⁸ и показује да је добро упознат са историјатом иконоборства. Затим наводи имена и учења најпознатијих Отаца Цркве о иконама, чиме показује веома добро познавање светоотачког наслеђа Цркве. После догматског дела посланице, папа их моли да успоставе поштовање икона како би их Света и апостолска Римска Црква примила у свој загрљај. Папа је тражио да у присуству његових изасланика буде предат анатемни сабор у Јерији из 754. године, сазван незаконито, без знања апостолског престола, те да његови изасланици не претрпе никакво насиље него да буду примљени са доличним поштовањем (папа је имао у виду судбину папа Мартина и Вигилија, који су дошли у Константинопољ а завршили животе у прогонству), као и да им се гарантује сигуран повратак у Рим. Од царске власти тражено је да им се врате области „наследства блаженог Петра, кнеза апостола“ (*patrimonia beati Petri, apostolorum principis*)— области које је од Римске Цркве одузео цар Лав Исавријанац и припојио их константинопољском патријархату – као и право посвећивања архиепископа и епископа у тим областима (Mansi 1767: XII, 1072–1073; Карташев 2002: 615–616; Болотов 1918: 544; Поповић 2014: 364).⁹ Ова катедра руководи се приматом (*primatu*¹⁰ *fungens*) и конституисана је као глава свих Цркава Божијих. И како је блажени Петар по Божијој заповести управљао Црквом, он је, ништа мање, увек сачувао и чува примат (*retinet principatum*).¹¹ Ова заповест о универзалној Цркви не може да се односи ни на једну катедру – сем прве, која сваки сабор својим ауторитетом потврђује и чува непрекидним руководством (Mansi 1767: XII, 1073 A).¹² По Болотову, папа овде

вођена као примат. Проф. Поповић овде именицу *principatum* преводи са првенство, а у загради је написао примат (Поповић 2014: 350).

⁸ Папа Силвестар I (датум рођења непознат – преминуо 31. децембра 335. године). Катедру римског епископа заузимао је 21 годину. У историји је остао познат по Константиновој даровници, којом су Римска Црква и папе добиле велике поседе и привилегије („Pope St. Sylvester I (314–335)“ 2019).

⁹ Карташов сматра да су области *patrimonia Petri* подручја јужне Италије које су одузете од стране цара Лава Исавријанца (Карташев 2002: 617). Проф. Поповић каже да се мисли на области јужне Италије и Илирика које су цареви иконоборци одузели испод јурисдикције римског патријархата и припојили цариградској патријаршији (Поповић 2014: 364).

¹⁰ *Primatus,-us, m.* – прво место, старешинство, примат (Дворецкий 1976²: 809).

¹¹ Овде проф. Поповић именицу *principatum* преводи као првенство (Поповић 2014: 359).

¹² *Cujus sedes in toto orbem terrarum primatum fungens, caput omnium Dei ecclesiarum constituta est. Et quodmadmodum beatus Petrus per Domini praeceptum regens ecclesiam, nihilo minus, fublequenter & tenuit semper & retinet principatum. Quod praeceptum universalis ecclesiae nullam magis oporet exequi sedem, quam primam, que unamquaque synodum & sua*

поставља свој ауторитет над ауторитетом Сабора; одлуке Сабора које нису ауторизоване од стране папе немају правну снагу (Болотов 1918: 545). Папа Адријан се побунио против тога што константинопољски патријарх користи титулу *васељенски* и што је патријарх Тарасије из реда мирјана изабран за патријарха константинопољског. Он је изне-нађен да се у царским указима патријарх Тарасије назива васељенским и не зна да ли је то написано из незнања или по упутству јеретика или расколника.¹³ Зато он моли царску власт да се патријарх Тарасије не потписује као васељенски, јер је то супротно предању Светих Отаца и одредбама Светих канона (Mansi 1767: XII, 1074В). Папа Адријан у овом одељку тврди да катедра која се налази на другом месту не може да носи то име (васељенска), сем римске, која је глава свих Божијих Црква. Ако се константинопољски патријарх назива васељенским, он се представља као одступник од Светих сабора и јеретик. Сам Искупи-тељ света блаженом Петру дао је примат и моћ, и преко тог апостола Света католичанска и апостолска Римска Црква увек ће се држати примата и моћи ауторитета (власти). Зато, ако неко почне да се назива васељенским (у шта папа не верује), он ће бити одступник од право-славне вере и Свете католичанске апостолске Цркве (Mansi 1767: XII, 1074 В–D).¹⁴ Када иконе буду поново успостављене, тада ће цар и царица тријумфално заповедати варварским народима— као што чини папин духовни син и саотац, господар Карло,¹⁵ цар Франака и Ланго-

auctoritate confirmat, & continuata moderatione custodit.

¹³ Поставља се питање: на кога папа мисли када помиње јеретике и расколнике? Да ли мисли на цареve или патријархе иконоборце? Папи је било познато да је кон-стантинопољски патријарх Јован Посник (који је проглашен за светитеља) први упо-требио титулу „васељенски“, против чега се побунио римски папа Григорије Велики.

¹⁴ *In secundo enim ordine, si non per sanctae nostrae catholicae & apostolicae ecclesiae auctoritatem (sicut in omnibus patet) nunquam valuit nomen habere; quod nimirum si univer-salis super prelatam sibi sanctam Romanam ecclesiam, que est caput omnium Dei ecclesiarum, describatur, tamquam sanctarum synodorum rebellem atque haereticum manifestare se certum est. Quia si universalis est, etiam ecclesiae nostrae sedis primatum habere dignoscitur, quod ri-diculum omnibus fidelibus Christianis apparet: quia in toto orbe terrarum ab ipso redemptore mundi beato Petro apostolo principatus ac potestas data est; & per eundem apostolum cujus vel immeriti vices gerimus, sancta catholica & apostolica Romana ecclesia utque hactenus et in ae-vum tenet principatum, ac potestatis auctoritatem: quatenus (quod non credimus) si quispiam eum universalem nuncupaverit „vel assensum tribuerit, sciat se orthodoxae fidei esse alienum & nostrae sanctae catholicae & apostolicae ecclesiae rebellem.* Болотов (Болотов 1918: 545) и Карташов (Карташев 2002: 617) синтагму *principatus ac potestas* преводe као „главен-ство и власт“. Морамо приметити да код Дворецког (Дворецкий 1976: 809) нема име-нице „главенство“ као једног од понуђених превода латинске именице „*principatus*“.

¹⁵ Карло Велики, франачки краљ и римски цар. Рођен је 2. априла 742. године, преминуо у Ахену 28. јануара 814. године. Наследио је, заједно са братом Карлома-ном, оца, Пипина Малог, 768. године. Првих неколико година владали су заједно, а

барда и римски патриције, који је, потчињавајући се папиним упутствима и саветима, потчинио варварске народе. Карло је Римској Цркви даровао области, градове, а и наследство блаженог Петра, које је отео од Лангобарда. Поред тога, он је даривао злато и сребро за украшавање цркава и помагање сиромашних (Mansi 1767: XII, 1075–1076).¹⁶ У првом делу Константинове даровнице,¹⁷ после исповедања вере цара Константина, налазимо приповедање о његовом исцељењу од губе и крштењу од стране папе Силвестра, а у другом делу – приповест како цар Константин папи Силвестру и његовим наследницима дарује привилегије и поседе. Константин признаје да је излечен благонаклоношћу блаженог Петра и са Сенатом признаје да је Петар постављен за викара Сина Божијег, те да папе, представници самог апостолског кнеза, треба да од императора и његове империје добију моћ примата величанственију него што је земаљска благост његове царске спокојности признала, као и да он (цар Константин) бира да сам апостолски кнез или његови викари буду њихови стални заступници пред Богом. Император Константин наређује да Света Римска Црква треба да буде славно узвишена. Он јој даје империјалну моћ, као и достојанство славе, снаге и части (*Constitutum Constantini* 2019: 1–11).¹⁸ Римска

771. године, после Карломанове смрти, остао је једини владар франачког краљевства. Покорио је велики део Западне Европе и основао је Папску државу. Године 800. на Божић крунисан је за цара од стране папе Лава III („Charlemagne“ 2019).

¹⁶ *Sicut filius & spiritalis cumpater noster dominus Carolus rex Francorum & Longobardorum, ac patricius Romanorum, nostris obtemperans monitis, atqo adimplens in omnibus voluntates, omnis Hesperie occidueque partis barbaras nationes suo suis prosternes conculcavit pedibus, omnipotentatum illarum domans, & suo subjiciens regno adunavit. Unde per sua laboriosa certaminem eidem Dei apostoli ecclesiae obnimum amorem plura dona perpetuo obtulit possidenda tam provincias, quam civitates, feu castra & cetera territoria, imo & patrimonialia que a perfida Longobardorum gente detinebantur, brachio forti eidem Dei apostolo restituit, cujus & jure esse dignoscebantur. Sed & aurum atque argentum euotidie pro luminationum concinatione seu alimoniis pauperum, non definit offerendo; quatenus ejus regalis memoria non dereliquantur in saeculum saeculi.* Овде је проблематично ословљавање Карла као цара, а он је крунисан за цара на Божић 800. године од стране наследника папе Хадријана, папе Лава, и то крунисање није било признато од стране Римског царства док није потписан мир у Ахену, после рата Франачке државе и Римског царства, где је поред територијалних уступака Карлу призната царска титула. Карло се, што је занимљиво, потчињава саветима папе и следи његова упутства; победио је варварске народе на Западу и ујединио их под својом влашћу.

¹⁷ Константинова даровница (*Constitutum Constantini* или *Donatio Constantini*) је сте фалсификовани документ који се приписује цару Константину Великом. У складу са тим документом Римска Црква и папе добили су велике привилегије и поседе. Претпоставља се да је настала између 752. и 795. године. Дуго је била сматрана за оригинално дело, док у 15. веку папски секретар Лоренцо Вала није доказао да је то фалсификат („Donation of Constantine“ 2019).

¹⁸ *Et dum haec praedicante beato Silvestro agnoscerem et beneficiis ipsius beati Petri in-*

катедра би требало да има примат (*principatum*) над четири патријаршијске катедре: Антиохијом, Александријом, Константинопољем и Јерусалимом, и, такође, над свим Црквама на свету, а онај ко буде папа треба да буде више узвишен и старешина свим свештеницима на целом свету. Император даје на знање свим народима да је поред латеранске палате подигао цркву посвећену Исусу Христу и цркву посвећену апостолима Петру и Павлу, коју је богато обдарио. Ове две цркве издашно су дариване великим латифундијама на Истоку и Западу, и тим поседима треба да управљају папа Силвестар и његови наследници. Папа Силвестар је награђен ношењем дијадеме, тијаре и осталих императорских инсигнија, а римски клир је добио много веће привилегије. Папа је одбио да носи дијадему, па му император својим рукама ставља на главу тијару блиставог сјаја, која представља васкрсење Христово. Тада је и, држећи узду папиног коња, а из поштовања према блаженом Петру, одредио да понтифик и сви његови наследници морају да користе тијару у процесијама. Папа, поред латеранске палате, добија на управу град Рим и све градове и провинције Италије и Запада. Државна власт нема власт над црквеном јурисдикцијом, која је успостављена од небеског владара. На крају документа наређује се свим императорима, његовим наследницима, да поштују ову одлуку; онај који се дрзне да је не поштује, у какву могућност он не верује, биће субјект вечног проклетства, а апостоли Петар и Павле биће му противници у садашњем и будућем животу (*Constitutum Constantini* 2019: 12–20). У VIII и IX веку формирање црквених административних граница било је у компетенцији секуларне власти: ипак, то је било рађено у сарадњи са релевантним епископом и папом. Тако, предавање појединачних провинција административној одговорности папе од стране Псеудо-Константина није био у супротности са признатим компетенцијама императора. Сходно тој привилегији, Константин је доделио латеранску палату, Рим и западне провинције црквеној јурисдикцији наследника Светог Петра. Константинов декрет дао је папи ранг императора у ритуалним и церемонијалним стварима, али га није начинио

tegre me sanitati comperi restitutum, utile iudicavimus una cum omnibus nostris satrapibus et universo senatu, optimatibus etiam et cuncto populo Romano, gloriae imperii nostri subiacenti, ut, sicut in terris vicarius filii dei esse videtur constitutus, etiam et pontifices, qui ipsius principis apostolorum gerunt vices, principatus potestatem amplius, quam terrena imperialis nostrae serenitatis mansuetudo habere videtur concessam, a nobis nostroque imperio obtineant; eligentes nobis ipsum principem apostolorum vel eius vicarios firmos apud deum adesse patronos. Et sicut nostra est terrena imperialis potentia, eius sacrosanctam Romanam ecclesiam decrevimus veneranter honorare et amplius, quam nostrum imperium et terrenum thronum sedem sacratissimam beati Petri gloriose exaltari, tribuentes ei potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem.

земаљским владарем нити му је дао империјалну или секуларну власт над Западом. Папа је био истакнут као кнез над свим свештеницима на целом свету, а не као Константинов наследник у западном делу Римске империје. Папи и његовим наследницима дата је само власт над градом Римом, а не и над целокупним Западом. Међутим, по мишљењу фалсификатора Константинове даровнице, Константин је основао базу за јурисдикцију римског епископа над целокупном црквом на латинском Западу (Fried 2007: 53–55).

3. Папа Адријан и Карло Велики

Папа Адријан долази на папски престо после смрти папе Стефана III,¹⁹ 772. године. Лангобардски краљ је затражио од њега да склопе Пакт пријатељства; поред тога, папа би морао да прекине политичке односе са Карлом и да малолетне синове Карломана, Карловог брата, посвети за краљеве. Папа Адријан је позвао Карла у помоћ; он је победио Лангобарде и уништио њихову државу (Ewig 2001: 63–64). Године 774, на Велику суботу, 2. априла, посетио је Рим. Када је стигао до места Ад Новас, удаљено 30 миља од Рима, дочекало га је папино изасланство, сачињено од римског војничког племства, са заставама. Церемонијал приређен Карлу био је исти као онај уобичајени за егзарха. На једну миљу од Рима, испод Монте Марија, Карло је сјахао са коња и упутио се пешке у Рим (Ewig 2001: 64–65; Davis 2007²: 35–37). Целивао је сваку степеницу која је водила до цркве Светог Петра а на врху степеница, близу црквених врата, чекао га је папа. После међусобног поздрављања, Карло је, држећи папину десну руку, ушао у цркву, док су целокупан клир и монаси певали: „Благословен који долази у име Господње!“ На Светлу среду обављени су политички преговори између папе и Карла. Папа је тражио да се испуне одредбе уговора из Кверзија, који је Карлов отац Пипин,²⁰ заједно са својим синовима Карлом и Карломаном, закључио са папом Стефаном када је овај путовао у Франачку државу, о предавању и даривању градова и провинција Ита-

¹⁹ Папа Стефан III (рођен 720. године, преминуо 1. или 3. августа 772. године; римски папа од 768. до 772. године). У време његовог понтификата, у априлу 769. године, донесена је уредба да лаици не смеју да буду изабрани за папе или да учествују у избору. Само кардинали су могли да буду изабрани за папе („Pope Stephen (III) IV“ 2019).

²⁰ Пипин Мали (714–768), син Карла Мартела, отац Карла Великог, био је последњи мајордом и први краљ из династије Каролинга. Био је у добрим односима са римским епископима, ушао је у рат против Лангобарда и приморао их да врате поседе које су освојили од Рима („Pepin the Short“ 2019).

лије у вечни посед Светог Петра и његових викара. Карло је сачинио другу даровницу и Светом Петру и његовом викару доделио: острво Корзику, равенски егзархат, провинције Венецију и Истру, те кнежевине Сполето и Беневент. Даровница је сачињена у три примерка и један је Карло понео са собом када се враћао у Павију (Ewig 2001: 65; Davis 2007²: 38–43). Карлов поход у Италију изазвао је велике промене на политичкој сцени Европе: папа се оделио од Римске империје и постао самостални владар, са сопственом државом. После Карловог похода папа је престао да датира документе по годинама владавине римског цара, док су са новца нестали царски лик и име. На њихово место долазе године папског понтификата, а на новац папино име и слика. Карло је те године узео титулу која је гласила *Rex Francorum et Langobardorum atque Patricius Romanorum*. Титулу *Patricius Romanorum* добио је од папе и Карлов отац, Пипин, али је није употребљавао, док је Карло тиме ставио до знања да заштита папске државе прелази у његову одговорност. Освајањем лангобардске државе проблем није био решен, јер се један део лангобардског племства удружио са војводом од Беневента и војводама у Сполету, Фурланији, Хиусију – а имали су и подршку Римског царства. Карло се суочио са озбиљним устанком, који је угушио, али још није испунио обавезе које је преузео према папи. Папа му шаље изасланство 777. године; Карло обећава да ће за Васкрс следеће године посетити Рим и том приликом крстити принца Карломана. Међутим, због шпанског похода, одлазак у Рим морао је да се одложи. Године 778. папа шаље писмо Карлу, у ком покушава да га последњи пут обавезе да испуни дато обећање. У том писму папа се позива на Константинову даровницу и његове дарове папи. Константинова даровница је изједначила папин положај са царем и омогућила му је суверенитет над Римом, Италијом и западним провинцијама. Карло је Рим посетио 781. године и тада је папа крстио принца Карломана, који је добио име Пипин, и помазао га за краља Италије, док је његов млађи брат Лудовик миропомазан за краља Аквитаније. Папа није добио обећане земље у пуном обиму, које је требало да добије сходно Карловој даровници и дошло је до корекције границе. Тек је 787. године то питање коначно затворено, када је папска држава добила свој финални облик (Ewig 2001: 66–68; Noble T. F. X et all. 2006: 568). Поред реформе државног уређења, Карло се позабавио и реформом црквеног уређења у својој држави. Епископи су потчињени власти митрополита и основано је неколико нових црквених провинција. Новина је била повезивање звања архиепископа са службом митрополита, што је пренесено из Енглеске на запад Франачке државе, а затим

на остатак државе. Архиепископски палијум²¹ постао је инсигнија митрополита. Они су били дужни да у року од три месеца добију од Рима палијум а да претходно пошаљу Исповест вере. Тиме су митрополити постали јаче повезани са Римом а, са друге стране, добили су јачи положај у својим црквеним провинцијама (Ewig 2001: 82).

Римска Црква је учествовала на VII Васељенском сабору слањем двојице легата: презвитера Саве и архимандрита Саве. Папа је у својим посланицама цару Константину и царици Ирини и патријарху Тарасију исповедио православно учење о иконама. Међутим, те посланице веома јасно изражавају учење о папском примату. Папини захтеви који су се тicali враћања Илирика и јужне Италије нису испуњени. Православно учење о иконама утврђено је на Сабору и одлуке (у латинском преводу) папа је послао Карлу. Карлови теолози на одлуке Сабора одговарају списом који је у историји познат као *Libri Carolini*.²² Латински превод који су пред собом имали франачки теолози био је веома лош и ропски буквалан, те није могао да верно пренесе смисао грчког оригинала. Франачки богослови ухватили су се за изјаву Константина, епископа саламинског. Болотов је ту изјаву навео на грчком и латинском језику и показао да ју је преводилац аката на латински лоше превео и тиме изменио значење те изјаве. Франачки теолози су дошли до закључка да се Оци Сабора, ако не изражавају негодовање против изјаве епископа Константина, у суштини слажу са њим. У прошлости су цареви обавештавали папу о одржавању сабора, на који је он слао своје легате. Сматрало се да је глас папе глас читавог Запада. Сада се ситуација променила и Франци су били незадовољни што папа решава ту ствар без њих. И док је папа Адријан уверавао Исток да је све у реду, на Западу је морао да се сусретне са многим тешкоћама. Томе је допринело и раскидање

²¹ Палијум је богослужбена одежа у Римокатоличкој Цркви, слична великом омофору у православној цркви, међутим – доста мањих димензија. Прво помињање палијума датира у време папе Марка (преминуо 336. године). Право да носи палијум имају папа и архиепископи. Папа има право да га носи стално, док архиепископи могу да га носе само на простору своје епархије и то у одређене дане. Архиепископ који није примио палијум не може да врши своја митрополитска права; чак му је забрањено да врши било које епископско чинодејство док не добије палијум („Pallium“ 2019).

²² Дело које се састоји од четири књиге (укупно садржи 120 или 121 поглавље), написано у периоду између 790. и 792. године. Настало је као реакција франачких богослова на документа VII Васељенског сабора, које су, како се испоставило, добили у лошем латинском преводу. Франачки теолози су одбацили поштовање икона у оном смислу који им је придавао православни Исток. На Франачком сабору у Франкфурту 794. године, у 2. канону, одбацује се поштовање икона. Папа Адријан је одбио да прихвати учење које је изнето у *Libri Carolini* и заступао је православно учење о иконама („Caroline Books (Libri Carolini)“ 2019).

веридбе између цара Константина и принцезе Рортруде, ћерке франачког краља Карла (Болотов 1918: 581–583).

Libri Carolini универзалност неког сабора одређује квалитативно и квантитативно. Сабор је универзалан у квантитативном смислу ако су све Цркве представљене или ако су све Цркве упитане; у квалитативном смислу – ако две или три Цркве доносе одлуке у оквиру католичанске традиције, меродавна гаранција традиције јесте Римска Црква, која *nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed ipsius Domini auctoritate primatum tenet*. Том констатацијом је срушено схватање о Васељенском сабору који сазива цар, а које се заснива на учествовању Рима и четири источне патријаршије. Карло је нагласио да се Франачка Црква никада није удаљила од *sancta et veneranda communio* са Римом и да се та веза појачала прихватањем римске литургије. Иронично је да *Libri Carolini* истиче римски примат, док, са друге стране, напада Никејски сабор и његове одлуке, донесене у договору са папом. *Libri Carolini* никад није био објављен нити службено потврђен на Франкфуртском сабору, који је одржан 794. године, највероватније из обзира према папи (Ewig 2001: 91–93). Папа је преминуо крајем 795. године и 26. децембра је сахрањен у цркви Светог Петра (Davis 2007²: 168–169). Карло је, по Ајнхардовим речима, за папом – кога је сматрао главним од својих пријатеља – плакао као за братом или рођеним сином (Einhardus 2019: XIX).

4. Папа Лав и Карло Велики

Папа Лав III²³ је 27. децембра наследио папу Адријана I. Он је за папу изабран и посвећен од стране Римљана, који Карла о свом избору нису ни обавестили, чиме су показали своју самосталност. Новоизабрани папа је послао Декрет о свом избору и затражио да краљ пошаље свог изасланика, који ће примити заклетву послушности од Римљана. Претпоставља се да се папа Лав одлучио на тај потез јер је зависио од подршке краља, имајући у виду јаку опозицију у Риму, којој су припадали и рођаци његовог претходника (Ewig 2001: 100). Два писма из Алкуинове збирке (92. и 93. писмо) осликавају Карлов однос према папи и његово виђење односа световне и духовне власти. Писмо број 92 упућено је опату Ангилберту. У њему тражи од опата да опомене

²³ Папа Свети Лав III (непозната година рођења – преминуо 816. године; римски папа од 795. до 816. године). Био је у добрим односима са франачким краљем Карлом, кога је на Божић 800. године крунисао за цара. Римокатоличка Црква га је прогласила за светитеља 1673. године („Pope St. Leo III“ 2019).

папу да часно живи, побожно управља Светом Црквом; наглашава да папа треба да се бори против јереси и симоније која погани тело Цркве (Ewig 2001: 101; Dvemmler 1895: 135–136, п. 92).²⁴ Писмо број 93 упућено је папи Лаву и значајно је обимније него писмо опату Ангилберту. Реченице које се највише цитирају у том писму – а које осликавају однос између световне и духовне власти – јесу следеће:

„Наша је дужност: да помоћу Божије љубави Свету Христову Цркву оружјем бранимо од паганских напада и неверничких разарања, а изнутра је консолидујемо у правој вери. Ваша је дужност, блажени оче: да као Мојсије подижете руке на молитву и тако нашој војсци помогнете да би хришћански народ Божијим вођством и заштитом увек односио победу над непријатељима Његовог светог имена, и да би име Господа нашег Исуса Христа било прослављено по читавој земљи.“²⁵

Претпоставља се да је Карло чуо за оптужбе у вези са папом Лавом, па му поручује да се придржава Светих канона и правила Светих Отаца да би сви примери његове светости засијали у путу његовог живота, и да апели светих упозорења буду исказани из његових уста, да би његово светло светлело људима да виде његова добра дела и прославе Оца нашег који је на небесима (Ewig 2001: 100–101; Dvemmler 1895: 137–138, п. 93).²⁶ Папа Лав је од 798. године у датирање докумената уносио године Карлове владавине, а у апсиди цркве Св. Сузана папа је приказан са десне стране Христа а Карло са леве. У латеранској палати, у триклинијуму који је служио за пријеме и одржавање сабора, папа је дао да се израде две композиције: прву – која приказује Светог Петра и цара Кон-

²⁴ ...ammoneas eum diligenter de omni honestate vitae suae, et praecipue de sanctorum observatione canonum, de pia sanctae Dei ecclesiae gubernatione, secundum oportunitatem conlationis inter vos et animi illius convenientiam. Ingerasque ei saepius quam paucorum honor ille, quem praesentialiter habet, annorum, quam multorum est perpetualiter merces, quae datur bene laboranti in eo; et de simoniaca subvertenda heresi diligentissime suades illi, quae sanctum ecclesiae corpus male multis maculat in locis; et quicquid mente teneas nos saepius quarelis agitasse inter nos.

²⁵ Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis umbique semper habetatur victoriam, et nomini domini nostri Iesu Christi toto clarificetur in orbe.

²⁶ Vestrae vero auctoritatis prudentia canonicis ubique inhereat sanctionibus et sanctorum statuta patrum semper sequatur: quatenus totius sanctitatis exempla omnibus evidenter in vestra fulgeant conversatione, et sanctae admonitionis exhortatio audiat ab ore; quateus luciat lux vestra coram hominibus; ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui es in cellis.

стантина, и другу— која приказује папу Лава и Карла са истим распоредом као у цркви Свете Сузанае. Папа је тиме показивао да је владар Рима и наставио је да кује новац као његов суверен (Ewig 2001: 101).

Догађај од епохалног значаја који је направио прекретницу у понтификату папе Лава јесте побуна коју је против њега организовала опозиција у Риму, а коју су предводили рођаци његовог претходника, примицеријус Пасхалис и сакеларије Кампулус. Буна коју су подигли против папе Лава тестираће савез између папе и Карла. Избила је 25. априла 799. године. На путу према цркви Светог Лаврентија у Луцини, папу су Пасхалис и Кампулус напали пред манастиром Светог Силвестра. Папа је ослепљен и одсечен му је језик, на улици, али га завереници одводе пред у манастирску цркву Светог Силвестра, где настављају да га злостављају и остављају га пред олтаром. Бојећи се да ће хришћани ослободити папу, иако је држан под стражом, завереници га у току ноћи пребацују у манастир Светог Еразма. Папи су тамо, на чудесан начин, чудом Божијим враћени вид и моћ говора. Албинус, виши дворски службеник, успева да избави папу из заточеништва и да га доведе до цркве Светог Петра. Винигис, кнез Сполета, дошао је по папу и одвео га са собом у Сполето, а завереници су у знак одмазде запалили кућу дворског службеника Албинуса (Davis 2007²: 181–184).²⁷ Карло је папи послао посланство са позивом да дође у Падерборн, где га је крајем августа свечано дочекао. За папом су стигли и изасланици завереника који су против папе подигли тужбу. Индикативно је да завереници нису изабрали новог папу, вероватно бојећи се реакције Франака. Карло је папу вратио у Рим, а својим изасланицима наредио да поведу истражни поступак у вези са оптужбама против папе. Папа се у Рим уочи вратио празника Светог Андреја и свечано је дочекао од клира, властеле и народа, на Милвијском мосту. Тужитељи су по римском праву имали дужност да доставе доказе, међутим, њихове

²⁷ Постоје неслагања са верзијом која се тиче ослепљења и чупања језика а која се износи у *Libri Pontificalis*. Сматра се да је ослепљење и чупање језика наређено, али да није спроведено у дело. Веза између манастира Светог Силвестра и Светог Еразма је та што су то били грчки манастири па се могло претпоставити да су завереници били у вези са Константинопољем. Претпоставка о умешаности Константинопоља у киднаповање и мучење папе се мора одбацити из два разлога: први, није било никаквих трагова умешаности римског царства у ту заверу: други разлог је тај што је у то време царица Ирина хтела да закључи мир са Карлом, па би јој укљученост у заверу могла само да нашкоди (Ewig 2001: 102). Валах (Wallach) у кратким цртама наводи да су против папе подигли буну рођаци папе Хадријана уз помоћ римског племства, 25. априла 799. године. Папа је био злостављан али није био озбиљније озлеђен; био је и затворен је у манастир, из кога је успео да побегне. Винигис, кнез од Сполета, који је био Карлов представник у Риму, избавио је папу и одвео га са собом у Сполето (Walach 1977: 299).

оптужбе нису биле поткрепљене адекватним доказима, па су на основу утврђеног насиља и кршења мира ухваћени и послати у Франачку државу (Davis 2007²: 185–186; Ewig 2001: 102–103).

Крајем 800. године, 23. новембра, Карло је дошао пред Рим. У месту Ментана, које се налази на 12 миља од Рима, папа га је примио и приредио гозбу. Свечана процесија чекала је Карла једну миљу од Рима; дочек који му је тада приређен био је другачији од оног који му је приредио папа Хадријан. Овај церемонијал је носио царски карактер (Ewig 2001: 103–104; Davis 2007²: 186).

Римски сабор који је сазвао Карло почео је са радом 1. децембра 800. године, са сврхом утврђивања оптужби против папе Лава. У присуству папе, франачки краљ је председавао Сабором, који се састојао од клира, римског и франачког племства, укључујући припаднике франачког епископата: Арна Салцбуршког, Теодулфа из Орлеана, Рикулфа из Мајенсе, Аарона из Ангоре, Саксонце Вита и Фредугиса, Алкуинове људе од поверења и друге особе од одговорности. Најстарији син Карла, Карло, који је са сестром пратио оца у Рим, такође је био учесник Сабора. То није био римски сабор у уобичајеном смислу речи, јер га није сазвао папа него Карло, поглавар Франачке националне Цркве. Папа није председавао Сабором, него је Карло био председавајући (Wallach 1977: 329;337). Учесници Сабора су одбили да суде апостолској катедри која је глава свих Божијих Цркава, јер се свима суди од стране Ње и Њеног викара, јер, као што је стари обичај, римској катедри не може да се суди. Међутим, пошто је врховни понтифик одлучио да се оправда од оптужби, Сабор је одлучио да се покори канонима. Сабор је своје одбијање да суди папи заснивао на два документа: *Constitutum Silvestri*²⁸ и на актима псеудосабора у Синеуси²⁹ (Валах истиче да су та два документа фалсификати и цитира их), те на утицају Алкуина,³⁰ који није био лично присутан, због старости, али

²⁸ *Et non damnabitur praesul nisi septuaginta duobus, neque praesul summus a quoquam iudicabitur, quoniam his scriptus est: Non est discipulus super magistrum (Matt. 10.24); and (PL 8.840D): Nemo enim iudicabit primam sedem, quoniam omnes sedes a prima sede iustitiam desiderant temperari. Neque ab Augusto, neque ab omni clero, neque a regibus, neque a populo iudex iudicabitur.... Et fixit canonem hunc Silvester epsicopus in urbe Roma...* (PL 8.833D). Цитирано према Wallach 1977: 340.

²⁹ *Nemo enim unquam iudicavit pontificem, nec praesul sacerdotem suum, quoniam prima sedes non iudicabitur a quoquam* (Mansi I.1257). Валах цитира још један извод аката Сабора у Синеуси, који су компатибилни са изјавом учесника Сабора у Риму да папи не може нико судити: *Tuo ore iudica causam tuam et non nostro iudicio solve conditionem* (Mansi I.1255A). Цитирано према Wallach 1977: 341.

³⁰ Франачки теолог (рођен у околини Јорка 735. године – преминуо 19. маја 804. године). Приликом повратка из Рима 781. године упознаје франачког краља Карла у

су његове идеје заступали њему блиски епископи (Davis 2007²: 186; Wallach 1977: 339). Алкуиново писмо³¹ епископу салцбуршком Арну упућује на изворе на које су се позвали учесници сабора када су одбили да суде папи.³² Папа је пред Сабором изјавио да је невин по питању оптужби које су му приписане и да зна није починио злочине који му се приписују. Сабор је прихватио његову изјаву невиности и сви клирици су песмом дали хвалу Богу (Davis 2007²: 187). Карлова позиција на Сабору подсећала је на положај римских императора у прошлости који нису само имали ексклузивно право да сазивају саборе него и да учествују у саборским дискусијама, иако нису гласали са епископима о саборским одлукама. Карло је без сумње одредио поступак и курс Сабора, јер се зна да је он свој ауторитет немилосрдно наметао у послове Цркве. Прерогативи Карла као поглавара његове националне Цркве били су признати и потврђени од стране франачких сабора. Портрет Карла који датира из садашњег доба, а који га представља као човека у служби Цркве, занемарује чињеницу да је Карло безрезервно користио црквене институције и управљао њима, ради утврђивања своје секуларне државе (Wallach 1977: 346–347). Током заседања Сабора чланови су тражили да се царско достојанство пренесе Карла, јер је држао царски град Рим и све царске градове у Италији, Галији и Германији (Ewig 2001: 104). На Божић 800. године папа је крунисао Карла за цара а његовог сина Карла за краља. Окупљени су му акламирали: *Carolo Augusto, a Deo coronato, magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria*. Папа Лав је пред новим царем направио проскинезу, и то је била прва и последња проскинеза коју је један папа учинио пред једним царем у западном средњовековном свету (Ewig 2001: 105).³³

Парми и бива подстакнут од Карла, одушевљеног њиме, да се пресели у Франачку државу и преузме дужност учитеља на дворској школи. Учествовао је на сабору у Франкфурту 794. године и дао је велики допринос у сузбијању јереси адопционизма („Alcuin“ 2019).

³¹ *Memini me legisse quondam, si rite recordor, in canonibus beati Silvestri, non minus septuaginta duobus pontificem accusandum esse et iudicio presentari; et ut illorum talis vita esset, ut potuissent contra talem auctoritatem stare. Insuper et in illis legebam canonibus apostolicam sedem iudiciariam esse, non iudicandam* (Alcuin's Epistle 177). Цитирано према Wallach 1977: 341.

³² Налазимо тврдњу да учесници Сабора нису били сагласни око папиног оправдања. Једни су заступали став да папи не може да се суди, док су други тражили да се папа оправда (Ewig 2001: 104).

³³ Не може се прихватити мишљење да се папа Лав појавио у улози папе који има и атрибуте цара јер је извршио проскинезу пред Карлом. По Класену (Classen) за папу су били важнији лични мотиви јер му је било важније да се обезбеди од својих противника него да одржи постулат из Константинове даровнице да у Риму не може владати овоземаљски цар (Ewig 2001: 105).

Карлов биограф Ајнхард³⁴ у 28. глави свог дела *Vita Caroli Magni* наводи да Карло не би на Божић отишао у цркву да је знао да ће га папа крунисати за цара. Он је тада примио титулу императора и августа: *Quo tempore imperatori et augusti nomen accepit*. Римски цареви били су озлојеђени због Карловог проглашења за цара али је Карло стрпљиво слао изасланства на Исток, а њих је називао браћом (Einhardus 2019: XXVIII). После крунисања одржано је суђење завереницима, а двојица главних завереника, Пасхалис и Кампулус, пребацивали су кривицу један на другог. Суђење се завршило тиме што су они протерани у Франачку државу, али се не наводи у који део те државе (Davis 2007²: 189). Судски процес над завереницима показао је да је Карло постао суверен и над Папском државом. Промена се уочила и у ковању новца: Карлов лик био је на лицу, а папин на наличју новца. Карло није хтео да се првенство његовог царства заснива на интерпретацији Константинове даровнице, по којој се царско достојанство на Западу изводи од папе, а царско питање и право наслеђивања решио је по франачким обичајима, тако што је државу изделио на три дела и дао их на управу својим синовима (Ewig 2001: 106–113). Приликом одржавања Сабора у Ахену 809. године, када је у Символ вере Франачке Цркве унесено филиокве, папа то није хтео да прихвати него је дао да се направе две сребрне таблице, на којима је на грчком и латинском језику исписан Символ вере без тог додатка (Davis 2007²: 216 и фуснота 172). Папа Лав је преминуо у јуну 816. године и сахрањен је 12. јуна у цркви Светог Петра (Davis 2007²: 227).

Закључак

Овде ћемо одговорити на питања која смо поставили у уводу:

1. Константинова даровница дала је велики допринос ширењу папиног политичког утицаја у Западној Европи. Посланица папе Адријана (посланица је у грчком преводу скраћена за четвртину у договору са папским легатима и исправке које су учињене у тој посланици указују да Исток није могао да прихвати учење о примату римске катедре у обиму који је то износила Римска Црква) упућена цару Константину и царици Ирини јасно износи примат апостола Петра и примат рим-

³⁴ Ајнхард (рођен 770. године у источном делу Франачке државе – преминуо 14. марта 840. године у месту Seligenstadt), ученик Алкуина, историчар и биограф Карла Великог. Његово најзначајније дело је *Vita Caroli Magni* („Einhard“ 2019).

ског епископа у односу на остале епископе. Папа износи да Она (Римска Црква) сваки сабор чува и утврђује својим непрекидним руководством; стога Болотов примећује да се ту папа поставља изнад сабора и да онај сабор који папа није потврдио нема правну снагу. За папу је јединство вере – јединство са Римском Црквом. *Libri Carolini*, иако напада VII Васељенски сабор, чији је потписник био и папа Адријан, јасно истиче учење о примату римског епископа. Приликом Сабора у Риму 800. године учесници Сабора су одбили да суде папи, зато што нису могли да суде апостолској катедри која је глава свих Божијих Цркава, будући да се свима суди од Ње и Њеног викара, јер по старом обичају римској катедри не може да се суди.

2. Карло је био веран син Цркве и поуздан савезник римског папе и Папске државе. Захваљујући његовој подршци основана је Папска држава, а Карло јој је поклонио велике поседе. Са његовом реформом црквеног уређења у Франачкој држави, епископи су потчињени власти митрополита и основано је неколико нових црквених провинција. Митрополити су постали зависни од папе, што се огледало у томе да су после писане Исповести вере коју су слали у Рим од папе добијали палијум, као знак папине врховне власти. Добри односи које су папа Адријан и Лав неговали са Карлом Великим нису их спречили да одлучно стану у одбрану православног учења, иако је Карло био заступник неправославног учења. Папа Адријан се доследно придржавао православног учења о иконама, иако су се франачки теолози (који су своје учење изнели у делу *Libri Carolini*) – а са њима и Карло – придржавали неправославног учења. Из обзира према папи, *Libri Carolini* није објављен на Франкфуртском сабору 794. године. Папа Лав није хтео да прихвати одлуке Сабора у Ахену (809. године), који је у Франачкој Цркви коначно увео филиокве, него је демонстративно дао се направе две сребрене таблице на којима је био исписан Символ вере без филиоквистичког додатка.

3. Однос папе Адријана и Карла могао би да се окарактерише као равноправан, док је однос Карла у односу на папу Лава био заповеднички. Истина, његовом помоћи папи је сачуван живот и папа је враћен на своју катедру. У писму које је упутио папи, Карло га позива да води частан живот и да живи у складу са канонима. Сазвавши Сабор у Риму 800. године и председавајући му, те учествујући у саборским дискусијама, Карло је преузео прерогативе римских царева из времена Васељенских сабора. Он је ту наметнуо свој ауторитет, одређујући ток и поступак Сабора, а слика која представља Карла као човека који је предан интересима Цркве занемарује чињеницу да је он безре-

зервно користио црквене институције ради утврђивања своје секуларне власти. Карло је на Божић исте године крунисан за цара и папа је пред њим начинио проскинезу. Од крунисања за цара Карло преузима и улогу политичког господара Папске државе, што се види у томе да Карлов лик долази на лице а папин на наличје новчића.

* * *

Библиографија:

- Болотов, В. В (1918): *Лекции по истории древней церкви IV. История церкви в период вселенских соборов. III. История богословской мысли*, Петроград: Третья Государственная Типография.
- Дворецкий, И. Х. (1976²): *Латинско-русский словарь*, Москва: Издательство „Русский язык“.
- Карташев, А. В. (2002) : *Вселенские соборы*, Клин: Фонд „Христианская жизнь“.
- Поповић, Р. (2014): *Васељенски сабори Петти, Шестти и Седми – одабрана докуменџа*, Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.
- Davis, R. (2007²): *The Lives of the Eight-Century Popes (Liber Pontificalis), Second Edition, Translated with an introduction and comentary by Raymond Davis*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Dvemmler, E. (ed.) (1895): *Epistolae Karolini aevi, tomus II*, Berolini: Societas aperiendis fontibvus rerum Germanicarum medii aevi.
- Ewig E. i dr., (2001): „Vijek Karla Velikog“ у Jedin H., i dr. (ur.) (2001), *Velika povijest Crkve III/1*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, стр. 60–115.
- Ewig, E., et all., (1953): „Die Karolingerzeit“ у Rassow, P., et all. (Hsgb.) (1953), *Deutsche Geschichte im Überblick*, Stuttgart, 67–101
- Fried, J. (2007): *Donation of Constantine and Constitutum Constantini: The Misinterpretation of a Fiction and Its Original Meaning*, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Mansi, J. D. (ed.) (1767): *Sacrororum conciliorum nova et amplissima collectio: tomus decimus secundus*, Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti.
- McKitterick, R. (1983): *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987*, London: Longman.
- McKitterick, R. (2008): *Charlemagne: the formation of European identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Noble T. F. X. et all (2006⁵): „The Papacy in the Eight and Ninth Centuries“, in Mc Kitterick, R., et all. (ed.) (2006⁵): *The New Cambridge Me-*

dieval History. Vol II: c. 700–c. 900, Cambridge: Cambridge University Press, стр. 563–587.

Noble, T. F. X. (1984): *The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825*, The Middle Ages Series: University of Pennsylvania Press.

Wallach, L. (1968): *Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian History and Literature*, London: Cornell University Press.

Wallach, L. (1977): *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, London: Cornell University Press.

Интернет извори:

„Alcuin“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/01276a.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

„Caroline Books (Libri Carolini)“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

„Charlemagne“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/03610c.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

Constitutum Constantini, The Latin Library, Int. Res: <http://www.thelatinlibrary.com/donation.html> (посећено 1. јуна 2019. године).

„Donation of Constantine“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/05118a.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

„Einhard“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/05366b.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

Einhardus: „Vita Caroli Magni“, The Latin Library, Int. Res: <http://www.thelatinlibrary.com/ein.html> (посећено 15. јуна 2019. године).

„Pallium“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/11427a.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

„Pepin the Short“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/11662b.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

„Pope Adrian“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/01155b.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

„Pope St. Leo III“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York:

- Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/09157b.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).
- „Pope St. Sylvester I (314–335)“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/14370a.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).
- „Pope Stephen (III) IV“ (2019), у *The Catholic Encyclopedia* (2019): New York: Robert Appleton Company, IntRes: <http://www.newadvent.org/cathen/14289a.htm> (посећено 15. јуна 2019. г.).

Примљено: 27. 6. 2019.
Исправљено: 18. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

THE RELATION BETWEEN POPE (ADRIAN I AND LEO III) AND CHARLES THE GREAT — PRIMATE ISSUE

Miloš Mišković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *This paper has a assignment to describe relation between Popes (Adrian I and Leo III) and Charles the Great. It will be explored the mutual dependence between Popes and Charles the Great and who had primacy in that relation. Charles was a faithful son of the Church and a reliable ally of the Roman Pope and the papal state. The relation between of Pope Adrian and Charles could be characterized as equal while Charle's relation with the Pope Leo was commanding. A picture that represents as a man who is devoted to the interests of the Church neglects the fact that he unselfishly used church institutions to establish his secular authority.*

Key words: *Pope Adrian I, Pope Leo III, Charles the Great, primacy.*

ПРВА БЕСЕДА НАЈСВЕТИЈЕГ ФОТИЈА АРХИЕПИСКОПА ЦАРИГРАДА ПОВОДОМ НАПАДА РУСА

Радомир В. Поповић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Рад се бави једном од осамнаест сачуваних беседа Светиоџе Фотија Цариградског. Беседу је овај свети Патријарх произнео око 860. године, а непосредни повод био је напад Руса на Константинопољ. Патријарх је савременик и очевидца овог догађаја и свега што се дешавало пре и после тога, тако да ова беседа, а има их две – трећа и четврта, може да буде сматрана и као значајан историјски извор који обавештава о поцима односа Руса са Византијом, а после и о хришћанизацији Руса, и јужних Словена. Превод беседе веома је значајан и због описа морала живота престојанице у 9. веку, јер Патријарх стиновнике престојанице укорава због раслабљености у вери, изобличава их због мнобројних грехова, али их истовремено и теши вером и нагом у помоћ Божију и Пресвете Богородице која је њихова заштитница и покровитељка. Дакле, сама беседа има неколико слојева и веома је важна као примарни богословско-историјски извор.

Кључне речи: Свети Фотије Цариградски, Руси, Константинопољ.

Цариградски патријарх Свети Фотије сигурно је једна од најзначајнијих личности друге половине IX века у историји хришћанске Цркве. На овом месту биће донета једна од његових 18 беседа, које су сачуване. Беседу је овај свети Патријарх произнео око 860. године,¹ поводом напада Руса на Константинопољ, престоницу Источно-

* radomir.popovic@live.com.

¹ Што се тиче године, односно датума када су руски кнезови Асхолд и Дир напа-

ромејског царства. О самој филолошкој и синтаксичкој карактеристици беседе на овом месту неће бити речи,² а са друге стране овај рад се неће бавити ни патролошким димензијама личности Светог Фотија.³ Дакле, ову беседу је Патријарх произнео поводом конкрет-ног догађаја, чији је он савременик и очевидац, тако да ова беседа, а има их две – трећа и четврта (Фотије Велики 2016: 167), може да буде сматрана и као значајан историјски извор који нас обавештава о почецима христјанизације Руса, али и јужних Словена уопште.⁴ Изненада угрожену престоницу и њене становнике Патријарх укорава због раслабљености у вери, изобличава их због многобројних грехова, али их истовремено и теши вером и надом у помоћ Божију и Пресвете Богородице која је заштитница и покровитељка њихова. При крају беседе он им каже:

„... дошло је време да прибегнемо Мајци Слова, јединој нашој нади и прибежишту. Њој завапимо побожно: спаси град твој, како сама знаш, Владичице! Њу ставимо за посредницу пред њеним Сином и Богом нашим, и њу учинимо сведоком и гаранцијом наших завета, како би она уносила наше молитве ... Њеним молитвама да се избавимо од садашњег гнева и будуће бесконачне осуде ...“

У молитвеној литији око града ношена је Риза Пресвете Богородице као највећа светиња и драгоценост првопрестолног града који је био у изненадној и великој опасности од „Скита и варвара“. Управо је у спомен на овај догађај установљен празник Полагање ризе Пресве-

ли Цариград познати руски летописац монах Нестор у свом делу *Повјесѣи временѣхъ* овај догађај смешта у 866. годину (видети: Преподобни Нестор 2003: 14), где се изричито каже: „Одоше Асхолд и Дир на Грке и дођоше тамо 14. године царевања Михаила цара ... уђоше, учинише многа убиства хришћана, и са двеста бродова Цариград опседнуше. Цар пак једва у град уђе, и са патријархом Фотијем сву ноћ молитву твораше у Цркви Свете Богородице у Влахерни, и божанску ризу Свете Богородице с песмама изнесоше, у мору јој скуте смочише. Тишина настаде и море укроћено беше, али тада бура уста са ветром и са валовима великим, ... и бродове безбрижних Руса разбаца и према обали их баци, и разби их тако да их је мало од такве беде могло побећи и кући се вратити“.

² О самој језичкој структури ове, и других сачуваних Фотијевих беседа, опширније види Leddusire 1983: 264–274, Λαοὺργας 1970: 243–255.

³ О Фотијевом животу види *Житије Светиој и равноапостољној Фотији Великој патријарха цариградској*, у Поповић 1973: 85–115, те Поповић 1983: 191–211; Agachi 2012: 269–278; Codeso – Dominquez 2013: 105–148; Јевтић 2018.

⁴ О односу Византинаца са Словенима види Dvornik 1970; Vlasto 1970; Breje 1976: 310; Obolensky 1994.

те Богородице (Поповић 1975, 23–27). Чудом Пресвете Богородице, не први пут, град и његови житељи спасени су од, како се у беседи више пута понавља, варвара и неверника. Али, ово је велики почетак християнизације Руса, док се Бугари помињу као већ крштен народ, што је добрим делом заслуга Светог Фотија.

Свети Фотије поново помиње Русе само неколико година касније, у својој познатој *Окружној посланици* из 867. године у којој говори о угрожености чистоте предањске хришћанске вере услед појаве неких догматско-литургијских новина на Западу (Поповић 2016: 178–188). Чистоту православне вере, каже Патријарх, треба чувати по сваку цену, између осталог и због новокрштеног народа Бугара, али додаје:

„... и не само тај народ замени претходну побожност истинском вером у Христа, али и један други народ који је од многих и много пута окарактерисан други што се тиче грубости и неправде; онај се народ зове Роси (Руси), који је и против Ромејске државе, када су овладали онима који су око њих, са претераном надутотошћу подигоше руке за бој. Сад и они заменише безбожну веру коју су раније имали за чисту и неупрљану хришћанску побожност, пријатељски себе стављајући као житеља и представника, уместо да нападају нас и да нас плене. И унутар њих толико много се распали жеља ревносне вере“ (Поповић 2016: 186).

Свети Фотије указује на прве контакте ратоборних руских племена са хришћанским Ромејским царством, док ће коначна християнизација Руса уследити један век касније, крајем X века у време Светог кнеза Владимира. У сваком случају, Свети Фотије, без сумње слови као велики мисионар Словена, односно Срба, Бугара, Руса. У Служби овог Светитеља то се посебно и истиче. У стихири на Хвали-те, између осталог, каже се: „Апостолима си прибројан као равноапостол, јер си као Божанствени проповедник сва словенска племена Христу привео, породивши их крштењем светим; њих у православљу сачувај“ (Типалдос 2005: 47). Исто се констатује и у Синаксару за овај празник: „... као други Павле, сав храбри народ Бугарски са царем њиховим у непорочну веру Христову тајно уведе и породи бањом Божанственога крштења“ (Типалдос 2005: 45). Свети Фотије је „огњенонадахнути беседник и учитељ васељене“ (Типалдос 2005: 32).

Φωτίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίνου πόλεως, Ομιλία πρώτη Εἰς τὴν ἔφοδον τῶν Ῥώς

Ι. | α'. Τί τοῦτο; τίς ἡ χαλεπὴ αὕτη καὶ βαρεῖα πληγὴ καὶ ὀργή; πόθεν ἡμῖν ὁ υπερβόρειος οὗτος καὶ φοβερός ἐπέσκηψε κεραυνός; ποῖα νέφη παθῶν πυκνωθέντα; τινῶν δὲ κριμάτων σφοδραὶ παρατρίψεις τὴν ἀνυπόστατον ταύτην καθ' ἡμῶν ἐξεπυρήνισαν ἀστραπὴν; πόθεν ἡ βαρβαρική αὕτη καὶ πυκνὴ καὶ ἀθρόα κατερράγη θάλασσα; οὐ καλάμην σίτου κείρουσα καὶ τὸν στάχυν συμπατάσσο-
υσα, οὐδὲ κληματίδας ἀμπέλου μαστίζουσα καὶ τὸν καρπὸν ἄωρον τεμαχίζουσα, οὐδὲ φυτῶν τὰ στελέχη τύπτουσα καὶ τοὺς κλάδους διασχίζουσα (ὁ πολλοῖς πολλάκις μέτρον ἐπλήρωσεν ἐσχάτης κακώσεως), ἀλλ' ἀνθρώπων αὐτῶν οἰκτρῶς τὰ σώματα συναλῆθουσα καὶ τὸ γένος ἅπαν πικρῶς ὀλοθρεύουσα. (2) Πόθεν ἢ πῶς τῶν τηλικούτων καὶ τοσούτων κακῶν ὁ τρυγίας, ὅτι μὴ μείζον εἰπεῖν, ἐξεχύθη ἐφ' ἡμᾶς; ἄρ' οὐ διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ταῦτα πάντα ἦλθεν ἐφ' ἡμᾶς; οὐκ ἔλεγχος ταῦτα καὶ ἀνάγραφτος θρίαμβος τῶν ἡμετέρων παραπτωμάτων; οὐχὶ δὲ καὶ τεκμηριοῖ τὸ τῶν παρόντων φοβερὸν τὰ τῶν μελλόντων φρικτὰ καὶ ἀδέκαστα δικαιωτήρια; (3) Οὐκ ἐλπίς ἀπάντων ἡμῶν, μᾶλλον δὲ κοινὴ προκειμένη ὄψις, ἵνα μὴδὲ τῆς συμφορᾶς τοῖς ἔπειτα πυρφόρος ἐκφύγη, μηκέτι μηδένα εἰς τὸ περιεῖναι ἐγκαταλειφθῆναι. ὄντως «ἐλασσονοῦσι φυλὰς ἀμαρτίαι» (Προν. 14, 34) καὶ * ὡς ῥομφαία δίστομος πᾶσι τοῖς χρωμένοις αὐτῇ. (4) Ἐρρύσθημεν κακῶν οἷς πολλάκις συνεσχέθημεν. δέον εὐχαριστεῖν, οὐκ εὐγνωμονήσαμεν. ἐσώθημεν, ἡμελήσαμεν. ἐφρουρήθημεν, κατεφρονήσαμεν. ἐφ' οἷς δέος ἦν τιμωρίαν ὑποσχεῖν. Ὡ γνῶμης ὠμῆς καὶ ἀδιακρίτου καὶ τί γὰρ οὐχὶ τῶν δυσχερῶν καὶ δεινῶν πάσχειν ἀξίας. Τοὺς μικρά τινα καὶ τῶν εὐτελεστάτων ὀφείλοντας ἀποτόμως εἰσεπραξάμεθα, ἐτιμωρησάμεθα. οὐκ ἐμνήσθημεν τῆς εὐχαριστίας, παρελθούσης τῆς εὐεργεσίας, οὐδ' ὅτι συγγνώμης ἐτύχομεν, τοὺς πλησίον ὤκτειρήσαμεν. ἀλλ' ἐν ᾧ τῶν ἐπικρεμασθέντων φόβων καὶ κινδύνων ἀπηλλάγημεν, ἀγριώτεροι τοῦτοις κατέστημεν, μήτε τὸ πλῆθος καὶ μέγεθος τῶν οἰκείων ὀφλημάτων καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις τοῦ σωτήρος συγχώρησιν λογισάμενοι, μήτε τὴν τῶν ὁμοδούλων ὀφειλὴν βραχυτάτην οὖσαν καὶ μὴδὲ ἐν στάθμῃ λόγου ζυγουστατουμένην πρὸς τὰς ἡμετέρας αἰδε-
σάμενοι. (5) Πολλῶν δὲ καὶ μεγάλων φιλανθρώπως ἐλευθερωθέντες, ὀλίγων ἄλλους καὶ ἀφιλανθρώπως ἐδουλώσαμεν. εὐφράνθημεν, ἐλυπήσαμεν. ἐδοξάσθημεν, ἡτιμώσαμεν. ἰσχύσαμεν, εὐθηνήσαμεν, ἐξυβρίσαμεν, ἀφρονήσαμεθα. ἐλιπάνθημεν, ἐπαχύνθημεν, ἐπλατύνθημεν καὶ εἰ μὴ τὸν θεὸν ὡς ὁ πάλαι Ἰακώβ ἐγκατελίπομεν, ἀλλ' ὡς ὁ ἡγαπημένος πλησθέντες ἀπελακτίσαμεν καὶ «ὡς

Превод прве беседе

Архиепископа цариградског Фотија поводом напада Руса⁵

1. Шта је то? Зашто удар и тако тежак и поражавајући гнев? Одакле је на нас наишла ова северна и страшна грозота? Каква густина облака страсти и какви моћни удари судбине су разгорели против нас ову неподношљиву муњу? Одакле је навалило ово варварско, упорно и грозно море, које, не стабљике пшенице, жање и класове гази, не чоко-те винограда уништава и не зреле плодове кида, не младице растиња ломи и гране дроби, – што је за многе често представљало највећу казну, – већ тела самих људи жалосно уништавајући и сав род наш тужно уништавајући? Откуда или како се на нас излила до дна, ако не и више, чаша таквих невоља? Није ли за грехе наше све то дошло на нас? Није ли то изобличење и велико сведочанство наших сагрешења? Није ли то наговештај страшне казне сада ужасног и неумољивог суда у будућности? Треба ли да очекујемо, или боље, очигледно је за све уопште, да када се појави огањ будуће казне, нико неће остати некажњен? Заиста, *ἵρеси униστῶσιν τὸν λαόν* (Прич. 14, 34), и они, као наоштрени мач, за све који им се предају. Избављали смо се од беда у које смо често западали. Требало је заблагодарити, али, нисмо били захвални; спасавали смо се, али остали смо безбрижни; добили смо заштиту, али, показали смо немарност, и зато је уследило да претрпимо кажњавање. О, жестока и неразумна нарави, и каква недостојна страдања и беде претрпети! Оне који су нам нешто мало дужни и безначајно, ми смо их жестоко мучили, кажњавали; нисмо се сећали благодарности када мине доброчинство, и зато што смо сами добијали опроштај, нисмо се смиловали на ближње, већ, ослобађајући се од ужаса и опасности које су нас угрожавале, постајали смо још више гневни; нисмо мислили о мноштву и величини сопствених грехова и њиховог опроштаја од Спаситеља, и нисмо обраћали пажњу на маловажност и безначајност у поређењу са нашим гресима с нама равним слугама, већ смо примивши за себе чо-

⁵ Превод *Прве беседе најсветијег Фотија архиепископа Цариграда поводом напада Руса* је учињен према издању *Прологов и беседе Светиот Фотија* које је приредио Σ. Αρισταρχης (Αρισταρχης 1900, 5–27).

δάμαλις παροιστρῶσα» (Hos. 14, 16) τῶν τοῦ κυρίου προσταγμάτων παροιστρήσαμεν καὶ τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ κατολιγωρήσαμεν. (6) Διὰ τοῦτο «φωνὴ πολέμου κατολιγωρήσαμεν. Διὰ τοῦτο «φωνὴ πολέμου καὶ συντριβὴ πολέμου ἐν τῇ γῇ» ἡμῶν (Jerem. 27, 22). Διὰ τοῦτο «ἤνοιξε κύριος τὸν θησαυρὸν αὐτοῦ καὶ ἐξήνεγκε τὰ σκεύη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ» (Jerem. 27, 25). Διὰ τοῦτο «λαὸς ἐξεῖρψεν ἀπὸ βορρᾶ», ὡς εἰς ἄλλην ἐπελαύνων Ἱερουσαλήμ, καὶ «ἔθνη ἐξηγέρθη ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, τόξον καὶ ζιβύνην κρατοῦντες. Ἰταμός ἐστι καὶ οὐκ ἐλεεῖ• φωνὴ αὐτοῦ ὡς θάλασσα κυμαίνουσα• ἠκούσαμεν τὴν ἀκοὴν αὐτῶν» (Id. 6, 22–24), μᾶλλον δὲ ἀθρόαν εἶδομεν τὴν ὄψιν αὐτῶν, καὶ «παρελύθησαν αἱ χεῖρες ἡμῶν• θλίψις κατέσχεν ἡμᾶς καὶ ὠδίνες ὡς τικτούσας• μὴ ἐκπορεύεσθε εἰς ἀγρὸν καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς μὴ βαδίσετε ὅτι ῥομφαία παροικεῖ κυκλόθεν» (Id. 6, 25). «Τί μαρτυρήσω σοι, ἢ τί ὁμοιώσω σοι,» Ἱερεμίας σὺν ἐμοὶ κεκράξεται σήμερον, πόλις βασιλῆς; «Τίς σώσει σε καὶ παρακαλέσει σε, ὅτι ἐμεγαλύνθη ποτήριον συντριβῆς σου; Τίς ἰάσεται σε;» (Thren. 2, 13) Νῦν κλαίετε• μικροῦ κάμει τὸ πάθος ἐβύθισε καὶ τοῦ λέγειν ἀνέκοψεν. Ἀλλὰ τί βοᾶτε πρὸς με; τί δὲ ὀδύρεσθε; ἀκούσατέ μου• στήσατε μικρὸν τὸν κλαυθμὸν, καὶ δότε τοῖς λόγοις πάροδο. (7) Δακρῶν μὲν γὰρ καγὼ σὺν ὑμῖν• ἀλλ' οὔτε τὴν ἐν χρόνῳ ἀναρριπισθεῖσαν φλόγα μικραὶ ῥανίδες σβεννύουσι, τί γὰρ δεῖ λέγειν; ὡς πλέον ἀνάπτουσιν, οὔτε τὸν ἐκκαυθέντα ὑπὸ τῶν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων θυμὸν τοῦ θεοῦ πρόσκαιρον δάκρυον ἰσχύει ἐξιλεώσασθαι. Δακρῶν καγὼ σὺν ὑμῖν, ἀλλὰ πολλῶν τλαιπωρουμένων παρῆδομεν δάκρυα• παρατρέχω γὰρ ὡς καὶ ἐκινήσαμεν• δακρῶν καγὼ σὺν ὑμῖν, εἴπερ ἐστὶ δακρῶν καιρὸς ὁ παρῶν καιρὸς, ἀλλὰ μὴ πολλῶ μείζων τῆς τῶν δακρῶν φορᾶς ἢ καταλαβοῦσα συμφορὰ• εἰσὶ γὰρ, εἰσὶν ὄντως μείζους δακρῶν πολλαὶ συμφοραὶ, ἐν αἷς τῶν ἔνδον ὑπὸ τοῦ στηριχθέντος διαφυλαχθέντων * ἢ καὶ σφόδρα γε συσταλόντων τε καὶ συμμεμυκόντων, οὐδὲ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων προχομένη πολλὰκις καταλείπεται νοτίς. (8) Οὐχ ὁρῶ δὲ νῦν οὐδὲ τῶν δακρύνοντων τὸ κέρδος• ὅτε γὰρ πρὸ τῶν ἡμετέρων ὀμμάτων τὰ τῶν ἐχθρῶν ξίφη τοῖς τῶν ὁμοφύλων βαπτίζεται αἵμασιν, ἡμεῖς δὲ τοῦτο καθορῶντες ἐπικουρεῖν δέον τοῦτο μὲν ἀπορίᾳ τοῦ πράττειν οὐκ ἀναδεχόμεθα, εἰς δάκρυα δὲ καταφερόμεθα, ποταπὴ τοῖς ἀτυχοῦσι παράκλησις ἐπιγίνεται, μείζους ἂν ποταμούς τὰ ἀπὸ τῶν διαιρεθέντων σωμάτων ἐκίνησεν αἵματα ἢ τὰ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων βλεφάρων ἀναδιδόμενα δάκρυα. Ἀλλ' ὅτε ταῖς ἐκεῖθεν καταφερομέναις τῶν λυθρῶν ῥοαῖς ὁ τῶν πλημμελημάτων οὐκ ἀποσμήχεται μολυσμὸς, ἢπου γε τὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖθρα τοῦτον ἐκπλῦναι δυνηθήσεται; (9) Οὐ νῦν ἔδει κλαίειν, ἀγαπητοί, ἀλλὰ τὴν ἀμαρτίαν μισεῖν ἀπ' ἀρχῆς• οὐ νῦν πενθεῖν, ἀλλὰ τὰς δι' ὧν ἡμῖν τὸ πένθος ἐξέφυ πάλαι φεύγειν ἡδονάς. Ἴσον γὰρ ἐστιδεσπότης καταδουλωθέντα πικροῖς τὴν ἀπὸ τῶν μαστίγων βάσανον μὴ βούλεσθαι καρτερεῖν καὶ πράξεσιν ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότας ποκηραῖς τὰς ἀπὸ τῆς δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ ἐπαφιεμένας ἡμῖν παραιτεῖσθαι ποινάς. (10) Οὐ νῦν ἐχρῆν ὀλοφύρεσθαι, ἀλλὰ διὰ βίου σωφρονεῖν• οὐ νῦν τὸν πλοῦτον σκορπίζειν, ὅτε μὴδ' αὐτὸς οἶδας εἰ τούτου κύριος ἔτι καταστήσῃ, ἀλλὰ πάλαι τῶν ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι, ὅτε ἢ

векољубиво опроштај многог и великог, друге смо за мало нечовечно бацали у ропство. Сами смо се радовали несрећи других; прослављали смо се – бесчастили; снажили се и радовали – вређали, безумствовали, утовили се, одебљали, угојили се, и ако нису као некада Јаков, оставили Бога, већ су као возљубљени Израил, наситивши се, одбацили Га (Пнз. 32, 15; Ос. 4, 16) и као тврдоглава јуница били упорни против заповести Господњих и презирали су Његове заповести. Отуда шум напада и погибао рата на нашој земљи; зато је Господ *отворио ризницу своју и узео из ње сасуде њева Своја* (Јер. 50, 25). Зато је дошао народ са северне стране устремљујући се као на други Јерусалим, и подигла су се племена са краја земље држећи лук и копље. Они су жестоки и немилосрдни, глас њихов шуми као море. Чули смо вест о њима, или боље, видели смо њихов грозни изглед, и руке су наше клонуле, обузела је туга и муке, као жену на порођају. Не идите у поље и не излазите на путеве, јер је мач са свих страна (Јер. 50, 22–25). Шта ћу посведочити, или с чим ћу те упоредити, – завапићу данас са Јеремијом, – царски граде? Ко ће те спасити и утешити? Јер, велика је чаша твога урушавања; ко ће те исцелити? (Плач. 2, 13). Ви сад плачете; и то ме је горе ожалостило и није прекинуло моје речи. Али, зашто вапијете ка мени? Зашто ридате? Послушајте ме, зауставите мало ридање и омогућите приступ мојим речима. И ја плачем заједно са вама, али мале капи неће угасити пламен који се дуго разгоревао, – шта ја говорим? Напротив, још више га распаљују! И случајна суза не може умиловити гнев Божји распаљен нашим гресима. Ја плачем заједно са вама, ако је сада време плакања и наступајућа невоља је изнад проливања суза; јесте, заиста је изнад суза много бешчашћа у време којих у страдајућег унутрашњост се кочи, или се силно стешњава и сажима, тако да често влага која тече из очију, зауставља се. Не видим сада ни корист од суза, јер када пред нашим очима мачеви непријатеља потапају крвљу једноплеменике, а ми, видећи то, уместо да помогнемо, не радимо, не знајући шта да радимо, и проливамо сузе, како је од тога утеха несрећна? Ако би се велике реке створиле од потока крви од убијених тела или од суза пролитих из наших очију, али ако потоци крвоносне влаге који отуда теку не би опрали прљавштину сагрешења, то како је могу омити сузе из очију? Не треба сад плакати, возљубљени, већ омрзнути грех од почетка; не сада – сагоревати, већ избегавати она задовољства која су нам допринела невољи. Као слуге које су строгим господарима, не хотећи да претрпе мучење од бичевања, подобно томе, и ми предајући се порочним делима, не хотећи трпети казне послате на нас правосуђем Божјим. Не треба сада ридати, већ бити разуман за живот; не сада раздавати богатство, када и сам не знаш да ли

παροῦσα θραῦσις οὕτω ἐστήρικτο καθ' ἡμῶν• οὐ τὸν νῦν ἔλεον ἐμπορεῦσθαι, ὅτε ἡ τοῦ βίου πανήγυρις ἐς ἐλπίδι κείται τοῖς ἐνεστηκόσι λυθῆναι κακοῖς, ἀλλ' ἐν ᾧ νῦν παννυχίζειν καὶ λιταῖς προστρέχειν καὶ στήθη τύπτειν καὶ βαθὺ στενάζειν καὶ χεῖρας ἐπαίρειν καὶ γόνατα κάμπτειν καὶ γοερά δακρύειν καὶ στυγνὸν προσβλέπειν, ὅτε τοῦ θανάτου τὰ κέντρα ἠκονημένα ἦκει καθ' ἡμῶν. Πάλαι ταῦτα προσῆκε ποιεῖν, πάλαι σχολάζειν τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις, πάλαι μετανοεῖν ἐπὶ τοῖς κακοῖς• ἐν ᾧ γὰρ ταῦτα πράττομεν νυνὶ παρὰ γε δικαίῳ μάλιστα κριτῇ καὶ μὴ παραπολὺ τὴν γνώμην πρὸς τὴν συγγνώμην ἐπιρρεπῶς ἔχοντι, οὐκ εἰς ἔλεον, οἶμαι, κινουμένον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ὑπηρεγμένων ἡμῖν ἀμαρτημάτων κατήγοροι καθιστάμεθα πικροί. (11) Οἱ γὰρ οὐτ' ἀτενὲς σωφρόνως καὶ θεοφιλῶς ἐπιστάμενά τε καὶ κατισχύοντες ἐμβιοῦν, εἴτα πρὶν ἢ τῶν κακῶν ἐπιδήμιος ἡ φορὰ, μηδὲν εἰς ἀρετῆς καὶ σωτηρίας λόγον πραξάμενοι, ἀλλ' ἀμελῶς οὕτω καὶ ῥαθύμως τὰς ἐαυτῶν ψυχὰς τοῖς πάθεσι κηλιδώσαντες, πῶς οὐκ πενθῶν οὐ πρότερον ἐξίστασο γελῶτων μὲν ἀκρατῶν, ἀσμάτων δὲ πορνικῶν καὶ ἀθυρμάτων θυμελικῶν; (12) Τί δὲ σκυθρωπάζων νυνὶ τὰς ὀφρὺς συνῆγες καὶ τὰς παρεῖας ἐξῆρες, τὸ πρόσωπον τυραννίδος δεικνύων μεστόν; Τί δ' ἔλεων τοὺς ἡδικομένους καὶ συμπαθεῖν σεμνυνόμενος λοιμὸς αὐτὸς τοῖς παρατυχοῦσιν ἐνέπιπτες ἀπροσδοκῆτως; καὶ, λόγῳ ἐνὶ, τί νῦν πᾶσι καὶ πάντα χρηστός ὢν οὐδενὶ παρῆχες πρότερον μέτριον σαυτὸν, ἀλλὰ χειρῶν μὲν ἄρχων ἀδίκων ἐμεγαλοφρόνεις, ἀμύνασθαι δὲ τὸν ὑπονοηθέντα εἰ μὴ διεπράξω, οὐδὲ βιωτόν σοι τὸν βίον ἐνόμιζες; (13) Καὶ πένης μὲν πρὸ πυλῶν λιμώτων διέρριπτο βδέλυγμα, οἱ δὲ πρὸς γέλωτα εὐδοκιμοῦντες τῆς σῆς ἐμπιπλάμενοι τραπέξης καὶ περιουσίας οὐδὲν ἤττον ἐνετρύφων καὶ τῆς εὐηθείας, καὶ φίλων μὲν στοργὴν μικροῦ παρέβλεπες λήμματος, συγγενείας δὲ φύσιν διέπτυνες καὶ δεσμοὺς βοηθείας ἐρρήγγυνες, ἐρινύωδης τις ὥσπερ εἶναι φιλονεικῶν καὶ μισάνθρωπος ἄνθρωπος, πολλοῦ γε δὴ δέο καταλέγειν κλοπὰς τε καὶ ἀρπαγὰς πορνείας τε καὶ μοιχείας καὶ τὰς ἄλλας ἀρρητοποιίας, τὰ μεγάλα καὶ πολυαρκὴ ταυτησί τῆς ἐκπυρσευθείσης ἡμῖν καὶ περιχυθείσης φλογὸς ὑπεκκαύματα. (14) Οἶδα ὅτι ταῦτα νυνὶ καὶ ὑμεῖς ἀναλογιζόμενοι πενθεῖτε καὶ σκυθρωπάζετε• ἀλλ' ὅζους μὲν ὁ καιρὸς, ἀδέκαστος δὲ ὁ κριτῆς, ἡ δ' ἀπειλὴ φοβερά, τὸ δὲ πλῆθος τῶν ἡμαρτημένων πολὺ, καὶ οὐκ ἐξαρκούσα ἡ μετάνοια. Ἐγὼ πολλάκις ὑμῶν τοῖς ὡσὶ τοὺς παραινετικούς κατέσπειρα λόγους, τοὺς ἀπειλητικούς, ἀλλ' ὥς ἔοικεν, εἰς ἀκάνθας ἐξέφυσα• ἐδυσώπησα, ἐπέπληξα• πολλάκις ὑμῖν τὴν τῶν Σοδομιτῶν ὑπέδειξα τέφραν καὶ τὸν πρὸ ταύτης κατακλυσμὸν, ἡνίκα τοῖς ὕδασι ἐπικαταρρύτου γεγνημένης τῆς γῆς ὁ τοῦ ἀνθρωπείου γένους συνετελεσθῇ παγκόσμιος ὀλεθρὸς. (15) Πολλάκις τὸν Ἰσραηλίτην παρέστησα λαὸν τὸν περιούσιον, τὸν ἡγαπημένον, τὸ βασίλειον ἱεράτευμα, διὰ γογγυσμὸν, δι' ἀντιλογία, δι' ἀχαιρστίαν, διὰ παραπλήσιον πλημμέλημα μαστιζόμενον, ταπεινούμενον ὑπὸ τῶν ἡττωμένων ἐχθρῶν καὶ καθ' ὃν αὐτὸς ἐτροπαιοφόρει ἐλασσούμενον, πίπτοντα, διολλύμενον. Πολλάκις ὑμῖν ὑπετιθέμην• φυλάξασθε, διορθώθητε, ἐπιστράφητε, μὴ ἀναμείνητε στιλβωθῆναι τὴν ῥομφαίαν• τὸ τόξον

ћеш му бити господар, већ си раније требао да се уздржаваш од туђег — док нас садашња казна није сустигла; не сада показивати милост када се животна срећа прекраћује од наступајуће беде, већ не чинити неправду онда када је могућност тога била у нашој власти; не сада ићи на свеноћне службе и литије, ударати се у груди и дубоко уздисати, подизати руке, приклањати колена, жалосно плакати, и тужно гледати када су на нас уперене наоштрене жаоке смрти, већ је то требало чинити раније, упражњавати добра дела, пре него се раскајемо у злим делима. Самим тим што ми сада чинимо пред судом најправеднијег Судије и не одвише склоног праштању, мислим, ми се не приклањамо Божијој милости, већ се сами градимо као строги изобличитељи својих грехова; јер они који сад знају и могу да живе благоразумно и богоугодно, док још није наступила беда и не би учинили ништа за добродетел и спасење, већ немарно и лењо оскврнили своје душе страстима, не осуђују ли такви сами себе? Зашто ти, сада плачући ниси се раније уздржавао од претераног смеха, блудних песама и приређених забава? Зашто сада, обореним погледом, раније си подизао обрве и надимао образе, показујући изглед својствен тиранину? Зашто, сажаљевајући невољне и показујући се састрадалан, а раније си неочекивано као чума — болест, нападао оне које си сусретао? Једном речју, зашто сада добар у свему и за све, раније никоме ниси указивао себе снисходљивим? Сам си од свих чинећи неправду, величао си се, а када ниси успео да се осветиш ономе ко те је презира у томе, сматрао си свој живот не живот; бедниче, с презрењем си одгонио гладне од твојих врата, а подсмејаче и хранио за твојом трпезом и богатством и они су се не мање користили твојом наклоношћу; на угошћење пријатеља ниси жалио издатке, а природне сроднике си презирао и кидао си везе помоћи престављајући се као неки необуздани нечовечни човек; требало би ми много да набројим крађе и расипништва, блуд и прељубе, и друга непристојна дела — те велике и многобројне ствари за разгорели и обухватајући нас пламен. Знам, што и ви сами знате, износећи ово, ви плачете и тугујете, али време не чека, неумољиви Судија, ужасна опасност, велико мноштво грехова и неделотворно покајање. Често сам вам убацивао у уши речи савета и претњи, чини се, оне су падале у трње; упозоравао сам, укоравао, често сам указивао на пепео Содома, раније бивши потоп, када од поплаве која је покрила целу земљу, догодило се светско страдање човечијег рода; често сам вам представљао Израилски народ, изабрани, љубљени, који је био царско свештенство, али због роптања, противљења, за неблагодарност, и за сличне преступе је кажњен, умирен победом њихових непријатеља, и унижен од њих, над њим је ликовao падајући, гинући; често сам вам указивао: пазите

ἐντείνεται• μὴ τὴν μακροθυμίαν ἀφορμὴν καταφρονήσεως λάβητε, μὴ κατὰ τῆς χρηστότητος πονηρεύσθε• ἀλλὰ πῶς ὑμῶν τὰς καρδίας ἡδη φλεγμαινούσας ἐπιξέσω; (16) Ἡ κρεῖττον νῦν ἀλγυνομένους ἐπιπλήξαι ἢ ἐκεῖθεν ἀνεπιτιμήτους δίκας ὑφέξοντας παραπέμψαι, καὶ τὴν παροῦσαν συμφορὰν τοῦ πρὸς ὑμᾶς ἐλέγχου συνεργὸν προσλαβεῖν ἢ διευλαβηθέντα τὸ πάθος ἀνεξέλεγκτον καταλιπεῖν τὸ ἀπειθήσαν καὶ ἡμαρτηκός. Τί οὖν; ἐνουθετήσαμεν, ἠπειλήσαμεν, θεὸν λέγοντες• ὁ θεὸς ἡμῶν ζηλωτὴς, μακρόθυμος, ἀλλ' ἐὰν ὀργισθῇ, τίς ὑποστήσεται;

II. | β'. (17) Ταῦτα ἔλεγον, ἀλλ' ὥς ἔοικεν, εἰς πῦρ ἔξαινον• τοῦτο γάρ μοι τὸ νῦν εἶναι, ὥς εἶθε μὴ ὠφελεν, παροιμιάσασθαι καίριον• οὐ γὰρ ἐπεστράφητε, οὐδὲ μετενοήσατε, ἀλλ' ἐβαρύνετε τὰ ὦτα τοῦ μὴ εἰσακούειν λόγον κυρίου. (18) Διὰ τοῦτο ἐξεχύθη ἐφ' ἡμᾶς ὁ θυμὸς αὐτοῦ καὶ ἐγρηγόρησεν ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξεν ἐφ' ἡμᾶς. «Οἷμοι ὅτι ἐμακρύνθη ἡ παροιμία μου», καὶ μὴ μακρᾶς οὔσης μετὰ τοῦ ψαλμωδοῦ βοήσομαι Δαυὶδ (Ps. 119, 5), ἐμακρύνθη• ὅτι οὐκ εἰσηκούσθην παρακαλῶν, ὅτι νέφος βαρβάρων ὁρῶ τοῖς πταίσμασι καταξηρανθεῖσαν τὴν πόλιν ἡμῶν τοῖς αἵμασιν ἐπικλύζοντας. (19) Οἷμοι ὅτι ἐπὶ τούτοις ἐφυλαττόμην τοῖς κακοῖς ἐγὼ, ὅτι «ἐγενήθημεν ὄνειδος τοῖς γείτοσιν ἡμῶν, μυκτηρισμὸς καὶ χλευασμὸς τοῖς κύκλῳ ἡμῶν» (Ps. 78, 4), ὅτι βαρβάρων ἄπιστος δρόμος οὐκ ἔδωκε τῇ φήμῃ καιρὸν ἀγγελίας, ὥς ἂν τις ἀσφάλεια περινοηθῇ, ἀλλὰ σύνδρομον ἔσχεν ἡ θέα τὴν ἀκοὴν καὶ τὸ πεπονθέναι, χώραις πόσαις ἐθναρχίαις τε καὶ ποταμοῖς ναυσιπόροις καὶ ἀλιμένοις πελάγεσι τῶν ἐπελασάντων διειργόμενων. (20) Οἷμοι ὅτι ἔθνος ὦμόν καὶ ἀνήμερον ἐπ' ἀδείας ὁρῶ τῆς πόλεως περιχεόμενον καὶ τὰ πρὸ τῆς πόλεως ληιζόμενον, πάντα φθεῖρον, πάντα λυμαινόμενον, ἀγροὺς, οἰκίας, βοσκήματα, ὑποζύγια, γύναια, παιδάρια, πρεσβύτας, νεανίας, διὰ πάντων τὸ ξίφος ὠθούμενον, οὐδενὸς λαμβάνον οἶκτον, οὐδενὸς φειδόμενον. Παγγενὴς ἡ καταφθορά, ὥς ἀκρις ἐν λήϊῳ, καὶ ὥς ἐρυσίβη ἐν ἀμπελῶνι, μᾶλλον δὲ ὥς πρηστήρ ἢ τυφὼν ἢ χειμάρρους ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι εἶπω εἰς τὴν χώραν ἡμῶν εἰσπεσὼν αὐταῖς γενεαῖς τοὺς κατοικοῦντας ἀνάλωσε. (21) Μακαρίζω τοὺς τῆς παλαμναίας καὶ βαρβάρου χειρὸς ἔργον γεγονότας, ὅτι τεθνηκότες θάσσον διέφυγον τὴν συναίσθησιν τῶν κατασχόντων ἡμᾶς ἀνελπίστων συμφορῶν. Εἰ δὲ αἴσθησις ἦν αὐτοῖς τούτοις ἀποικοιμένοις, ἐθρήνησαν ἂν κἀκεῖνοι σὺν ἐμοὶ τοὺς ἔτι περιόντας, ὧν τε διὰ παντὸς πάσχουσι καὶ οἷων ἀλγεινῶν ἀναπλησθέντες οὐκ ἀπαλλάσσονται, καὶ ἐν ᾧ ζητοῦντες τὸν θάνατον αὐχὺ εὐρίσκουσι. (22) Πολλῶ γὰρ αἰρετώτερον ἅπαξ θανεῖν τοῦ διὰ παντὸς ἐλπίζειν θανεῖν καὶ τοῖς τῶν πλησίων πάθεσι συνεχῶς ἀλγεῖν καὶ σπαρασσεσθαι τὴν ψυχὴν.

III. | γ'. Ποῦ νῦν βασιλεὺς ὁ φιλόχριστος; ποῦ τὰ στρατόπεδα; ποῦ τὰ ὅπλα, τὰ μηχανήματα, αἱ στρατηγικαὶ βουλαὶ τε καὶ παρασκευαί; οὐ βαρβάρων ἄλλων

се, поправите се, обратите се, не препуштајте се *наошћреном мачу, зашеїнуџом луку* (Пс. 7, 13); не претварајте Божије дуготрпљење у повод за лењост, не злоупотребљавајте Његову доброту. Како ме пробадају срца ваша, већ распаљена? Да ли вас укоравати сада када светлите, или без укоравања предати вас тамошњем кажњавању, или из уважавања према страдањима, оставити вас непокорне и грешне без укора? А шта? Ми смо саветовали, претили, говорећи Богу: *Бої наш ревниџељ, дуїошриџељив, али када се разїневи, ко ће ошїаши?* (Нм. 1, 2–3).

2. Све сам ово ја говорио, али, чини се, прогутао је огањ; такву изреку благовремено – ако би било потребно! Да кажем сада; јер ви се нисте обратили, ни покајали, већ су *ошврднуле ваше уши*, по речи Господњој (Зах. 7, 11). Зато се на вас излио Његов гнев, и Он је устао на грехе наше, и окренуо је лице Своје од нас (Језд. 15, 7). Тешко мени што се живот мој у туђини продужио (Пс. 119, 5), и будући да није дуг, али кажем са псалмопевцем Давидом, одвећ се продужио, од тога да моје опомене нису биле услышене, што ја видим, како град варвара заплускује крвљу усахли од грехова наш град. Тешко мени што сам доживео ове невоље, да смо ми постали подсмех нашим суседима, поруга и посрамљење онима који нас окружују (Пс. 78, 4), што неочекивана најезда варвара није дала времена да се о њој обавестимо, како би било разматрано нешто за безбедност, али у једно и исто време ми смо видели и чули и пострадали, будући да су нападачи били удаљени од нас преко толиких земаља народа, рекама и неприступачним мори-ма. Тешко мени, шта видим, како народ суров и опасан окружује град и пустоши приградска насеља, све истребљује, све убија, њиве, куће, пашњаке, стада, жене, децу, старце, младиће, све убија мачем, никога не жали, ништа не штеди, свеопшта погибао! Као скакавац на жетву и као буђ на виноград, или боље, као жега или тифус или поплава или, не знам како назвати, напао је на нашу земљу и истребио читава поколења становника. Славим оне који су постали жртве убиствене и варварске руке, зато који су умрли пре, они су се избавили од осећања невоља које су нас неочекивано снашле; а ако би и сами они који су отишли имали осећање, и они би заједно са мношћем оплакивали оне који су остали живи, како ови страдају све време, како су испуњени мукама и не избављају се од њих, како желе смрт и не налазе је. Јер, много је лакше једном умрети него ли стално ишчекивати смрт и непрестано трпети страдања ближњих и страдати душом.

3. Где је сада христољубиви цар? Где је војска? Где оружје, машине, војни савети и залихе? Нису ли други варвари најездом удаљили и

ἔφοδος ἐφ' ἑαυτὴν ταῦτα πάντα μετέστησέ τε καὶ μεθειλκύσατο; (23) Καὶ βασιλεῦ, μὲν ὑπερορίους πόνους καὶ μακροὺς ἀνατλά, συναπήρέ τε καὶ συνταλαιπωρεῖ τὸ στρατιωτικόν• ἡμᾶς δὲ ὁ κατ' ὀφθαλμοὺς ὄλεθρος καὶ φόνος δαπανᾷ, τοῖς μὲν ἐπελθὼν, τοῖς δ' ἤδη ἐπερχόμενος. Τὸ δὲ Σκυθικὸν τοῦτο καὶ ὠμὸν ἔθνος καὶ βάρβαρον ἐξ αὐτῶν τῆς πόλεως ἐξεργύσαν προφυλαίων μονιῶν δίκην ἀγρίου τὰ πέριξ αὐτῆς κατενεμήσατο. Τίς οὖν ἡμῶν προπολεμήσει; τίς ἀντιπαράτάξεται τοῖς ἐχθροῖς; Πάντων ἡμεῖς ἔρημοι, πανταχόθεν ἐξηπορημένοι. Τίς ἐξισωθεῖθι θρήνος ταῖς συμφοραῖς; ποῖον ἐξισχύσει δάκρυον ἐπαρκέσαι πρὸς τὸ μέγεθος τῶν περιστοιχισαμένων ἡμᾶς δυσχερῶν; (24) Δεῦρό μοι τῶν προφητῶν συμπ-
αθέστατε• συνθρήνησον τὴν Ἱερουσαλήμ, οὐ τὴν παλαιὰν ἐκείνην, ἔθνους ἐνὸς ἐκ μιᾶς ρίζης δώδεκα στελέχη βλαστήσαντος τὴν μητρόπολιν, ἀλλὰ συμπάσης τῆς οἰκουμένης, ὅποσιν ὁ Χριστιανῶν λαμπρύνει θεσμός, τὴν χρόνῳ καὶ κάλλει καὶ μεγέθει καὶ λαμπρότητι, πολυπληθεῖα τε τῶν ἐνοικούντων καὶ πολυτε-
λείᾳ δεσπόζουσιν• συνθρήνησόν μοι ταύτην τὴν Ἱερουσαλήμ, οὐχ ἀλοῦσαν ἤδη καὶ χαμαὶ πεσοῦσαν, ἀλλ' ἐγγὺς κειμένην τοῦ ἀλῶναι καὶ τοῖς ὀρωμένοις κατασειομένην• συνθρήνησον τὴν βασιλίδαν τῶν πόλεων, οὐκ αἰχμάλωτον ἀγομένην, ἀλλὰ τῆς σωτηρίας ἐλπίδος ἠχμαλωτισμένην. (25) Ζήτησον ὕδωρ τῇ κεφαλῇ καὶ πηγὰς δακρύων τοῖς ὀφθαλμοῖς, καὶ συμπένθησον• καὶ πένθησον ἐπ' αὐτῇ, ὅτι «κλαίουσα ἔκλαυσεν ἐν νυκτὶ, καὶ τὰ δάκρυα αὐτῆς ἐπὶ τῶν σιαγόνων αὐτῆς, καὶ οὐχ ὑπάρχει ὁ παρακαλῶν αὐτήν» (Thren. 1, 2), ὅτι «ἀμαρτίαν ἡμαρτεν Ἱερουσαλήμ, διὰ τοῦτο εἰς σάλον ἐγένετο» (Ib. 1, 8), καὶ οἱ τεθηπότες αὐτῆς τὴν ἰσχὺν ἐξεμυκτήρισαν αὐτήν, ὅτι ἐξαπέστειλε κύριος πῦρ ἐν τοῖς ὀστέοις αὐτῆς καὶ ἐβάρυνε τὸν ζυγὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τράχηλον ἡμῶν, καὶ «ἔδωκεν ἐν χερσὶν ἡμῶν ὀδύνας» (Ib. 1, 14), ἃς οὐ δυνησόμεθα ὑποστῆναι. (26) Συνθρήνησον, ὅτι ἐξέλιπον ἐν δάκρυσιν οἱ ὀφθαλμοί μου• «ἡ κοιλία μου ἐταράχθη καὶ ἐστράφη ἡ καρδία μου ἐν ἐμοί, ὅτι παραπικραίνουσα παρεπίκρανα. Ἐξῶθεν ἠτέκνωσέ με μάχαιρα» καὶ «διηνοίξεν ἐπ' ἐμέ ὁ ἐχθρὸς στόμα αὐτοῦ καὶ ἔβρυξεν ὀδόντας καὶ εἶπε• καταπίομαι αὐτήν» (Ib. 2, 16). (27) Ὡ πόλις βασιλὶς, οἶον κακῶν περικέχεται ὄχλος• καὶ τὰ σὰ τῆς κοιλίας ἐγγονα καὶ τὰ πρὸ τοῦ ἄστεος, [ᾧ] λαμπρῶς ἐπεπόλιστο, λαγόνες θαλάσσης καὶ πυρὸς καὶ μαχαίρας στόμα βαρβαρικῶ νόμῳ διακληρωσάμενα κατεσθίουσιν. Ὡ πολλῶν ἐλπίς ἀγαθῇ, ὅση χαλεπῶν ἀπειλῇ καὶ δειμάτων πλήθος περικλύσαν τὰ κύκλῳ τὴν σὴν περιβόητον ἐταπείνωσε δόξαν. (28) Ὡ πόλις βασιλεύουσα μικροῦ συμπάσης τῆς οἰκουμένης, οἷός σε στρατὸς ἀστρατήγητος καὶ δουλικῶς ἐνεσκευασμένος ὡς δουλεύουσιν ἐμυκτηρίζει; Ὡ πόλις πολλῶν ἐθνῶν λάφυροις ἐκλαμπρυνθεῖσα, οἷον λαφυραγωγεῖν σε διενοήσατο ἔθνος; ὦ πολλὰ στησαμένη κατὰ τῶν πολεμίων Εὐρώπης τε καὶ Ἀσίας καὶ Λιβύης τρόπαια, ὅπως νῦν ἐπὶ σὲ βαρβαρικὴ καὶ ταπεινὴ χεὶρ ἐξέτεινε δόρυ, τὸ κατὰ σοῦ κράτος ἐπαρθεῖσα τροπαιοφορῆσαι. Ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ κακώσεως πάντα σοὶ ἡκεῖ, ὥστε καὶ τὴν ἀπροσμάχητόν σου ῥώμην εἰς τρύγα ἐλάσαι βαθυτάτης ἀρρωστίας, καὶ τὸ ἀρρωστοῦν καὶ τεταπεινωμένον * τῶν ἀντιπάλων φιλάνθρωπον ὄμμα χειρὸς ἰσχὺν ἐν σοὶ ἀποφαίνειν καὶ δόξης ὀνόματι πειρᾶσθαι διακοσμηθῆναι. (29) Ὡ βασιλὶς

привукли себи све то? Цар трпи велике напоре ван граница царства, заједно с њим упућена је да трпи напоре и војска; а нас исцрпљује очевидна пропаст и смрт, која је једне већ сустигла, а другима се приближава. Овај скитски и груби и варварски народ као да је проистекао из самих предграђа града, подобно пољској звери истребљава његову околину. А ко ће нас одбрани? Ко ће се успротивити непријатељима? Ми смо свега лишени, сасвим смо беспомоћни. Какви вапаји могу сходно оплакати ове несреће? Какве сузе могу одговорити величини невоља које су нас задесиле. Дођи мени најплачнији од пророка и оплачи заједно са мношћем Јерусалим, не онај древни град – мајку једног народа који је проистекао из једног корена у дванаест огранака, већ мајку градова целе васељене, коју само осветљава хришћанска вера, који превазилази по старини и лепоти, по пространству и блистању, по мноштву становника и лепоти, оплачи заједно са мношћем тај Јерусалим, још не освојени и не побеђен, али већ близак томе да ће бити заузет и видљиво потресен, оплачи са мношћем тај царски град још не предат у ропство, али који је већ предао у ропство наду спасења. Затражи воду за главу и изворе суза за очи, и плачи заједно са мношћем, плачи за њим, како он горко плаче, и сузе његове на његовим образима, и нема му утешитеља, јер тешко је сагрешио Јерусалим, и зато је дошао и метеж и они који се диве могућности размишљања над њим, како је Господ послао огањ у кости његове, и ставио свој јарам на врат наш, и у руке наше ставио болести које ми не можемо да поднесемо (Плач. 13, 14). Плачи са мношћем, јер су усахнуле од суза моје очи, потресла се у мени унутрашњост, и срце моје померило се у мени од тога што сам се испунио горчине; мач ме је оставио без деце, а непријатељ је отворио уста своја на мене и шкрипећи зубима рекао је: прогутаћу га (Плач. 1, 20). О царски граде, какве су се беде стекле око тебе! И рођену децу твоју и лепа предграђа столице гутају бездани мора и уста огња и мача, делећи их међу собом по обичају варвара. О добро надање многих, каква грозота беда и какво мноштво ужаса, окруживши те у круг, унизили су твоју дивну славу! О граде, који царствујеш скоро целим светом, каква војска – необучена војном искуству и састављена од робова, – руга ти се као над слугом! О граде, украшен даровима многих народа, који је то народ да те претвори у свој добитак! О граде, који си подигао мноштво споменика победе над непријатељима Европе и Азије и Ливије, како се сада на теби пружио копље и ниска рука, подигавши се да постави споменик победе над тобом! Јер, код тебе све иде тако лоше тако да је и твоја необорива снага пала до крајње немоћи, а слаби, пониже-ни и нечовечни на изглед противник покушава да на теби покаже снагу руке и да се украси славним именом. О царе царских градова, многе

πόλεων βασιλίδων, πολλὰς μὲν συμμαχίαις ἐξαρπάσασα κινδύνων, πολλὰς δὲ ἐπὶ γόνυ κλιθείσας ἀνορθώσασα τοῖς ὅπλοις, εἰς προνομὴν δὲ νυνὶ προκειμένη καὶ τῶν συνεπικουρούντων ἐξηπορημένη. Ὡς νῶν σεβασμίων χάρις καὶ λαμπρότης, ὧς μεγέθη καὶ κάλλη καὶ λεπτοουργίαι καὶ ἀγλαίσματα, ὧς θυμάτων ἀναιμάκτων καὶ φρικτῆς θυσίας καὶ μυστικῆς τραπέζης, ὧς θυσιαστήριον καὶ χώρος ἄβατος καὶ σεπτὸς, ὅπως πολεμίων πόδες βεβήλωσιν ἀπειλοῦσι. Ὡς σέβας αὐτὸ καὶ πίστις ἄχραντος καὶ λατρεία καθαρὰ, ὅπως δυσσεβούντων καθ' ὑμῶν καὶ φρναττομένων πλατύνεται στόμα. (30) Ὡς ἱερέων πολὺ καὶ χρίσμα καὶ ἱερωσύνη. ὧς μοι τέμενος ἱερὸν θεοῦ καὶ θεοῦ σοφία ὁ τῆς οἰκουμένης ἀκοίμητος ὀφθαλμός. Θρηνησατέ, παρθένοι, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ. κλαύσατε, νεανίσκοι πόλεως Ἱερουσαλήμ, πενήθησατε καὶ μητέρες, δακρύσατε νήπια, δακρύσατε. τὸ μέγεθος γὰρ τοῦ πάθους καὶ ὑμᾶς εἰς συναίσθησιν ἐκβιάζεται. δακρύσατε ὅτι ἐπλήθυνεν ἡμῖν τὰ κακὰ καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐξαιρούμενος, οὐκ ἔστιν ὁ βοηθός.

IV. | δ'. (31) Ἀλλὰ μέχρι τίνος ὁ θρῆνος, μέχρι τίνος τὸ πένθος, μέχρι τίνος ὁ ὀλογυμμός; Τίς εἰσακούσεται, καὶ πῶς ἡ θραῦσις κοπιάσει; Τίς ἐξιλιάσεται; τίς βοήσεται ὑπὲρ ὑμῶν; εἴ τις ἦν Μωυσῆς, εἶπεν ἄν πρὸς κύριον. «ἐὰν αὐτοῖς ἀφῆς, ἄφες. εἰ δὲ μὴ, ἐξάλειψον καὶ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, ἧς ἔγραψας (Exod. 32, 32).» Καὶ πρὸς ἡμᾶς δέ. «κύριος πολεμήσει ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἡμεῖς σιγήσομεν (Ib. 14, 14).» Ἀλλ' οὐκ ἔστιν, ὅτι ἐκλέλοιπεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς γῆς. οὐκ ἔστι Μωυσῆς. οὐκ ἔστιν Ἀβραάμ ὥστε διᾶραι τὸ στόμα καὶ παρρησιάσασθαι καὶ εἰπεῖν πρὸς τὸν θεόν. «μὴ συναπολέσης δίκαιον μετὰ ἀσεβούς, καὶ ἔσται ὁ δίκαιος ὡς ὁ ἀσεβής (Gen. 18, 23).» Οὐκ ἔστιν ὅστις ἐπέλθοι τὰς φιλανθρώπους ἐκείνας καὶ θαυμασίους τῶν λόγων ἐπαγωγὰς, δι' ὧν ἐπὶ δέκα δικαίοις τὴν μυριάνθρωπον πόλιν ἐξω φύσεως φερομένην ἐντὸς σωτηρίας ἡξίου γενέσθαι καὶ πρὸς τοῦ τῶν ὅλων ἀκοῦσαι θεοῦ ὡς «ἐὰν εὐρεθῶσι ἐν τῇ πόλει δέκα, οὐ μὴ ἀπολέσω ἔνεκεν τῶν δέκα (Gen. 18, 32).» (32) Οὐκ ἔστιν οὖν Μωυσῆς, οὐκ ἔστιν Ἀβραάμ. ἀλλ' ἐὰν ὑμεῖς βούλησθε (παράδοξον μὲν ἐρῶ, ἀληθές δέ), ὅμως δύνασθε ὑμῖν ἑαυτοῖς Μωυσέα παρασκευάσαι, δύνασθε Ἀβραάμ δεῖξαι. Καὶ Μωυσῆς γὰρ, ἀνεπιστρόφως ἔχοντος τοῦ λαοῦ, δεινὸν οὕτω δεινόν, εἰ πρεσβεύων παρηκούετο. ἀλλ' ἐκεῖνο λίαν φοβερόν, ὡς πολλοὺς πολλακίς ὑπὲρ ὧν ἅπαντα ἔπραττεν ὑποχείρια διεχρήσατο. Καὶ Ἀβραάμ δὲ περὶ ὧν ἐδυσώπει καὶ ἰκέτευνεν, τούτους ἑώρα τὸν βίον εἰς πυρὸς δαπάνην καταστρέφοντας, ὅτι παθὼν αὐτοῖς ἄκανθαι τὸ γεώργιον ἦν. Δύνασθε, ἐὰν βούλησθε, ἵνα λέγῃ κακεῖνος πρὸς ὑμᾶς. «κύριος πολεμήσει ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἡμεῖς σιγήσομεν.» (33) Ποθεῖτε μαθεῖν ὅπως δέδοικα τὸν κλαυθμὸν ὑμῶν; ὅτι πρόσκαιρος. τὴν ἐλεημοσύνη ὑμῶν, ὅτι πρὸς βραχύ. τὴν σωφροσύνην, ὅτι ἐφήμερος. τὴν φιλαδελφίαν, ὅτι μέχρις ἂν τὸ δυσμενὲς τῶν κύκλῳ ἐχθρῶν, ἅτε δὴ κοινὸν ὑπάρχον κακὸν, εἰς ὁμόνοιαν ὑμᾶς συνωθεῖ. τὸ ταπεινὸν καὶ μέτριον τῶν ἡθῶν, ὅτι μέχρις ἂν ἡ αἰχμαλωσία ἐμπρόθεσμος. τὸν τύφον πατούμενον καὶ τὸν θυμὸν χαλινούμενον καὶ τὴν γλῶτταν πνευματικῶν ἁσμάτων, ἀλλὰ μὴ αἰσchrῶν ῥημάτων δεικνυμένην ὄργανον, ὅτι

си градове избавио од опасности својим залагањем, и многе градове који су приклонили колена заштитио си оружјем, а сада сам осуђен на истребљење и лишавање заштитника! О лепото и дивото, о изврсни и украсе и сјају свештених храмова, о бескрвни тамјане и страшна жртво и тајанствена трпезо, жртвениче и место неприступачно и свето, како ноге непријатеља угрожавају те и скрнавe! О света и непорочна веро и чисто богослужење, како се на вас отварају уста нечастивих и надмених! О проседи, и помазање, и свештенство свештеника! Авај, свети храмe Бога и Премудрости Божије, не дремљиво око васељене! Плачите девојке, кћери Јерусалимске, ридајте младићи града Јерусалима; тугујте мајке; проливајте сузе децо, проливајте; јер велико страдање и у вама побуђује саосећање; проливајте сузе, јер се у нама умножило зло и нема Онога који спасава (Ос. 5, 14), нема помоћника.

4. Али, докле плач? Докле туговање? Докле ридање? Ко ће услишити, и како ће се *прекратиши* невоља (Бр. 16, 48)? Ко ће бити заступник, ко ће завапити за нас? Ако би то био Мојсије, он би рекао Господу: *Ако им ојросиши, ојроси, а ако не, то избаци и мене из књије живих, у коју си Ти уписао* (Изл. 32, 32); и нама: *Господ ће се борити за нас, и ми ћемо бити сјакојни* (Изл. 14, 14). Али, нема никога; јер, *несшало је праведника на земљи* (Пс. 11, 1); нема Мојсија, нема Авраама да отвори уста и храбро каже Богу: *не поуби праведника с нечастивим, и да не буде с праведником исто што и са нечастивим* (Пост. 18, 23). Нема никога ко би изрекао таква човекољубља и дивне изреке по којима би много насељени град који је нарушио природне законе, удостојио се спасења због десет праведника, и чуо би од Бога свих: *Ако се у граду нађе десет, нећу га истребити ради десет праведника* (Пост. 18, 32). Нема Мојсија, нема Авраама. Најзад и Мојсије, када се народ није поправио, – тешко је рећи, тешко, – није био послушан, и ако је хтео да посредује; а још је страшније то што је он често предавао на смрт многе за које је био спреман да учини све. И Авраам је био очевидац како живота њих самих за које је он молио и умољавао, учинио је себе жртвом пламена, зато што су они произрастали трње страсти. Исто тако и ви можете, ако хоћете учинити, како би он и вама рекао: *Господ ће се борити за вас, а ми да будемо сјакојни* (Изл. 14, 14). Али, ако хоћете да знате, ја се плашим, да је ваше ридање краткотрајно, ваша милостиња привремена, благоразумност кратка, братољубље само дотле док вас држи опасност од непријатеља који вас окружују – то је општа беда, смирење и добра намера – само дотле док прети пљачкање, уздржање од надмености и обуздавање гнева и употреба језика за духовно појање, а не срамне

μέχρις ἂν τῶν πολεμίων οἱ ἀλαλαγμοὶ τοῖς ὤσιν ὑμῶν προσάρασσουσι• τὰς λιτὰς καὶ τὰς παννύχους στάσεις καὶ τὴν νηστείαν καὶ τοὺς στεναγμοὺς, ὅτι μέχρις ἂν ὁ διὰ ξίφους θάνατος.

V. | ε'. (34) Ταῦτά με ταραττει καὶ θορυβεῖ πολὺ τῶν ὅπλων πλέον τῶν βαρβαρικῶν. Ταῦτα δέδοικα ῥαδίως νυνὶ καὶ παρὰ πάντων ἅμα ὁρῶν συντελούμενα, ὅτι πρότερον οὐδ' ἐνίοις τισὶν οὐδὲ χωρὶς καὶ μόλις ἐπράττετο. Φοβεῖ με καὶ ἀνιᾶ ὅτι ὅταν ἴσταται ἡ πληγὴ, τότε καὶ ἡμεῖς σεμνυνόμεθα τὴν ἐπιστροφὴν, ὅτι ὅταν ἐπιστῇ τὰ λυπηρὰ, τότε πρὸς τὰς πράξεις καταφεύγομεν τὰς χρηστάς. Διὰ τοῦτο νῦν οὐκ ἔστι Μωυσῆς οὐδὲ Ἀβραάμ. (35) Εἰ δὲ καὶ παρελθούσης τῆς νῦν ἡμᾶς κατεχούσης συμφορᾶς, τὴν αὐτὴν κοσμιότητα καὶ τάξιν καὶ κατάστασιν ἐφυλάττετε, πολλοὺς ἂν Μωυσέας καὶ Ἀβραάμ προπολεμεῖν ὑμῶν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξιλεοῦσθαι προεβάλλετο θεός. Καὶ τί λέγω Μωυσέα καὶ Ἀβραάμ; αὐτὸν τὸν κοινὸν δεσπότην ἡμῶν τε κἀκεῖνων πρόμαχον ἡμῶν καὶ προασπιστὴν ἀπεργάζεσθε, τὸν ἐπαγαγόντα τὸν ἐχθρὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν θραύοντα τῶν ἐχθρῶν τὴν ἰσχύν, τὸν παιδεύοντα ἰώμενον, τὸν ὀργιζόμενον φιλανθρωπεύομενον• μεγάλη γὰρ ἡ ἐλεημοσύνη κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἐξιλασμός αὐτοῦ τοῖς ἐπιστρέφουσιν ἐπ' αὐτὸν ὁσίως, «καὶ [νῦν] βελτίους ποιήσατε», διὲ Ἰερεμίου (33, 13) βοᾷ, «τὰς ὁδοὺς ὑμῶν καὶ τὰ ἔργα ὑμῶν, καὶ ἀκούσατε τῆς φωνῆς κυρίου, καὶ παύσεται κύριος τῶν κακῶν, ὧν ἐλάλησεν ἐφ' ὑμᾶς Ἀλλ' οὐ βούλεσθε. (36) Μὴ βοᾶτε μηδὲ θορυδεῖθε• κρεῖσσον ἦν ἡσύχως εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ μὴ διωλύγιον βοᾶν ὑπὲρ ὧν μὴ ἐπάσχομεν, ἀλλὰ μὴ περὶ τοῦ δεδιέναι παθεῖν ἅ τοῖς οὐκ ὀρθῶς βιοῦσιν ἔπεται παθεῖν, ἐφ' ᾧ τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν αἱ κατὰ τὸν βίον ἄφθονοι πηγαὶ ἀνεδίδοντο, ἀλλὰ μὴ τῶν χαλεπῶν ἡμῖν ἀπείρων ὄχλον ἐπὶ ξυροῦ βεβηκότα πειρᾶσθαι φυγεῖν.

VI. | ς'. (37) Ἀλλὰ στήσατε τὸν κλαυθμὸν, παύσασθε τούτων, ἀσφαλεῖς φύλακες γένεσθε, τολμῶ καὶ λέγω ἐγὼ τῆς σωτηρίας ὑμῖν ἐγγυητής• ταῖς ἐπαγγελίαις ὑμῶν θαρρῶν τοῦτό φημι, οὐ ταῖς πράξεσι ταῖς ἐμαῖς, ταῖς ὑμῶν ὑποσχέσεσιν, ἀλλ' οὐ ταῖς ἐμαῖς φωναῖς. Ἐγὼ ὑμῖν ἐγγυῶμαι τὴν σωτηρίαν, ἂν αὐτοὶ βεβαίως συντηρήσητε τὰς ὁμολογίας, ἐγὼ τὴν τῶν δυσχερῶν ἀπαλλαγὴν, ἂν ὑμεῖς πάγιον τὴν ἐπιστροφὴν, ἐγὼ τὴν ὑποχώρησιν τῶν ἐχθρῶν, ἂν τὴν ἀναχώρησιν ὑμεῖς τῶν παθῶν• μᾶλλον δὲ οὐδὲ τούτων ἐγὼ ἐγγυητής, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν, ἂν ἄρα τῶν συνθηκῶν ὑμῶν ἀπροφάσιστοι γένησθε πληρωταί, ὑμᾶς αὐτοὺς προβάλλομαι ἐγγυητὰς, ὑμᾶς ἀποφαίνω πρεσβευτὰς, καὶ γε κύριος φιλόανθρωπος ὢν καὶ μετανοῶν ἐπὶ κακίαις ἀνθρώπων ἐρεῖ πρὸς ὑμᾶς• «ἰδοὺ ἀπαλείφω ὡς νεφέλην τὰς ἀνομίας σου καὶ ὡς γνόφον τὰς ἁμαρτίας σου• ἐπιστράφηθι ἐπ' ἐμὲ, καὶ λυτρώσομαί σε (Jes. 44, 22)»• καὶ «ἐπιστράφητε πρὸς με, καὶ ἐπιστραφήσομαι πρὸς ὑμᾶς (Zachar. 1, 13)»• καὶ «πέρας λαλήσω ἐπὶ ἔθνος ἢ ἐπὶ βασιλείαν τοῦ ἐξᾶραι αὐτοὺς καὶ ἀπολλύειν, καὶ ἐὰν ἐπιστραφῇ τὸ ἔθνος ἐκεῖνο ἀπὸ τῶν κακῶν αὐτῶν, μετανοήσω καὶ γὰρ περὶ πάντων τῶν κακῶν, ὧν ἐλογισάμην τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς» (Jer. 18, 7).

речи, – само дотле док вика непријатеља одјекује у вашим ушима, литије и свеноћна бдења, постови и уздисање – само дотле док је смрт од мача пред вама.

5. Ево шта ме смућује и узнемирава горе од оружја варвара; ево чега се ја плашим. Видим како лако сада, сви уопште, чине то што раније нису чинили, чак неки и при том са трудом. Мене плаши и жалости то што ми када наилази патња, тада смо склони исправљању, а када нас угрожавају беде, тада се прихватамо добрих дела. Зато сада и нема Мојсија, ни Авраама. А ако би и кад прође невоља која нас је снашла и сачували такву доброту и понашање, онда би подигли многе Мојсије и Аврааме да се боре за нас и да посредују за вас пред Богом. Што ја говорим: Мојсија и Авраама? Ви би сте имали самог заједничког нама и њима Владику као бранитеља и заштитника нашег, Онога ко наводи противника за грехе наше и побеђује силу демонску, кажњава и милује, противи се и умилоствљава; јер, велико је милосрђе Господа Бога нашега, и примирење Његово онима који Му се обраћају праведно; *исправише*, позива Он преко Јеремије, *џушеве ваше, и послушајте глас Господњи, и уклониће Господ невоље које је изрекао на вас* (Јер. 26, 13). Али ви не желите ... Не вичите и не галамите; боље би било да мирно благодарите Богу за то што још нисмо претрпели, а не да вичемо махнито, не ужасавати се страдања која предстоје да трпе који живе неправедно тада, када су обилним поточима текла им животна блага, не покушавајући да беже од великог мноштва беда које већ висе изнад саме глави.

6. Али, зауставите ваше сузе, престаните плакати; будите будни стражари; храбро вам говорим: ја вам гарантујем за ваше спасење; то вам говорим ослањајући се на ваша обећања, а не на своја дела, – на ваша уверавања, а не на моје речи. Јемчим за ваше спасење, ако ви сами тврдо сачувате своја обећања; ја – за одвраћање беда, ако ви – за сигурно исправљање, ја – удаљавање непријатеља, ако ви – за удаљавање од страсти; или боље, нисам ја гарант тога, већ и за мене и за вас, ако ви будете непоколебиви извршитељи ваших обећања, ви сами гаранција, сами се покажете посредници. *А човекољубиви Господ и Који сажалева људске невоље* (Јл. 2, 13), говори вам: *Расућу као облак пресуше твоје, и треће твоје као маљу, врати се мени, јер сам те ја избавио* (Ис. 44, 22); и још: *Обрати се мени, и ја ћу се обрати ти вама* (Зах. 1, 3); и још: *Кад бих рекао за народ и за царство, да га истребим и разорим, али ако се обрати народ од зла, и ја ћу одврати ти свако зло које сам помислио да му учиним* (Јер. 18, 7–8).

VII. | Ζ. (38) Τὸ λοιπὸν, ἀγαπητοὶ, πρὸς τὴν μητέρα τοῦ λόγου, τὴν μόνην ἡμῶν ἐλπίδα καὶ καταφυγὴν, καιρὸς ἐφέστηκε προσδραμεῖν. Ταύτῃ βοηθώμενοι• «Σῶσον πόλιν σὴν, ὡς οἶδας, ὃ δέσποινα.» (39) Ταύτην πρὸς τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ θεὸν ἡμῶν μεσίτιν στησώμεθα, καὶ τῶν διομολογηθέντων ἡμῶν μάρτυρα καὶ ἐγγυητὴν ποιησώμεθα, καὶ τὰς ἡμετέρας αἰτήσεις διαπορθμεύουσιν καὶ τὴν παρὰ τοῦ τεχθέντος ἐξ αὐτῆς φιλανθρωπίαν ἐπομβρίζουσιν καὶ τὸ νέφος τῶν ἐχθρῶν διασκεδάζουσιν καὶ τὰς τῆς σωτηρίας ἡμῖν αὐγὰς ἀναλάμπουσιν• ἥς ταῖς πρεσβείαις τῆς παρούσης μὲν ῥυσθείμεν ὀργῆς, ῥυσθείημεν δὲ καὶ τῆς μελλούσης καὶ ἀτελευτήτου κατακρίσεως, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυσίῳ ἡμῶν, ὃ πρέπει δόξα καὶ εὐχαριστία καὶ προσκύνησις ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

7. На крају, љубљени, дошло је време да прибегнемо Мајци Слова, јединој нашој нади и прибежишту. Њој завапимо побожно: спаси град твој, како сама знаш, Владичице! Њу ставимо за посредницу пред њеним Сином и Богом нашим, и њу учинимо сведоком и гаранцијом наших завета, како би она узносила наше молитве и низводила на нас човекољубље од ње Рођеног, растерала би таму непријатеља и озарила нас светлошћу спасења. Њеним молитвама да се избавимо од садашњег гнева, да се избавимо и од будуће бесконачне осуде, у Христу Исусу Господу нашем, Коме приличи слава и благодарење и поклоњење са Оцем и Светим Духом сада и увек и у векове векова. Амин.

* * *

Библиографија:

- Αριστάρχης, Σ. (1900): *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως λόγοι καὶ ὁμιλίας ὀγδοήκοντα τρεῖς*, τ. 2, Κωνσταντινούπολη.
- Λαούρδας, Βασίλειος (1959): *Φωτιου Ομιλίες*, Θεσσαλονίκη.
- Λαούρδας, Βασίλειος (1970): "Photius and Arethas – A Chapter in the History of Classical and Byzantine Scholarship," *Bulletin de l'Association Internationale d' Etudes du Sud-Est Européen* VII, Bucarest, стр. 243–255.
- Φωτίου, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίνου πόλεως (1900): „Ομιλία πρώτη: Εἰς τὴν ἔφοδον τῶν Ῥώσ“, у Αριστάρχης, Σ. (1900): *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως λόγοι καὶ ὁμιλίες ὀγδοήκοντα τρεῖς*, τ. 2, Κωνσταντινούπολη, 5–27.

- Василиадис, П. Д. (2003): *Исток и Запад – папшијарховање Св. Фошија Цариградског*, Библиотека Свечаник. Нова серија, књ. 23, Београд – Србиње – Ваљево: Хришћанска мисао – Хиландарски фонд – Универзитетски образовани православни богослови – Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.
- Жишије Светиој и равноапостољној Фошија Великој папшијарха цариградског*, у Поповић, Јустин Сп. (1973): *Жишија Светиих: за месец фебруар*, Београд: Манастир Св. Ђелије, 85–115.
- Јевтић, Атанасије (2018): *Папшологија. Књ. 3: Свети оци и црквени писци Истока од 4. Халкидонског до 8. Фошијевог васељенског сабора: (451–881. г.)*, Београд – Требиње – Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Епархија захумско-херцеговачка – Епархија западно-америчка.
- Мајендорф, Ј. (2006): *Увод у светоошачко богословље*, књига трећа, прев. са руског Дејан Лучић, Мала патристичка библиотека, Врњачка Бања: Пролог.
- Милаш, Н. (1925): „Осми васељенски сабор“, *Хришћански животи* 3, стр. 97–114.
- Поповић, Јустин Сп. (1973): *Жишија Светиих: за месец фебруар*, Београд: Манастир Св. Ђелије.
- Поповић, Јустин Сп. (1975): *Жишија Светиих: за месец јул*, Ваљево: Манастир Св. Ђелије.
- Поповић, Р. (1983): „Свети Фотије Цариградски и његово доба“, *Теолошки погледи* XVI (1983), бр. 4, стр. 191–211.
- Поповић, Р. (2015): „Цариградски сабор 879–880. године“, у Поповић, Р. (2015): *Светио Предање у историји – зборник радова из историје Цркве*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања, стр. 179–190.
- Поповић, Р. (2016): *Извори за црквену историју*, 2. допуњено издање, Београд: Центар за хришћанске студије
- Преподобни Нестор (2003): *Повијести минулих лета или Несторов летопис*, прев. са руског Н. Косовић, Београд: „Никола Пашић“.
- Света нова Три јерарха: (свубови Православља): жишија и учења* (2009), ур. Епископ далматински Фотије, превод с енглеског Сестринство Тројеручице, Наташа Б. Колунџић, Београд – Шибеник: Истина.
- Типалдос, Константин (2005): *Служба Светиом Фошију Цариградском*, превод са црквенословенског Жарко Војновић, Библиотека Богослужбене књиге, књ. 1, Шибеник – Београд: Истина.
- Фотије Велики, Свети (2016): *Библиотјека*, том 1, кодекси 1–64, превео и приредио Младен Станковић, Библиотека Котва, књ. 4, Београд: Предањске студије.

- Agachi, A. (2012): "Photius of Constantinople," in Casiday, A. (ed) (2012). *The Orthodox Christian World*, Routledge Worlds, Abington – New York: Routledge, 269–278.
- Breje, Luj (1976): *Vizantijska civilizacija*, prevela Ivanka Nikolajević, Književnost i civilizacija, Beograd: Nolit.
- Codeso, P. Varona – Dominiquez, Ó. Prieto (2013): "Deconstructing Photios: Family Relationship Political Kinship Byzantium," *Revue des études byzantines* 71 (2013), pp. 105–148.
- Dvornik, Francis (1970): *Byzantine missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Rutgers Byzantine series, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Dvornik, François (1950): *Le schisme de Photius: histoire et légende*, préface du R. P. Y. Congar, O. P., Unam Sanctam, 19, Paris: CERF.
- Leddusire, F. E. (1983): "Language Schemata in the Homilies of Photius the Great: Insights into a Christian World View in the Ninth Century," *Patristic and Byzantine Review* 2 (1983), стр. 264–274.
- Mango, C. (1958): *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, English Translation, Introduction and Commentary (Dumbarton Oaks Studies, III), Cambridge: Harvard University Press.
- Obolensky, D. (1994): *Byzantium and the Slavs*, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Vlasto, A. P. (1970): *The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge: Cambridge University Press.

* * *

Appendix

У преводу на српски језик од Светог Фотија Великог, патријарха цариградског:

Фотије Велики, Св. (1957 / 2018): *Беседа о живојисној икони Бојомајке*, прев. Д. Марић, у Марић, Драгомир (1957): *Анџологија из свјесних Отаца и учитеља Цркве* 2, Београд, стр. 58–60 (PG 102, 721–741); исто у Марић, Драгомир (2018): *Анџологија из свјесних Светих Отаца и учитеља Цркве*, Библиотека „Хришћански извори“ – додаци, књига 1, Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић и Параклис Светог Јована Златоустог у Студентском граду, стр. 135–138.

- Фотије Велики, Св. (1992 / 2016): *Окружна посланица*, прев. са грчког В. Панагиотис, *Теолошки погледи XXV* (1992), бр. 1–4, стр. 21–31; *истио* у Поповић, Р. (2016): *Извори за црквену историју*, 2. допуњено издање, Београд: Центар за хришћанске студије, стр. 178–188.
- Фотије Велики, Св. (1994 / 2008): *Беседа о обновљеној цркви*, прев. В. Ристић, *Источник* 9 (1994), стр. 137–139; *истио* у Каленић 1 (2008), стр. 10–11.
- Фотије Велики, Св. (2005): *Из Посланице Михаилу кнезу бујарском*, прев. Епископ Атанасије Јевтић, у Јевтић, А. (2005): *Свешћени канони Цркве*, Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета, стр. 64–65, 83–84, 93–94, 103–104, 123–124, 125–126, 201–204.
- Фотије Велики, Св. (2015а): *Беседа на освећењу Храма Бојородице Фароске у Великом царском двору у Цариграду*, прев. са грчког Р. Поповић, у Поповић, Р. (2015): *Светло Предање у историји – зборник радова из историје Цркве*, Београд: Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања, стр. 191–197.
- Фотије Велики, Св. (2015б): *Седмнаестна беседа Светлој Фотији патријарха цариградској*, прев. са грчког Р. Поповић, у Поповић, Р. (2015): *Светло Предање у историји – зборник радова из историје Цркве*, Београд: Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања, стр. 198–206.
- Фотије Велики, Св. (2016): *Библиотека*, том 1, кодекси 1–64, превео и приредио Младен Станковић, Библиотека Котва, књ. 4, Београд: Предањске студије.
- Фотије Велики, Св. (2018а): *Слово о мистагији о Светлome Духу*, прев. са грчког Епископ Атанасије Јевтић, у Јевтић, Атанасије (2018): *Патрологија*. Књ. 3: *Свети оци и црквени ђаци Истока од 4. Халкидонској до 8. Фотијевој васељенској сабора : (451–881. г.)*, Београд – Требиње – Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Епархија захумско-херцеговачка – Епархија западно-америчка, стр. 466–503.
- Фотије Велики, Св. (2018б): *Исповедање вере*, прев. са грчког Епископ Атанасије Јевтић, у Јевтић, Атанасије (2018): *Патрологија*. Књ. 3, стр. 504–506.
- Житије Светлој и равноапостолној Фотији Великој патријарха цариградској*, у Поповић, Јустин Сп. (1973): *Житија Светих: за месец фебруар*, Београд: Манастир Св. Пелије, 85–115.

Примљено: 9. 7. 2019.
Исправљено: 9. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

THE FIRST HOMILY OF ST. ARCHBISHOP OF CONSTANTINOPLE PHOTIUS DUE TO THE ATTACK OF RUSSIANS

Radomir V. Popović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The paper deals with one of the eighteen preserved homilies of St. Photius of Constantinople. Sermon of this holy Patriarch was told about 860 years, but the immediate cause was the attack the Russians at Constantinople. St. Patriarch is an eyewitness to this event and everything that happened before and after that, so that's the homily, and there are two preserved – the third and fourth, that can be considered as an important historical source that informs about the beginnings of the relationship of Russians with Byzantium, and about Christianization of the Russians and southern Slavs. Translations of the Homily is very important because of the description of residents of the capital in the 9th century. Hence, the text and content of the homily have several layers and is very important as a primary theological and also historical source.*

Key words: *Saint Photius of Constantinople, Russians, Constantinople.*

ЈУБИЛЕЈ *MONUMENTA GERMANIAE* *HISTORICA* (1819–2019) — ЕДИЦИЈЕ ИЗВОРА ЗА ИСТОРИЈУ ЗАПАДНЕ ЕВРОПЕ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

Sanctus amor patriae dat animum

Ивица Чапровић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Овај прегледни рад би требало да уједначи српску богословску јавност са једном важном едицијом у којој се – већ две стотине година (1819–2019) – објављују историјски извори о историји Западне Европе – *Monumenta Germaniae Historica* из Минхена. Ова едиција помаже истраживачима да историјске прилике и чињенице сагледавају уз помоћ исправне научне методологијом, како би закључци били прецизни и тачни. На тај начин, скоро два столећа је уједно сазревала и сама историјска методологија у оквиру историје као науке, што је утицало на стварање нове генерације истраживача на свим светским меридијанима, који су у 21. веку уз помоћ Интернета могли да приступе историјским изворима приликом писања о темама из државне и црквене средњовековне историје Западне Европе.

Кључне речи: *Monumenta Germaniae Historica*, часопис *Archiv*, Хајнрих Фридрих Карл Фрајер фон Штајн, Центар *Traditio Litterarum Occidentium*.

Увод

Најбитнија улога историчара у процесу сазнавања и анализе историјских чињеница јесте да учествује у стварању закључка, као једне врло важне практичне последице истраживања. Тако вредност резултата зависи од способности историчара да спозна и примени

* chivica@gmail.com.

историјски метод. Ако се држимо овог постулата, закључак би био да и онај који презентује историјске научне чињенице, тј. достигнућа свих истраживача, мора да буде упознат са релевантним историјским методом, да буде аналитичан у коришћењу достигнућа из историје, као науке, односно да уз сав свој труд пренесе знање из историја на будуће нараштаје – ђаке, студенте, односно на све оне који воле да читају и разумеју историју.

Пред свим истраживачима и оним који презентују достигнућа истраживача доста је дуг и компликован пут, који иде од историјских извора, као јединог средства упознавања прошлости, до готових резултата који се износе пред јавност. Искуство великог броја истраживача који су радили на разним странама у току последњег столећа изградило је бројна и врло суптилна правила која сачињавају врло важну научну дисциплину – *историјску методологију*. Та правила су се временом мењала и усавршавала, јер је пракса откривала недовољност или ограниченост извесних методолошких правила, али и због тога што су се у научном процесу стварала и утврђивала нова, понекад и прецизнија, правила. Историјска методологија се усавршавала упоредо са развојем самих наука, и методологије и историје. Зато може да се каже да је улога методологије у обучавању историчара пресудна.

Ово прегледно истраживање би требало да упозна српску јавност са једном важном едицијом у којој се – већ две стотине година – публикују историјски извори о историји Западне Европе и која умногоме помаже истраживачима да историјске прилике и чињенице сагледавају са исправном научном методологијом, како би закључци били недвосмислени и непобитни. На тај начин, уз едицију скоро два столећа је сазревала и сама историјска методологија у оквиру историје као науке, те је утицала на стварање нових генерација истраживача на свим светским меридијанима, који су у 21. веку уз помоћ Интернета могли да приступе историјским изворима, објављених у овој едицији, приликом писања на теме из државне и црквене средњовековне историје Западне Европе. Српску историјску и богословску јавност је са изворима о историји Европе 2007. године већ упознао др Милош Антоновић (Антоновић 2007).

Monumenta Germaniae Historica (1819–2019)

Једна од најзначајнијих едиција историјских извора за средњовековну европску историју јесте *Monumenta Germaniae Historica* (MGH). Ова едиција обухвата пажљиво проучена и критички ана-

лизирана разноврсна докумената, која се сматрају за примарне историјске изворе, и хроничарске и дипломатичке, значајне за проучавање историје северозападне и средишње европске историје од краја Римског царства до 1500. године (Knowles 1963: 63–97). Треба споменути и сам назив едиције, који иако упућује само на германску историју, мора да буде посматран, у историјском смислу, шире, пошто су германска племена утицала на своје суседе, као што су били на пример: Англосаксонци у Великој Британији, затим словенска племена у чешким, пољским, прибалтичким областима, и у Француској, Италији и Шпанији, али и на владаре и црквене великодостојнике са ових простора.

Рад на овој едицији започео је после Наполеонових ратова, у првој половини 19. века, у доба буђења немачког национализма, са циљем да се духовно припреми уједињене германских области у једну државу и да се покаже историјско јединство германског народа (Härtel 1987: 16). О обиму материјала који је било потребно обухватити овом едицијом говори чињеница да је Свето римско царство у доба своје највеће снаге обухватало половину познате Европе, а на другу половину је претендовало. Да би се овако обиман подухват остварио формирано је *Друштво за проучавање старије немачке историје* 20. јануара 1819. године које је својим средствима подржао Хајнрих Фридрих Карл Фрајер фон Штајн, познатији као барон или витез од Штајна (Duchhardt 2007).

Деветнаести век

Хајнрих Фридрих барон од Штајна (1757–1831)

Пошто је Француски устанак (1789) инспирисао националне идеје у германском народу, Хајнрих Фридрих барон од Штајна (1757–1831) започео је своју државну службу. Био је Прус, који је пруској државној администрацији донео многе неопходне реформе услед којих је ова држава напредовала на пољу привреде, трговине, спољне политике и утицаја на своје суседе, услед чега је касније дошло до уједињења германског народа. Постао је врло познат после критиковања Наполеона у једном писму, али је затим напустио службу у Аустријској империји. Ипак је после битке код Лајпцига (1813) постао предстојатељ Савета за администрацију уједињених германских области. Његову визију и начин вођења државе условило је стварање

идеје да се формира свеобухватни корпус историјских извора, који би могли да покажу заједничку германску историју (Stein 1931). *Monumenta Germaniae Historica* је основана 1819. године, у ХанOVERу, као приватно друштво које ће се бавити публиковањем историјских извора, а оснивач је био управо пруски реформатор Хајнрих Фридрих барон од Штајна (Duchhardt, Teppe 2003). Наредне, 1820. године, друштво је покренуло и часопис *Archiv* који је био својеврсно средство за обавештавање јавности о раду у оквиру друштва.

Георг Хајнрих Перц (1795–1875)

Уредник и руководилац *Monumenta Germaniae Historica* едисије је од 1826. до 1874. године био немачки историчар Георг Хајнрих Перц (1795–1875), који је учио историју код проф. Херена у Гетингену (1813–1818), код кога је и докторирао на тему *Меровиншки мајордоми*, која је завредила пажњу и самог барона од Штајна, који га је 1820. године позвао да уређује *Каролиншке хронике*, у оквиру новоосноване едисије. Како би пронашао историјске изворе за објављивање првог тома хроника, Перц је обилаго манастире и архиве у Италији и Немачкој и 1823. године напокон сакупио материјал (текстове најпознатијих и најрелевантнијих историчара и хроничара германске историје који су живели пре 1500. године, али и владарске законе, повеље, писма, посланице, итд.). Овај материјал ће објавити у виду првог тома у оквиру ове едисије. После четири године, Перц је постављен на место главног секретара краљевске библиотеке у ХанOVERу, а од 1832. до 1837. године, био је уредник *Hannoversche Zeitung*, да би 1845. постао главни библиотекар у Берлину, где је постао и члан Академије наука (Sänger 1995).

Поред Перца у новооснованом друштву су се налазили и Георг Вајц, Вилхелм Ватенбах, Ернст Димлер и други – углавном – историчари. Они су заједничким радом развијали метод критичког издавања извора, који је до данас претрпео минималне измене.

Први том *Monumenta Germaniae Historica* публикован је 1826. године, а до 2018. године је издато преко 200 томова. Као што је речено, први том је био производ тадашње модерне научне школе историчара који су се бавили средњовековном германском историјом. Перц је био заслужан и за почетак публиковања серије: *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*. Поред *Einhardi Annales* (ed. 1845), Перцова веома важна дела јесу и *Gesammelte Werke of Leibniz* и шестотомна студија *Живот барона од Штајна* (6 vols, 1849–1855)

(Mlynek 2009: 498). Дакле, у скоро педесет година колико је Перц био прво сарадник, а затим и уредник ове едиције објављено је двадесет томова историјских извора, али је и припремано или пројектовано за касније близу стотину публикација, од којих је последња штампана 1925. године.

Едиција је у том периоду била подељена у пет великих серија: *Scriptores, Leges, Diplomata, Epistolae, Antiquitates*. У оквиру серије *Scriptores* најзначајније подсерије су: *Auctores Antiquissimi, Auctores Rerum Merovingicarum, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum, Auctores Rerum Carolingicarum, Scriptores rerum Germanicarum, Nova series* (SS rer. Germ. N. S.), и друге.

Георг Вајц (1813–1886)

У другој половини 19. века, Перца је наследио Георг Вајц (1813–1886), који је после уписа на Правни факултет, под утицајем Леополда Ранкеа, отпочео са проучавањем германске средњовековне историје, на чему је и дипломирао у Берлину, 1836. године. Одмах је отишао у Хановер како би помогао Перцу у објављивању историјских извора у датој едицији (Frensdorff 1896: 602–629). Упоредо са тим послом, добио је службу професора историје у Килу 1842. године (Jordan 1964: 90–104), да би за седам година почео да предаје историју у Гетингену, тако да се слава историјске школе овог универзитета проширила свуда по Европи. Вајц је 1875. године прешао у Берлин, како би наследио Перца на месту главног уредника едиције *Monumenta Germaniae Historica*, на коме је био до своје смрти, 1886. године.¹

Његова главна дела била су: *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich I* (Berlin, 1837); *Über das Leben und die Lehre des Ulfila* (Hannover, 1840); осмотомна студија *Deutsche Verfassungsgeschichte* (Kiel, 1844–1878); *Das alte Recht der salischen Franken* (Kiel, 1846); двотомно издање *Schleswig-Holsteins Geschichte* (Göttingen, 1851–1854); тротомна публикација *Lübeck unter Jürgen Wullenwever und die europäische Politik* (Berlin, 1855–1856); *Deutsche Kaiser von Karl dem Grossen bis Maximilian* (Berlin, 1872). Вајц је, заједно са колегама историчарима из друштва, публиковао *Forschungen zur deutschen Geschichte*, Mu-

¹ Посмртна слова поводом његове смрти налазе се у *Historische Zeitschrift*, vol. xx. (1886, Berlin Academie der Wissenschaften), у *Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, vol. viii.; и у *Revue historique*, vol. xxxi.

nich, 1862, а *Nordalbingische Studien* објављене су његовом заслугом као приступна предавања у *Schleswig-Holstein Historical Society*, Kiel, 1844–1851 (Jordan 1964: 90–104).

Уз поменуте уреднике треба споменути и неколико истакнутих историчара који су дали велики допринос овој едицији. Можда је у 19. веку најбитнији био Вилхелм Ватенбах (1819–1897), двогодишњи вршилац дужности директора овог института, који је уредио и саставио *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger*; и *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger*. Даље, Теодор фон Сикел (1826–1908) који се сматра оснивачем модерне дипломатике; био је директор *Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, који је посебно у истраживањима наглашавао палеографију, хронологију и дипломатику (Tangl 1908: 773–781). Од 1875. године, Теодор фон Сикел је био члан тима *Monumenta Germaniae Historica*, а ускоро је постао и начелник едиције, која је тада укључивала око 1300 краљевских докумената из 10. века (*Diplomata regum et imperatorum Germaniae*). Саставио је и уредио неколико важних публикација у оквиру дате едиције: *Beiträge zur Diplomatik* (8 volumes, 1861–1882); *Acta regum et imperatorum Karolinerum digesta et enarrata. Volume 1: Urkundenlehre* (1867), *Volume 2: Urkundenregesten*; *Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum et imperatorum Germaniae 1* (Conradi I., Heinrici I. et Ottonis I. Diplomata), 1879–1884; *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae 2,1* (Ottonis II. Diplomata), 1888; *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae 2,2* (Ottonis III. Diplomata), 1893).

Ернст Димлер (1830–1902) био је директор Института и уредник едиције пуних четрнаест година (1888–1902). Студирао је право, класичну филологију, а на историји се задржао, те је под утицајем, Леополда фон Ранкеа и Вилхелма Ватенбаха, докторирао у Берлину 1852. године, на тему *De Arnulfo Francorum rege*. На факултету у Халеу за једанаест година прошао је све академске ступњеве, да би 1875. године постао члан управног одбора *Monumenta Germaniae Historica*, са посебном одговорношћу за серију *Antiquitates*. Постао је предстојатељ средишњег одбора института 1888. године, у Берлину, што је званично означило да он заузима водећу позицију у друштву немачких историчара, са краја 19. века. Његова најбитнија дела била су: *Geschichte des ostfränkischen Reiches* (Berlin, 1862–1865, 2 тома; а друго – тротомно – издање 1887–1888). Заједно са Ватенбахом завршио је *Monumenta Alcuiniana* (Berlin, 1873), а са Рудолфом Кепкеом написао је *Kaiser Otto der Grosse* (Leipzig, 1876); уредио је први и други том *Poetae latini aevi Carolini*, Berlin, 1881–84 (Ranft 2002: 158–172).

У 19. веку директори друштва, односно уредници едиције *Monumenta Germaniae Historica*, били су Георг Хајнрих Перц (1823–1873), Георг Вајц (1875–1886), Вилхелм Ватенбах (1886–1888), Ернст Димлер (1888–1902).

Двадесети век

Почетком 20. века историчари који су радили у тиму окупљеном око едиције *Monumenta Germaniae Historica* завршавали су пројекте започете у другој половини 19. века и сукцесивно су објављивали публикације планиране у претходном периоду. Тек у трећој деценији 20. века долази до нових пројеката и објављивања разноврсних публикација. У том периоду ствара, можда и најзначајнији немачки историчар прве половине 20. века, Михаел Тангл (1864–1921), који је студирао историју и класичну филологију у Бечу (1881–1884), а од 1887. године радио је у аустријском *Институту за историјска истраживања* (Tangl 1966, 9–12), где је подучавао студенте како да истражују у архивама, библиотекама и музејима уз коришћење историјске методологије. Тада је учествовао у приређивању једне врло значајне публикације *Die päpstlichen Kanzleiordnungen (1200–1500)*, тако што је пронашао 1560 списка у Барберинијевој библиотеци (Haller 1896: 115–19). После одбране докторске студије 1889. године позван је у друштво окупљено око едиције *Monumenta Germaniae Historica*, а биће посебно задужен за подсерију *Diplomata*. Са ментором Милбахером 1892. године започео је истраживања списка из раног каролиншког периода.² Изабран је за професора историјских наука 1895. године у Марбургу, а затим је, после две године, прешао у Берлин. Године 1902. изабран је за члана управног одбора MGH, а 1911. постао уредник часописа који је објављиван у оквиру MGH, *Deutsches Archiv* (који ће касније бити преименован у *Neues Archiv*). У том раздобљу је постао дописни члан Баварске академије наука. Током Првог светског рата, па све до 1919. године био је ди-

² Тангл је објавио два чланка у часопису *Neues Archiv* о Бонифацијевим писмима. Теодор Шифер је оба рада сматрао за основ приликом проучавања живота и рада Светог Бонифација, cf. Schieffer 1954: 295. У обе студије Тангл говори о важном питању – лажној причи о давању статуса манастиру Фулда у оквиру локалне епархије; cf. Knibbs 2016: 31. Врло је важно и то што је датовао мученичко страдање Бонифација у 754, а не 755. годину, како се до тада мислило – cf. Robinson 1916: 89. Његово издање Бонифацијевих писама је било последње у низу, после два издања – Јафеовог и Димлеровог (Philipp Jaffé и Ernst Dümmler).

ректор Института *Monumenta Germaniae Historica*. Тада је изабран за члана Пруске академије наука.

После његовог мандата, Пол Фридолин Кер³ је водио институт и едицију уз велике проблеме и муке све до краја Другог светског рата. На почетку његовог мандата све је било добро; од 1925. до 1933. године у оквиру едиције је објављено неколико десетина томова у свих пет великих серијала. Поред писама, анала и хроника публикована је и *Libri Pontificalis*⁴ и многи други важни историјски извори за проучавање историје Западне Европе. Међутим, од тада почиње перманентна криза у активности у оквиру едиције *Monumenta Germaniae Historica*.

Друштво је 1935. године преузела држава и преиначила у *Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde* (Heymann 1935: 489–499), да би, десет година касније, на крају Другог светског рата, овај национални институт био укинут. У том периоду, вршиоци дужности директора били су: Вилхелм Енгл,⁵ Едмунд Ернст Штенгл,⁶ Теодор Мајер, који је био вршилац дужности директора *Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde* (MGH) у време Другог светског рата,⁷ Међутим, после четири године (1949) *Институт Монумента Германије Хисторика* обновљен је уз помоћ немачких институција и аустријске Академије наука.

³ Од 1893. године, Кер је био професор историје у Марбургу, а затим и у Гетингену. После академске каријере, 1903. године постаје директор Пруског историјског института у Риму, а у току Првог светског рата постао је генерални директор Пруског државног архива, када је постао и координатор за докторанте у оквиру Института *Monumenta Germaniae Historica*. Био је специјалиста за каролиншки период и за папске архиве. Fleckenstein 1987: 239–260; Esch 1991: 55–76.

⁴ *Libri Pontificalis pars prior* (MGH Gesta pont. Rom.) (LP 1), ed. Th. Mommsen, 1898.

⁵ Студирао је историју у Марбургу, Тибингену и Бечу. Докторирао је 1926. године на тему *Wirtschaftliche und soziale Kämpfe in Thüringen (insonderheit im Herzogtum Meiningen) vor dem Jahre 1848*. До 1935. године спроводио је историјска истраживања у немачким архивама. Као професор средњовековне историје у Берлину, изабран је 1936. године за вршиоца дужности директора *Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde* (*Monumenta Germaniae Historica*), али и Немачког историјског института у Риму. Од 1950. године био је професор и историје права у Ерлангену. Cf. Bünz 2002: 252–318.

⁶ Едмунд Ернст Штенгл је студирао новију историју и филологију у Лозани. Под менторством Михаела Тангла истраживао је германске краљеве од 10. до 12. века. Од 1903. године укључен је у рад MGH, а највише је радио у подсерији *Leges*. У то време био је професор историје у Марбургу. Од 1937. године био је вршилац дужности директора MGH и, уједно, Немачког историјског института у Риму. Cf. Schäfer 2004: 323–344.

⁷ Од 1901. до 1905. године студира историју у Фиренци и Бечу, да би од наредне године, па све до почетка Првог светског рата радио у архиву у Инсбруку. После рата радио је у Аустријском архиву, а затим је предавао историју на Немачком универзитету у Прагу, па затим у Гисену и Фрајбургу. Од 1939. до 1942. године био је ректор Универзитета у Марбургу. Од 1942. до 1945. године био је в. д. директор *Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde* (MGH) и Немачког историјског института у Риму. Cf. Sturm 1984: 621.

После Другог светског рата седиште овог Институт налази се у Минхену, где је била стационирана и обимна специјализована библиотека са преко 130.000 монографија и око 150.000 књига и различите периодике на тему средњовековне европске и немачке националне и црквене историје. Целокупни корпус књига премештен је 1967. године у Баварску државну библиотеку у време када је директор *Института Monumenta Germaniae Historica* био Херберт Грундман.⁸ Прелазак у Минхен означио је нови почетак за институт, јер је вредног Грундмана, на месту директора наследио Хорст Фурман,⁹ који је на челу MGH провео период од 15. новембра 1971. до 31. марта 1994. године. Под његовим председништвом MGH се врло брзо развија, а круна свега јесте да је његовом иницијативом – у септембру 1986. године – био организован међународни симпозион са 550 учесника, на тему средњовековне Западне Европе. Својом активношћу иницирао је нове идеје у оквиру института и едиције. Први том из едиције „*Studien und Texte*“ објављен је 1991. године. Уз Тимоти Ројтера покренуто је дигитализацију свих томова, из свих серија и подсерија у оквиру MGH (Neuhaus 2013, 67–80).

У 20. веку директори друштва, односно уредници едиције *Monumenta Germaniae Historica*, били су: Освалд Холдер-Егер (1902–1905), Рајнхолд Козер (1905–1914), Михаел Тангл (1914–1919), Паул Фридолин Кер (1919–1935), Вилхелм Енгл (1936–1937), Едмунд Ернст Штенгел (1937–1942), Теодор Мајер (1942–1945), Фридрех Бетген (1947–1959), Херберт Грундман (1959–1970) и Хорст Фурман (1971–1994).

Двадесет први век

После Фурманове активности и светске препознатљивости института и целокупне едиције, истим темпом наставља и Рудолф

⁸ После студија у Лајпцигу, Хајделбергу и Минхену, Херберт Грундман докторирао у Лајпцигу на историји Цркве у средњем веку. После Другог светског рата, менторски је водио писање 33 докторске дисертације. Он ће 1959. године преузети веома одговорно место директора *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), уз место хонорарног професора Универзитета у Минхену. Велики број пројеката и огромна активност дело су Херберта Грундмана и његових ученика. Schmiedl 1999: 293–307; Walsh 1978: 177–180.

⁹ Хорст Фурман је започео да студира права, али је завршио историју и класичну филологију. Планирао је да докторира из црквене историје. Годину 1957. провео је као стипендиста у Немачком историјском институту у Риму, затим је био асистент у Килу. У Риму и Килу проучавао је *Псевдо-исидорове декреталије*, а његово истраживање је објављено у три тома (1972–74) у оквиру едиције MGH. Затим је истраживао *Constitutum Constantini*, па је основао едицију која ће се бавити овим средњовековним списом. Као професор у Тибингену, био је ментор приликом писања 17 докторских дисертација. У том периоду уредио је 20 томова у оквиру едиције. Cf. Schneider 2013: 55–66; Hartmann 2013: 13–39.

Шифер.¹⁰ И њему је цео живот било усмерен на пројекте у оквиру *Monumenta Germaniae Historica*. На самом почетку свог рада, 1975. године, уредио је и критички објавио писма Хинкмара из Ремса из 9. века. Затим је почео да проучава каролиншке историјске изворе и постао најбољи познавалац овог периода. После двадесетак година, 1996, организовао је округли сто у Минхену на тему „Mittelalterliche Texte. Überlieferung – Befunde – Deutungen“, што је допринело новом и савременијем приступу историјским изворима. Затим је интердисциплинарно проучавао историјске прилике у току понтификата Григорија VII. Његов стални и вредни рад дао је плодове у новим истраживачима, који су помагали да се научни узуси приликом објављивања критичких издања доведу до беспрекорности. Друга половина 20. и почетак 21. века јесу врхунац научног истраживања у оквиру историјске методологије у оквиру пројеката *Monumenta Germaniae Historica*, који сада из једног института, историјског друштва и едиције израста у примарни корпус научне грађе о средњовековној историји Западне Европе у свету.

Списе и дела на званичној интернет страници едиције *Monumenta Germaniae Historica*, у 21. веку, настављају да објављују историчари западне провенијенције. Уз помоћ *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) ова едиција 2004. године у целом свом облику бива доступна и у фото-дигиталном (pdf) формату. На тај начин, многи историјски извори бивају доступни истраживачима на свим светским меридијанима, како би своја истраживања уобличио и дошли до вредних и инспиративних закључака. Тако је популарисана средњовековна историја Западне Европе и германског народа, па су се историчари фокусирали на истраживање историје ових простора у том временском раздобљу. Самим тим, многе млађе генерације истраживача биле су инспирисане да започну нове пројекте у оквиру којих би били анализирани средњовековни историјски феномени и личности са свим утицајима на савремени свет и новију историју.

У другој деценији 21. века ова едиција је проширила и модернизовала своје интернет ресурсе. Тако је у заједничком пројекту Центра *Traditio Litterarum Occidentaliū* и издавачке куће *Brepols* направљен веома опсежан претраживач који омогућује истраживачима да користе сав материјал. Интегрисани извори eMGH у тзв. *Brepolis Latin platform* нуде научним радницима несметан рад на око девет хиљада

¹⁰ Рудолф Шифер је био професор средњовековне и новије историје у Бону (1980–1994), а од 1994. до 2012. године био је директор сада већ институције *Monumenta Germaniae Historica*, упоредо са професуром на катедри Историје у Минхену. Cf. Schieffer 2001: 341–347.

списа (Library of Latin Texts – Series A, Library of Latin Texts – Series B, Aristoteles Latinus Database, Archive of Celtic-Latin Literature), уз могућност коришћења разних латинских речника.

У 21. веку директори друштва, односно уредници едиције *Monumenta Germaniae Historica*, били су: Рудолф Шифер (1994–2012), Клаудија Мертл (2012–2014), Марк-Ајлко Арис (2014–2018) и до сада, веома успешно овај Институт води Мартина Хартман.

У преко 300 публикација које уоквирују најшири могући спектар историјских извора, подељених у пет основних серија (*Scriptores*, *Leges*, *Diplomata*, *Epistolae* и *Antiquitates*) и тридесет и три подсерије, сам пројекат *Monumenta Germaniae Historica* у 21. веку не само да наставља издавачки подухват започет пре две стотине година, већ постаје основни стандард за критичко објављивање уз научно-методолошко начело за све западне истраживаче и научнике у оквиру друштвено-хуманистичких наука.

У јубиларној 2019. години организовано је неколико научних конференција у Бечу (*Jubiläumsveranstaltung zum Gründungstag der Monumenta Germaniae Historica*), Берлину (*Festakt in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*), Минхену (*Tag der offenen Tür im Münchner Institut; Die MGH im internationalen Umfeld – Podiumsgespräch im Fürstensaal der Bayerischen Staatsbibliothek; Quellenforschung im 21. Jahrhundert – Colloquium zur 200-Jahr-Feier der Monumenta Germaniae Historica; Empfang der Bayerischen Staatsregierung in der Münchner Residenz*) и Риму (*Das Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde 1935 bis 1945 – ein „Kriegsbeitrag der Geisteswissenschaften“? Symposium des DHI Rom und der MGH*). Све манифестације су планирали и реализовали проф. др Мартина Хартман, као актуелна председница *Monumenta Germaniae Historica*; затим проф. др Валтер Пол, директор (Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften); проф. др Томас Винкелбауер, директор (Institut für Österreichische Geschichtsforschung); др Андреас Зајиц (Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften); проф. др Харвих Волфрам, директор (Institut für Österreichische Geschichtsforschung); проф. др Валтер Кох, проф. др Михаел Менцел, проф. др Вилфрид Хартман и многи други светски истраживачи.

Закључак

Едиција *Monumenta Germaniae Historica*, на почетку замишљена као носилац буђења националне свести, временом је постала мо-

дел и образац за проучавање и објављивање историјских извора, на критички начин, у целом свету, што је умногоме допринело да се развије научна историјска методологија. Неко би можда имао на уму да је друштво, окупљено како би се реализовала основна идеја и задатак ове едиције, имало за циљ друштвено-политичке промене у модерној историји Западне Европе, али време је показало да је критичко издавање историјских извора довело до реинтерпретације многих до тада непобитних чињеница. Многе публикације, у оквиру свих серија ове едиције, појашњавале су раније историјске нарације у ширем контексту посебно из романтичарског периода, а не мало пута су условљавале и промену до тада признатих историјских чињеница.

У години јубилеја, два века едиције *Monumenta Germaniae Historica* (1819–2019), овај институт може да се похвали одличном сарадњом са, можда и највећом светском, издавачком кућом (*Brepols*) у области презентације научних истраживања, али и да најави могућност савременог, једноставног и брзог приступа свим публикација објављених под њиховим окриљем, како би се проучавање извора о историји средњовековне Западне Европе омогућило на свим светским универзитетима и институтима.

Веома важно, за историју као науку, јесте то да је ова едиција утицала на развој интердисциплинарности и коришћење закључака из различитих научних дисциплина у оквиру правилног научног закључивања поводом извесних историјских догађаја или феномена на западноевропском тлу у периоду средњег века (Benson 1995: 63–75). Управо зато је у уводу било речи о конзистентности приликом коришћења историјске методологије и давања закључака који ће бити презнетовани историјској јавности. То су едиција, а затим и институт, *Monumenta Germaniae Historica* чинили за историју као науку, пуних две стотине година, а у трећем веку ће путем интернета сва своја издања моћи да презентују на свим светским меридијанима како би утицали на младе историчаре да формирају своју методологију и до танчина проучавају западноевропски средњи век.

* * *

Библиографија:

- Антоновић, Милош (2007): *Нарађивни извори за историју Европе, средњи век*, Београд: Утопија.
- Benson, Robert L. (1995): *Loren J. Weber: Georg Waitz (1813–1886)*, у Helen Damico, Joseph B. Zavadil, *Medieval Scholarship. Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, Vol. 1, New York.
- Bünz, Enno (2002): *Ein Historiker zwischen Wissenschaft und Weltanschauung: Wilhelm Engel (1905–1964)*, у Peter Baumgart, *Die Universität Würzburg in den Krisen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Biographisch-systematische Studien zu ihrer Geschichte zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Neubeginn 1945*, Würzburg.
- Duchhardt, Heinz; Teppe, Karl (2003): *Karl vom und zum Stein. Der Akteur, der Autor, seine Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte*, Mainz.
- Duchhardt, Heinz (2007): *Stein. Eine Biographie*, Aschendorff: Münster.
- Esch, Arnold (1991): *Die deutsche Geschichtswissenschaft und das mittelalterliche Rom. Von Ferdinand Gregorovius zu Paul Kehr*. у Hartmut Boockmann, Kurt Jürgensen, *Nachdenken über Geschichte. Beiträge aus der Ökumene der Historiker. In memoriam Karl Dietrich Erdmann*, Wachholtz: Neumünster.
- Härtel, Reinhard (1987): *Geschichte und ihre Quellen. Festschrift Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag*. Akademische Druck- und Verlags-Anstalt.
- Jordan, Karl (1964): *Georg Waitz als Professor in Kiel*, у Peter Classen; Peter Scheibert, *Festschrift für Percy Ernst Schramm zu seinem siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, Vol. 2. Wiesbaden.
- Knibbs, Eric (2016): *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*, Routledge.
- Knowles, David (1963): *Great Historical Enterprises: problems in monastic history*, London: Nelson.
- Th. Mommsen ed. (1898): *Libri Pontificalis pars prior* (MGH *Gesta pont. Rom.*).
- Mlynek, Klaus (2009): *Pertz, Georg Heinrich*. у *Stadtlexikon Hannover. Von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Hannover.
- Neuhaus, Helmut (2013): *Horst Fuhrmann und das Historische Kolleg*, In: Martina Hartmann, Claudia Märkl, *Von Kreuzburg nach München. Horst Fuhrmann – Lebensstationen eines Historikers*, Köln.
- Robinson, George W. (1916): *The Life of St. Boniface by Willibald*.

- Ranft, Andreas (2002): *Mediävistik in Halle um 1900: Die Historiker Ernst Dümmler und Theodor Lindner*, y Werner Freitag, *Halle und die deutsche Geschichtswissenschaft um 1900. Beiträge des Kolloquiums „125 Jahre Historisches Seminar an der Universität Halle“ am 4./5. November 2000*, Studien zur Landesgeschichte. Vol. 5, Mitteldeutscher Verlag: Halle.
- Sänger, Falk-Reimar (1995): „Das Geburtshaus des Historikers Georg Heinrich Pertz. Ein Geschichtsdenkmal“, y *Berichte zur Heimatpflege in Niedersachsen*, Jahrgang 15.
- Schäfer, Klaus (2004): „Aus den Papieren eines sparsamen Professors. Edmund Ernst Stengel (1879–1968) zum 125. Geburtstag“, y *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde*, Vol. 109.
- Schieffer, Theodor (1954): *Winfrid-Bonifatius und die Christliche Grundlegung Europas*, Freiburg: Herder.
- Jürgen Petersohn (2001): *Der Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Die Mitglieder und ihr Werk. Eine bio-bibliographische Dokumentation*, Veröffentlichungen des Konstanzer Arbeitskreises für Mittelalterliche Geschichte aus Anlass seines fünfzigjährigen Bestehens 1951–2001, Vol. 2, Stuttgart.
- Schneider, Herbert (2013): „Horst Fuhrmann und die Monumenta Germaniae Historica“, y Martina Hartmann, Claudia Märkl, *Von Kreuzburg nach München. Horst Fuhrmann – Lebensstationen eines Historikers*. Köln.
- Stein, Gerhard Ritter (1931): *Eine politische Biographie. Vol. 1: Der Reformier; Vol. 2: Der Vorkämpfer nationaler Einheit und Freiheit*. Stuttgart.
- Sturm, Heribert (1984): *Biographisches Lexikon zur Geschichte der böhmischen Länder. Hrsg. im Auftrag des Collegium Carolinum*, Vol. 2, München.
- Schmiedl, Joachim (1999): „Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Die Rezeption Herbert Grundmanns in der marxistischen Mediävistik der DDR“, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Vol. 47.
- Tangl, Michael (1908): „Theodor von Sickel“, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Vol. 33.
- Tangl, Georgine (1966): *Zur Lebensgeschichte*, y Sproemberg, Heinrich; Kretzschmar, H.; Wewrner, E.; Müller-Mertens, E.; Heitz, G. (eds.). *Michael Tangl: Das Mittelalter in Quellenkunde und Diplomatie*, Graz.
- Fleckenstein, Josef (1987): *Paul Kehr. Lehrer, Forscher und Wissenschaft-*

- sorganisator in Göttingen, Rom und Berlin*, y Hartmut Boockmann, Hermann Wellenreuther, *Geschichtswissenschaft in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen.
- Frensdorff, Ferdinand (1896): „Waitz, Georg“, y *Allgemeine Deutsche Biographie*, Vol. 40.
- Haller (1896): „Rev. of Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200 bis 1500 by Michael Tangl,“ *Historische Zeitschrift* 77 (1).
- Hartmann, Wilfried (2013): „Der Historiker Horst Fuhrmann (1926–2011)“, y Martina Hartmann, Claudia Märtil, *Von Kreuzburg nach München. Horst Fuhrmann – Lebensstationen eines Historikers*, Köln.
- Heymann, Ernst (1935): „Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae Historica)“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Vol. 60/1.
- Walsh, K. (1978): „Herbert Grundmanns Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte“, *Revue d'histoire des Missions*, Vol. 20.

Примљено: 9. 7. 2019.
Исправљено: 9. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

JUBILEE OF *MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA* (1819–2019) – THE EDITION OF SOURCES FOR THE HISTORY OF WESTERN EUROPE IN THE MIDDLE AGES

Ivica Čairović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *This research should inform Serbian public about an important edition Monumenta Germaniae Historica, where – for two hundred years – were publis-*

hed sources about the history of western Europe and that greatly helps researchers of historical circumstances and the facts observed from a proper scientific methodology. In this way, almost two centuries has matured itself historical methodology in the context of history as a science, and has influenced the creation of new generations of researchers in the all world; which are, in the 21st century with the the Internet opportunities, able to access historical sources when writing about from State and Church topics in the medieval history of Western Europe.

In the year of Jubilee, two centuries of the edition – Monumenta Germaniae Historica (1819–2019), this Institute boasts excellent cooperation with – perhaps the world's largest Publishing House (Brepols) in the presentation of scientific research in the area of philosophy, history and theology. Also the Institute with Brepols may announce the possibility of a modern, simple and fast access to all publications published under their auspices, and to allow all international universities and institutes studing the sources of the history of medieval Western Europe.

Key words: Monumenta Germaniae Historica, journal Archiv, Centre Traditio Litterarum Occidentalium.

ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ ДЕЛАТНОСТИ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА: ПРЕПИСКА СА РОБЕРТОМ ГАРДИНЕРОМ

Срећко Петровић*
Епархија шумадијска,
Аранђеловац

Апстракт: У архиви Светској савети цркава у Женеви, међу писмима Роберта Холовела Гардинера, првог секретара Заједничке комисије за веру и поредак и једној од архивских садржаја савремене екуменске покрета, налази се и неколико писама која је он разменио са Николајем Велимировићем у периоду од 1917. до 1922. године. Ова писма доносе неке занимљиве информације које се тичу ангажмана Николаја Велимировића у међухришћанском дијалогу и његовој доприносу раду међународних екуменских тела.

Кључне речи: међухришћански дијалог, Вера и поредок, Николај Велимировић, Роберт Х. Гардинер, Вилијам Т. Манин.

Увод

После чувене Светске мисионарске конференције у Единбургу 1910. године,¹ одржане у главном граду Шкотске 14–23. јуна 1910. г.,²

* petrovic.srecko@gmail.com.

¹ 1910 World Missionary Conference; у литератури на енглеском језику помиње се и као Единбуршка мисионарска конференција – Edinburgh Missionary Conference. О раду ове конференције, види Robson 1910: 3–31. Материјали са ове конференције објављени су у девет томова, у World Missionary Conference 1910. Светска мисионарска конференција у Единбургу 1910. године сматра се првим великим скупом савременог екуменског покрета (уп. Николић 2010: 315).

² На конференцији у Единбургу окупило се 1215 представника главних англиканских и протестантских цркава, мисионарских друштава и хришћанских организација, уз још стотинак специјалних делегата. Уп. "Records of the Conference" 1910: 33–71.

Епископ филипински Чарлс Брент³ био је један од оних који су вође-ни визијом црквеног јединства решили да предузму конкретне кораке у циљу зближавања разједињених хришћана. Изгледа да је Брент још док је боравио у Шкотској постао убеђен како је неопходно основа-ти тело које ће се суочити са богословским проблемима који се тичу нејединства хришћана и који су узрок подела (уп. Fitzgerald 2004: 83; Woolverton 2005: 112–113).⁴ Чим се вратио у Сједињене Државе, Брент је покренуо иницијативу за сазивање међународне конференције која ће покренути спорна богословска питања хришћанске вере и црквеног устројства, и представио је своје виђење широј јавности на 43. Генералној конвенцији Епископалне Цркве у САД одржаној октобра 1910. године у Синсинатију, у Охају.⁵

1. Роберт Гардинер, први секретар Заједничке комисије за веру и поредак

Једна од кључних особа које су прихватиле ову иницијативу Чарлса Брента и дале значајан допринос догађајима који су уследили био је амерички епископални богослов Роберт Холвел Гардинер (Robert Hallowell Gardiner III, 1855–1924), пионир савременог екуменског покрета и прегалац хришћанског јединства са почетка 20. века.

На поменутој 43. Генералној конвенцији прихваћен је Брентов предлог да Епископална Црква поведе екуменску иницијативу и предузме конкретне кораке у циљу сазивања светске хришћанске конференције

³ Charles Henry Brent (1862–1929), јерарх англиканске Епископалне Цркве у Сједињеним Америчким Државама, први мисионарски епископ филипинских острва (Missionary Bishop of the Philippine Islands, 1902–1918), председавајући Прве светске конференције за веру и поредак одржане у Лозани 1927. године. О Еп. Бренту и његовим залагањима за хришћанско јединство, в. Manning 1929; Slater 1932; Zabriskie 1948; Kates 1948; Norbeck 1996, Ђаковац 2019.

⁴ Према тврђењу Марка Норбека, Брента је бринуло одсуство православних и римокатолика са ове конференције, и то му је представљало додатни мотив за међухришћанску екуменску акцију (уп. Norbeck 1996: 167).

⁵ XLIII General Convention of the Episcopal Church in the United States of America, Cincinnati, Ohio. 43. Генерална конвенција одржана је 5–21. октобра 1910. године. На заседању од 19. октобра 1910. године, 43. Генерална конвенција усвојила је резолуцију којом је образована комисија која ће се бавити питањима јединства хришћана, односно комисија која ће се старати око организовања и сазивања међународне општехришћанске конференције посвећене хришћанском јединству (уп. Tatlow 1967: 407).

за питања вере и поретка (уп. Norbeck 1996: 167). За првог секретара Заједничке комисије за веру и поредак (Joint Commission on Faith and Order) установљене на овој конвенцији постављен је Роберт Гардинер.

Нешто раније Гардинер је био активан на пољу међухришћанског дијалога и сарадње као председник Братства Св. Андреја⁶ (уп. Woolverton 2005: 248), и већ је био заинтересован за хришћанско јединство и укључен у токове екуменског покрета који је био у настанку. Гардинер је припадао групи епископалних богослова и клирика која се од јануара 1910. године у Њујорку састајала и дискутовала о екуменским питањима. Домаћин ових окупљања у епископалној Цркви Свете Тројице (Trinity Church) на Вол Стриту био је Вилијам Томас Манинг (William Thomas Manning, 1866–1949), тадашњи старешина ове цркве (уп. Woolverton 2005: 107–108). На овим незваничним окупљањима учесници су користећи упечатљив христолошки вокабулар саставили нацрт свога плана за рад на хришћанском јединству и потписали га 27–28. јануара 1910. године (уп. Woolverton 2005: 108–109). Конференција у Единбургу уследила је нешто касније, а потоњи Брентов предлог за сазивање међународне конференције изнет у октобру исте године на 43. Генералној конвенцији нашао је у Роберту Гардинеру снажног подржаваоца и одушевљеног прегоаца заједничке визије хришћанског јединства (уп. Manning 1929: 5–6).⁷

Гардинер је као секретар овог тела организовао прву прелиминарну конференцију посвећену питањима вере и поретка у Њујорку 1913. године (уп. *The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order. A First Preliminary Conference* 1913: 2), и наставио је свој рад на организовању мултилатералних богословских сусрета и светске конференције хришћанских цркава, покушавајући да успостави добре контакте са православнима и са римокатолицима.⁸ У услови-

⁶ Brotherhood of St. Andrew – међународна хришћанска лаичка организација која је настала у оквиру Епископалне Цркве у САД крајем 19. века. Гардинер је био председавајући Братства Св. Андреја неколико година (1904–1909). У то време је у Братству Св. Андреја било окупљено преко 1.200 локалних братстава (уп. Woolverton 2005: 88).

⁷ С друге стране, Манинг је такође имао значајног удела у започињању овог пројекта. Поред тога што је као старешина Цркве Свете Тројице на Менхетну био домаћин неформалних богословских окупљања на којима су развијане идеје о раду на међухришћанском зближавању, Манинг је учествовао и у официјелним активностима. Тако је предлог за оснивање нарочите комисије која ће се бавити питањима вере и поретка и планирањем сазива светске конференције пред 43. Генералну конвенцију у Синсинатију изнео управо Вилијам Манинг, на заседању од 13. октобра 1910. године, неколико дана пре него што је на конвенцији званично усвојена резолуција о оснивању овог тела (уп. Woolverton 2005: 115).

⁸ Што се да видети и из сведочанстава о његовим залагањима сачуваним у материјалима са скупштина Епископалне цркве у САД (уп. нпр. *Journal of the General Con-*

ма светског рата који је у то време започео и политичких промена које су потресале свет, ово није био једноставан задатак.

2. Николај Велимировић, заговорник хришћанског јединства

Са другог краја света, тачније из балканске Србије која је тих година пролазила кроз голготска страдања и кроз неке од најтежих тренутака своје новије историје, кренула је друга иницијатива, која је за циљ на првом месту имала националну пропаганду и дипломатску акцију усмерену ка стварању будуће државе југословенских народа. Као једна од кључних особа ове иницијативе, јеромонах Николај Велимировић 1915. године одлази у Велику Британију, а потом и у Сједињене Државе, да се тамо бори за националне циљеве (уп. Вуковић 1994: 16; Јанковић 2002а: 67–79; Добријевић 2007: 28–30; Лазаревић 2008: 177–179; Markovich 2017: 151–154; Vasiljević 2019: 201–202, 250–255). Визија коју је пред собом имао необични проповедник обухватала је и неке од идеја за које су се залагали и Чарлс Брент, Вилијам Манинг и Роберт Гардинер. Наиме, у промишљањима Николаја Велимировића из овог периода присутни су снажни импулси у корист заговарања међухришћанских измирителских стремљења и ватрени предлози за остваривање хришћанског јединства (в. нпр. Велимировић 1906; 1909а; 1909б; 1909в; уп. Markovich 2017: 144–145, 177–180). Ово није могло промаћи другим прегаоцима заинтересованим за рад на пољу хришћанског јединства, што се могло наслутити и из расправа у којима је Велимировић учествовао у годинама које су претходиле светском рату (в. нпр. Velimirovitch 1909; Pullan 1909; Марјановић 1909; уп. Markovich 2017: 147), а током самог рата Велимировић и кључне личности Епископалне Цркве у Сједињеним Државама – прегаоци заједничких напора ради остварења хришћанског јединства – ступили су у контакт и градили пријатељске везе размењујући идеје.⁹

vention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America 1913 1914: 143, 336, 341), као и из његове преписке (уп. нпр. Woolverton 2005: 146, нап. 72).

⁹ Велимировићеве идеје нису промакле ни православним јерарсима, међу којима је било и критичара његове визије хришћанског јединства. Тако нпр. руски Архиепископ Евдоким (Мещерский, 1869–1935), који је служио као Архиепископ алеутски и северноамерички од јула 1914. до новембра 1918. године, у свом Извештају који је 15. јуна 1915. године поднео Св. Синоду Руске Цркве, помиње боравак јеромонаха Нико-

Није извесно када су се упознали одн. када су ступили у контакт Николај Велимировић и Роберт Гардинер. Још пре почетка Првог светског рата Николај је био повезан са одређеним богословским круговима у којима су заговаране идеје хришћанског јединства, од старокатоличких богослова са Универзитета у Берну (попут Едуарда Херцога – в. von Arx 2006: 311–323; уп. и фон Аркс 2007: 10–18), преко англиканских богослова и јерараха из Велике Британије (попут Лејтона Пулана и Архиепископа кантерберијског Рандала Дејвидсона), до заговорника хришћанског јединства из редова протестаната и северноамеричких евангеличких хришћана (попут Натана Содерблома и Џона Мота, којег је Николај највероватније упознао 1911. године – уп. Rouse 1993: 603; von Arx 2006: 309–310, нап. 8). Деловање Роберта Гардинера одвијало се у богословским круговима који су се у одређеној мери преклапали са круговима у којима се одвијала и делатност Николаја Велимировића.¹⁰

лаја у Америци и критикује његов ангажман, нарочито његове проповеди о „религији будућности“ (уп. Вуковић 1994: 85–86, 102, фн. 106; Јанковић 2002а: 79–80). Отприлике негде у то време у Њујорку је у оквиру библиотеке „Жива Црква“ објављена серија од неколико дела јеромонаха Николаја Велимировића, на српском и енглеском језику, у којима је између осталог Николај изложио одређене напомене о својој визији будућности, односно својој визији хришћанског јединства (уп. Велимировић 1915а; 1915б; 1915в; Velimirovich 1915а; 1915б).

Узгред буди речено, и у српској штампи тог времена појављивале су се приредбе у погледу Николајевих активности међу инославним хришћанима (= у „туђим црквама“) – уп. Јанковић 2002б: 627).

¹⁰ На пример, Едуард Херцог, старокатолички бискуп Швајцарске, ментор и пријатељ Николаја Велимировића из периода његових студија у Берну, највероватније је био у контакту са Гардинером као првим секретаром и благајником Заједничке комисије за веру и поредак; старокатолички епископи из Европе били су и формално позвани да се укључе у рад поменутог комисије у јуну 1912. године (уп. *The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order. A First Preliminary Conference* 1913: 11, 15, 21), а секретар комисије водио је са њима преписку и у годинама које су уследиле (уп. *The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order: Report of the Joint Commission to the General Convention of the Protestant Episcopal Church* 1916 1916: 7–8). Већ у списку чланова ове комисије из 1914. године наводи се и име бискупа Херцога, као представника Старокатоличке Цркве (уп. *Joint Commission Appointed to Arrange for A World Conference on Faith and Order : List of Commissions Already Appointed, March 20, 1914* 1914: 24).

С друге стране, у активности Заједничке комисије за веру и поредак били су укључени и англикански богослови са којима је Велимировић био у блиском контакту, почев од покровитеља међухришћанског дијалога Архиепископа кантерберијског Рандала Дејвидсона – духовног оца Николаја Велимировића (уп. Herpell 2001: 89), учесника неформалне припремне конференције комисије којој је Гардинер био секретар, одржане у Ламбетској палати 25. јуна 1912. године (уп. *The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order: Report of the Joint Commission to the General Convention of the Protestant Episcopal Church* 1913 1913: 8).

Сва је прилика да из времена првог боравка Николаја Велимировића у Сједињеним Државама датира његово познанство са Вилијамом Манингом, блиским сарадником Р. Гардинера. Манинг и Николај су се упознали и спријатељили 1915. године (према тврдњи канона Едварда Веста, Манинг је 1915. позвао Николаја да проповеда у Њујорку, у Цркви Свете Тројице – уп. West 2013: 14 – истој оној цркви која је била место неформалних окупљања богослова заинтересованих за питања међухришћанског богословског дијалога и хришћанског јединства; Манинг и Николај су остали у контакту у наредним деценијама – уп. West 2013). Да ли је Николај преко Манинга ступио у контакт са Гардинером остаје непознато. Гардинер и Николај могли су се повезати и преко других заједничких пријатеља и веза – Севастијана Дабовића,¹¹ Џона Мота,¹² Рандала Дејвидсона, Едуарда Херцога итд., но немамо конкретних сазнања о њиховом иницијалном контакту, те све ове претпоставке остају на нивоу нагађања.

3. Преписка Р. Гардинера и Н. Велимировића из Архива ССЦ у Женеви

У Архиву Светског савета цркава у Женеви, у архивској грађи из периода ране делатности екуменског покрета, чува се неколико дописа које је Николај Велимировић послао Роберту Гардинеру, једно Гардинерово писмо Николају, као и једно Гардинерово писмо Џону Моту у ком Гардинер помиње Николаја.

Најстарији међу овим дописима је каблограм, откуцан великим словима на обе стране каблограмског обрасца отприлике А5 формата,

¹¹ Архимандрит Севастијан Дабовић је од 1914. био укључен у рад Заједничке комисије, као и у планирање начина успостављања сарадње са православнима (уп. Woolverton 2005: 151–152).

¹² Џон Р. Мот (John Raleigh Mott, 1865–1955), методистички проповедник и мисионар, лаик који је био на челу међународних студентских хришћанских покрета неколико деценија; председавајући Единбуршке мисионарске конференције, каснији добитник Нобелове награде. Мот је од раније био у контакту са Гардинером, а у активности Заједничке комисије био је укључен још од 1910. године (уп. Woolverton 2005: 119). С друге стране, Николај и Мот су били повезани преко активности Светске студентске хришћанске федерације (WSCF) и Хришћанске заједнице младих људи (YMCA). Мот је још пре 1. светског рата, у априлу 1911. године држао неколико предавања у Београду, између осталих и на Богословском факултету и у Богословији Св. Саве (Бјелајац 2011: 310–311); у то време Велимировић је био запослен као наставник у овој богословији, а врло брзо се Велимировић укључио у рад Хришћанске заједнице младих људи, коју је у Београд практично довео Џон Мот (уп. Бјелајац 2011: 312; уп. и Радић 2019: 41–43).

који је Николај Велимировић послао Гардинеру 21. јула 1917. године у 21 час 57 минута.¹³ У ово време Велимировић се налазио у Великој Британији, и каблограм је послат из Лондона.

Наиме, Гардинер је желео да се консултује са Велимировићем да ли би у припремне активности у вези са сазивањем будуће Светске конференције за питања вере и поретка требало симултано укључити Римокатоличку Цркву и Руску Православну Цркву, будући да су неки чланови комисије сматрали како би успостављање званичних контаката са Руском Црквом и са римокатолицима требало одложити. Износећи свој став, Велимировић Гардинеру шаље следећу поруку (доносимо најпре препис, а потом и превод поруке; у угластим заградама налазе се умети са предложеним читањем енглеског текста брзојава):¹⁴

“Received at 169 Congress Street, Boston, Mass.

97 NS WR

July 21 1917

London 90 First Sheet 56

Rob[ert] Gard[iner]

Boston

Do not hesitate sending deputation [to] Russia [.] Now or never Christianity must settle its own disputes [.] Agree with proposal [.] Send deputation to Pope [.] Expedient deputation should touch London and consult Church leaders when here [.] Please submit them scheme for international conference of Church delegates in neutral country [.] [I] will suggest names of Russian divines whose [p. 1¹⁵] cooperation [is] necessary [.] [It is] difficult [to] say whether [I] can accompany deputation to Russia [.] Important [,] secure first collaboration of [the] Church authorities of Allied countries [.] Preliminary conference [of] minor Eastern Churches could be held [in] Cyprus [.]

Nicholas Velimirovitch [.,] Serbian Legation [.,] London.

846P July 21”

[p. 2]

¹³ Nicholas Velimirovich, “Cablegram to Robert Gardiner, 21st July 1917,” 1–2, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

¹⁴ Телеграфски стил и недостатак интерпункције отежавају јасно разумевање текста: ово је читање које предлагемо; за изворник, в. скенирани документ ниже.

¹⁵ Овде се завршава прва страна каблограма; друга почиње следећим заглављем: “2nd Sheet of 97NS Rob[ert] Gard[iner] Boston—34” – и даље се текст наставља на стр. 2.

„Примљено на адреси 169 Congress Street, Бостон, Масачусетс

97 NS WR

21. јул 1917. године

Лондон 90, прва страна 56

Роберт Гардинер

Бостон

Не оклевајте да пошаљете посланство у Русију. Сад или никад хришћанство би требало да реши сопствене несугласице. Слажем се са предлогом. Пошаљите посланство и папи. Одговарајуће посланство би требало да сврати у Лондон и консултује црквене поглаваре када стигне овде. Молим вас доставите им предлог за међународну конференцију представника Цркве у неутралној земљи. Предложићу имена руских богослова чија [стр. 1¹⁶] је сарадња неопходна. Тешко је рећи да ли бих могао да се придружим посланству у Русију. Важно је обезбедити најпре сарадњу црквених власти у савезничким државама. Припремна конференција мањих Источних Цркава могла би да буде одржана на Кипру.

Николај Велимировић,

Српско представништво, Лондон

846P 21. јул“

[стр. 2]

Гардинер је наима желео да у покрет за уједињење хришћана буду укључени и православни хришћани, међу њима и Руси, као и римокатолици. У опширном писму Џону Моту од 23. јула 1917. године, откуцаном писаћом машином на седам страна А4 формата,¹⁷ Гардинер га извештава о развоју ситуације, између осталог и о својим консултацијама са Велимировићем и о каблограму од Велимировића који му је стигао тога дана ујутру, и каже (доносимо релевантне изводе из писма, најпре изворни текст а затим превод на српски):

¹⁶ Овде се завршава прва страна каблограма; друга почиње следећим заглављем: “2. страна 97NS Роберт Гардинер, Бостон—34” – и даље се текст наставља на стр. 2.

¹⁷ Robert Hallowell Gardiner, “Letter to John R. Mott, 23rd July 1917,” 1–7, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 7. Mott, John Raleigh Mott.

Form 2878

WESTERN UNION

ANGLO-AMERICAN  DIRECT UNITED STATES
CABLEGRAM

NEWCOMB CARLTON, PRESIDENT GEORGE W. E. ATKINS, FIRST VICE-PRESIDENT

Received at 169 Congress Street, BOSTON, MASS. JULY 21 1917 *3827*

97NS WD LONDON 90 FIRST SHEET 56 *092*

POBGAPD

BOSTON

DO NOT HESITATE SENDING DEPUTATION RUSSIA NOW OR NEVER CHRISTIANITY
MUST SETTLE ITS OWN DISPUTES AGREE WITH PROPOSAL SEND DEPUTATION
TO POPE EXPEDIENT DEPUTATION SHOULD TOUCH LONDON AND CONSULT CHURCH
LEADERS WHEN HERE PLEASE TO SUBMIT THEM SCHEME FOR INTERNATIONAL
CONFERENCE OF CHURCH DELEGATES IN NEUTRAL COUNTRY WILL SUGGEST NAMES
OF RUSSIAN DIVINES WHOSE

1917 JUL 21 PM 9 57

Neutrality No. *13820*

Registration No. *R 124*

Time *9:50 am*

TO *Univer*

Robert H. Gardiner
11 Reimburse Sy

Form 2878

WESTERN UNION

ANGLO-AMERICAN  DIRECT UNITED STATES
CABLEGRAM

NEWCOMB CARLTON, PRESIDENT GEORGE W. E. ATKINS, FIRST VICE-PRESIDENT

Received at 169 Congress Street, BOSTON, MASS.

2ND SHEET OF 97NS POBGAPD BOSTON--34

COOPERATION NECESSARY DIFFICULT SAY WHETHER ^{Can} ~~Can~~ ACCOMPANY DEPUTATION
TO RUSSIA IMPORTANT SECURE FIRST COLLABORATION OF CHURCH AUTHORITIES
OF ALLIED COUNTRIES PRELIMINARY CONFERENCE MINOR EASTERN CHURCHES
COULD BE HELD CYPRUS

NICHOLAS VELIMIROVIC SERBIAN LEGATION LONDON

846P JULY 21

Сл. 1-2: Каблограм Николаја Велимировића Р. Гардинеру од 21. јула 1917. г. recto и verso

“As there had been many indications this spring – too many to condense into a letter – that invitations to participate in the World Conference would be cordially accepted by the Pope and by the Church of Russia, we had voted to send one Deputation to Russia and one to Rome.” [p. 1]

„Како је овог пролећа било много показатеља – превише да би их могао сажети у једно писмо – да би позиви за учешће у Светској конференцији били срдечно прихваћени од папе и од Руске Цркве, изгласали смо да упутимо једно посланство у Русију а друго у Рим.“ [стр. 1]

Гардинер је хтео да се о свему консултује са Мотом, и како би најбржи начин за то био да се пошаље каблограм преко Стејт департмента, Гардинер је контактирао Вилијема Филипса, дипломату из Беле куће,¹⁸ иначе сина Гардинеровог клијента, и замолио га да Моту каблограмски проследи поруку коју је додао уз писмо. Али Филипс није одговарао данима, и можда није ни добио Гардинерову поруку (стр. 1).

Међутим, пошто су се неки чланови Заједничке комисије двоумили,¹⁹ након консултација са председником Вилсоном²⁰ преко државног секретара Френка Полка²¹ добили су упутство да не би требало слати никакву делегацију у Русију, будући да би у контексту рата читава акција могла да буде протумачена погрешно:

“He therefore requested that the Deputation should not go, and in view of that request, those of us who could meet in New York last Friday decided to postpone the matter.” [p. 2]

„Он [= државни секретар Полк] је захтевао да посланство не иде, и с обзиром на тај захтев, они од нас који су били у могућности да се састану у Њујорку протеклог петка одлучили су да се читава ствар одложи.“ [стр. 2]

¹⁸ William Phillips (1878–1968), амерички дипломата, помоћник америчког државног секретара (2nd Assistant Secretary of State) у периоду 1917–1920.

¹⁹ Реч је о Џорџу Забриском (George Zabriskie), дугогодишњем благајнику Заједничке комисије за веру и поредак – још од почетака рада ове комисије (уп. Woolverton 2005: 116), и пречасном Б. Талботу Роџерсу (Rev. B. Talbot Rogers).

²⁰ Thomas Woodrow Wilson (1856–1924), амерички политичар и председник Сједињених Држава 1913–1921. године.

²¹ Frank Lyon Polk (1871–1943), амерички правник и дипломата, саветник Државног секретаријата САД и в.д. америчког државног секретара у време владе председника Вилсона (1915–1920).

Чланови комисије су се поколебали, па се размишљало и о одлагању слања делегације која би требало да посети Рим:

“The question of postponing the Deputation to Rome until the Russian Deputation could go was a very difficult one. At our meeting on Friday three members felt distinctly that it ought to be postponed.” [p. 3]

„Питање одлагања посланства за Рим док посланство за Русију не буде могло да отпутује било је веома тешко. На нашем састанку у петак три члана [Комисије] јасно су указали како би оно требало да буде одложено.“ [стр. 3]

Но Гардинер је упорно радио на постизању сагласности у вези са успостављањем званичних контаката са Руском Православном Црквом и Римокатоличком Црквом, и једноставно био корак испред:

“As soon as it was decided to send the Deputation to Russia, I wrote, in accordance with instructions from the Commission, to the Rev. Tisington Tatlow who is, you will remember, Secretary of the Archbishops' Committee in England on the World Conference, enclosing a letter to Fr. Nicholas Velimirovitch, who doubtless you know as the Serb who has been in London for some time and who has made a great impression by his appeals for Christian Unity. In that letter I asked Fr. Velimirovitch his opinion as to the expediency of sending Deputations simultaneously to Rome and Russia now and whether it would be possible for him to accompany the Deputation to Russia. I have this morning his reply, as follows: ...” [p. 3]

„Још кад је [раније] одлучено да се шаље посланство у Русију, писао сам, у складу са упутствима Комисије, пречасном Тисингтону Татлоу који је, сетите се, секретар Комитета Архиепископа [кантерберијског] у Енглеској за питања Светске конференције, додајући и писмо оцу Николају Велимировићу, ког ван сумње познајете као Србина који се налази у Лондону већ неко време и који је оставио снажан утисак својим апелима за хришћанско јединство. У том писму сам питао оца Велимировића за мишљење о сврсисходности слања оба посланства сада, истовремено у Рим и у Русију, те да ли би било могуће да се и он прикључи посланству у Русију. Јутрос сам добио његов одговор који гласи: ...“ [стр. 3]

Гардинер овде наводи текст каблогограма који је добио од Велимировића, дословно прекуцан, без интерпункције и тумачења, те његов препис не доноси никаква појашњења евентуалних недоумица које телеграфски текст може створити код данашњег читаоца, навикнутог на опширнију а не на тако сажету телеграфску комуникацију.

Даље Гардинер описује тешкоће са којима се сусреће као секретар Комисије, почев од колебања чланова комисије, преко тешкоћа у комуникацији са представницима Римокатоличке Цркве итд. Но то нису биле једине тешкоће – план Комисије сусрео се са отпором у лику једног православног великодостојника, изнад поменутог руског Архиепископа Евдокима:

“Archbishop Evdokim, whom I saw in New York two or three weeks ago, is quite indifferent, if not hostile, to the World Conference and said very emphatically that Russia would have nothing to do with any movement which included Rome. [...]

As it would be courteous of me to explain to Phillips that my insistence upon sending the cable to you was in ignorance of the correspondence between Polk and Zabriskie, I shall take that opportunity to send Phillips copy of this cable from Velimirovitch.” [p. 5]

„Архиепископ Евдоким, ког сам видео у Њујорку пре две-три недеље, прилично је незаинтересован у погледу Светске конференције, ако не и непријатељски расположен, и наглашава да Русија неће имати ништа са било којим покретом који укључује и Рим. [...]

Будући да би било пристojно да Филипсу објасним како је моје инсистирање да вам се пошаље каблограм било у незнању за преписку између Полка и Забриског, искористићу прилику да Филипсу пошаљем копију каблогограма који сам добио од Велимировића.“ [стр. 5]

Гардинер пише Филипсу премда сумња у то да председник Вилсон, државни секретар Полк и Филипс, иако изражавају најдубље занимање за Светску конференцију, имају праву представу о њој, и сматра да је ово једноставно њихов дипломатски израз. Но он свеједно жели да заинтересује и дипломате, и гледа како да и Џона Мота укључи у читаву акцију, и у ту сврху му и пише поменуто писмо и излаже своје намере.

Из коментара који непосредно следи да се приметити како је у овом тренутку јеромонах Николај Велимировић био прилично прогресиван, чак и у очима водећих заговорника међхришћанског једин-

ства, попут Р. Гардинера. Гардинер се на одређени начин ограђује од Велимировићевих предлога:

“I am explaining to Phillips, and it would be well if you have an opportunity to discuss the matter with President Wilson, if you would emphasize it, that Fr. Velimirovitch is going ahead altogether too fast. He evidently thinks that the World Conference itself will be held shortly.” [p. 6]

„Објашњавам Филипсу, а било би добро и да уколико ви будете били у прилици да о ствари поразговарате са председником Вилсоном, уколико бисте могли да нагласите, како отац Велимировић превише жури. Он очигледно мисли да ће Светска конференција бити одржана ускоро.“ [стр. 6]

Гардинер не сматра да је блиско одржавање Светске конференције могуће (подсетимо се, у време писања овог писма буктао је светски рат), већ једноставно очекује да ће контакт са Римом и Русијом бити добра полазишна тачка, и да би се тиме за будућу конференцију обезбедили представници хришћана из целог света. Све што је у тадашњој фази пројекта Светске конференције Гардинер желео да постигне било је заправо оснивање локалних комитета, који би касније заједнички припремили Светску конференцију:

“All that we are attempting by our Deputations to Rome and to Russia is to secure the appointment by Rome and Russia, and by such other churches as can be reached, the appointment of Commissions to cooperate in preparing for the Conference. If we can secure Rome and Russia, that will practically complete the world-wide representation, especially if we can get the Protestant bodies in the Scandinavian countries. These Commissions would then go about immediate preparations, and that might require almost as long a time as it took to prepare for the Edinburgh Missionary Conference.” [p. 7]

„Све што покушавамо да постигнемо слањем наших посланстава у Рим и у Русију јесте да обезбедимо договор са Римом и Русијом, и са другим црквама до којих можемо допрети, договор комитета [= локалних комисија] да сарађују у припремању [Светске] конференције. Уколико обезбедимо договор са Римом и Русијом, то би практично употпунило скуп представника из читавог света, посебно ако успемо да придобијемо и протестантска црквена тела

из скандинавских земаља. Ови комитети би онда могли да се баве непосредним припремама [Светске конференције], и то би могло да захтева онолико времена колико је било потребно за припрему Единбуршке мисионарске конференције.“ [стр. 7]

Није нам познато колики утицај и колики значај је имала препорука Николаја Велимировића, но ова иницијатива Р. Гардинера и других чланова Заједничке комисије за веру и поредак уродила је плодом, и упркос бројним унутрашњим проблемима, иако суочена са новим друштвеним околностима и неслућеним изазовима новонастале совјетске државе, Руска Православна Црква се у одређеној мери укључује у активности Комисије.²² Римокатоличка Црква такође поклања пажњу међухришћанској акцији за покретање проблематичних питања која се тичу хришћанског јединства, и успостављени су званични контакти са Ватиканом. Није познато да ли су Велимировићеви предлози утицали на остварење ових контаката и у којој мери, али је значајно да се његова иницијатива временски преклопила са првим званичним контактима будућег Светског савета цркава и Римокатоличке Цркве. Како било, различите делегације су у годинама које су уследиле походиле центре светског хришћанства, како на Западу тако и на Истоку, а једна таква делегација, наиме Европско посланство које је у име Комисије за веру и поредак посетило Европу и Блиски Исток 1919. године (European Deputation to the Commission on the World Conference on Faith and Order), на свом пропутовању походило је Константинопољ, Смирну, Атину, Софију, Букурешт и Београд. Према званичном извештају овог посланства, у Београду су делегати Комисије за веру и поредак одржали више важних састанака са српским црквеним великодостојницима, и одржали продужену заједничку конференцију скупа са Митрополитом београдским Димитријем, Епископом нишким Доситејем и нареченим Епископом жичким Николајем.²³ У међувремену је у Београду било одржано и редовно заседање Св. Синода, на ком је званично потврђено учешће Српске Цркве у раду Комисије за веру и поредак одн. у раду Светске конференције. Делегати су потом наставили својим путем, и из Београда отпутовали за Рим, где су се срели са великодостојницима Римокатоличке Цркве – кардиналом Гаспаријем и папом римским [Бенедиктом XV, 1914–1922] – и били срдечно примљени.

²² Најпре преко оних клирика и богослова који су се налазили ван граница отаџбине. Међутим, због (гео)политичких прилика, до потпунијег укључивања Руске Православне Цркве проћи ће још неколико деценија.

²³ За делове званичног извештаја који се тичу посете Београду, види *The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order: Report of the Deputation to Europe and the East 1919*: 10–11.

* * *

Гардинер и Велимировић су били повезани и касније. Њих двојица су свакако остали у контакту, а Велимировићево интересовање за будућу Светску конференцију која ће се бавити питањима вере и поретка није јењавало. Од 1920. године име Николаја Велимировића налази се у званичним списковима чланова Заједничке комисије којој је Роберт Гардинер био секретар.²⁴ Није познато да ли је Велимировић учествовао у некоме од заседања ове комисије којима је присуствовао и Гардинер. У сваком случају, Велимировић је и ван рада овог тела био укључен у међухришћански богословски дијалог, као и у рад других богословских тела – и у формалном и у неформалном смислу. Његов допринос помиње се у званичним публикацијама из овог периода, и вреднује се као значајан.²⁵

* * *

У архивама ССЦ сачувано је и писмо које је Велимировић послао Гардинеру приликом свог боравка у Сједињеним Државама 1921. године.²⁶ Ово писмо Велимировић је написао руком на папиру формата А5, тј. листу из подсетника са адресом чувеног хотела Форт Де Мојн [Hotel Fort Des Moines]²⁷ у Де Мојну у Ајови. Писмо је датирано на 16. март 1921. године, односно у време његовог другог боравка у Сједињеним Државама, када је у току прва три месеца 1921. године Велимировић, сада као епи-

²⁴ Уп. *Joint Commission Appointed to Arrange for a World Conference on Faith and Order: List of Commissions Already Appointed, June 1, 1920* 1920: 26: "Church of Serbia [:] Rt. Rev. Nicholai Velimirovic, D.D., Bishop of Zicha, Serbia". У овом списку Велимировић је био једини делегат из Србије, одн. Краљевине СХС. Уп. такође и *World Conference on Faith and Order: Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, August 12–20, 1920. A Pilgrimage toward Unity* 1920: 87.

²⁵ Примера ради, о методама за остваривање хришћанског јединства које је предложио Вл. Николај дискутовало се на званичним састанцима нарочите Заједничке комисије формиране ради преговарања са великодостојницима Православне Цркве и Старокатоличке Цркве (Joint Commission to Confer with the Authorities of the Eastern Orthodox and Old Catholic Churches), рецимо на састанку ове комисије одржаном 8. јануара 1920. године у Њујорку (уп. *Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America* 1922 1923: 709).

²⁶ Nicholas Velimirovic, "Letter to Robert Gardiner, 16th March 1921," WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

²⁷ Овај хотел отворен је 1919. године; чувен је по томе што током његове историје у њему поред бројних знаменитих личности из читавог света гости били и дванаесторица председника Сједињених Држава у време своје владе.

скоп охридски, обилазио српске заједнице у Америци (уп. Вуковић 1994: 115–129), и успут опет држао проповеди на америчким универзитетима и у црквама, на позив академских институција и верских заједница, између осталих и на позив Савеза америчких цркава (уп. „Повратак Преосвећеног Епископа Господина Николаја“ 1921: 190; Јов. 1921: 2).

Николај због презаузетости не стиже да одговори на неко раније Гардинерово писмо, а због обавеза није у могућности да посети Бостон, те моли Гардинера да пише представницима српске заједнице у Њујорку и преко њих организује сусрет. У наставку доносимо текст овог писма, за којим следи наш превод на српски:

“March 16, 1921

My dear Mr Gardiner,

I did not answer your letter such a long time because I am just a shelterless traveller in this startling²⁸ country.

To your request to come to Boston I certainty would respond if only my committee²⁹ in New York should arrange it with you. For without you I am sure if it would be difficult to interest the people there in my visit.

So please would you kindly write to „Serbia House“, 7. W. 8 Street N. York?

Yours very sincerely

† Bishop Nicholai”

„16. март 1921. године

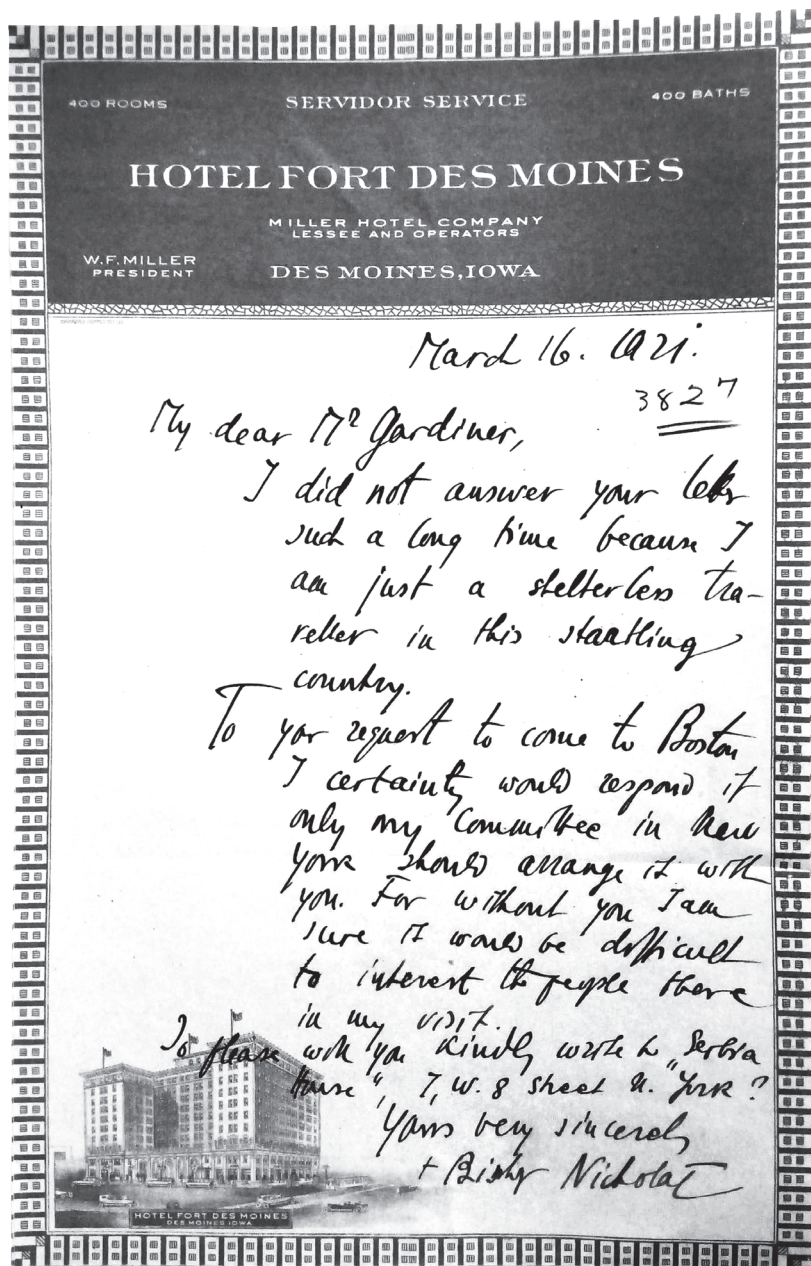
Драги господине Гардинеру,

Нисам тако дуго одговорио на ваше писмо будући да сам путник без склоништа у овој изузетној земљи.

На ваш захтев да дођем у Бостон свакако могу одговорити само уколико би мој одбор из Њујорка то припремио у договору са вама. Јер сам сигуран да би без вас било тешко заинтересовати људе тамо за мој долазак.

²⁸ На овом месту рукопис је нечитак: немамо бољи предлог читања.

²⁹ Такође, нечитак рукопис; немамо бољи предлог читања од речи „committee“.



Сл. 3: Писмо Н. Велимировића Р. Гардинеру од 16. марта 1921. г.

Стога вас молим да уколико можете пишете „Српској кући“, на адресу 8. улица, 7, Њујорк?

Искрено ваш
† Епископ Николај“

Да ли је до овог сусрета дошло није нам познато. У сваком случају, Николај је следећег месеца, у априлу 1921. завршио своју посету Америци, потом се вратио у Краљевину СХС, и јула исте године први пут отпутовао у своју епархију, у Охрид.³⁰

* * *

Писмо које је крајем исте, 1921. године Гардинер послао Епископу охридском Николају сачувано је такође у архиви ССЦ у Женеви. Ово писмо датирано је на 22. децембар 1921. године.³¹ Писмо је откуцано на писаћој машини, на два листа хартије формата А4, у 30 редака. Гардинер ово писмо Епископу охридском шаље из Њујорка, извештавајући га о свом сусрету са Николајевим младим пријатељем (Јованом?) Дероком, изражавајући упут и своје жеље да будући српски епископ у Америци, ако то буде могуће, буде управо Епископ Николај. Доносимо препис и превод овог писма:

“December 22, 1921.
Rt. Rev. Nicholai,
Bishop of Ochrida,
Belgrade, Serbia.

Dear Bishop:

I was delighted to see your young friend Derocco when he came in this morning. I am glad to hear that he is going to study architecture in the Institute of Technology, which is one of the best schools for the purpose in the country. They make the boys work very hard, but Derocco does not seem to be afraid of hard work. Just as soon as the rush of Christmas is over I shall hope to have Derocco met my son-in-law, who is one of the leading younger architects of Boston.

³⁰ Наиме, по избору за епископа охридског Николај је морао да путује у Америку, а по доласку из Сједињених Држава бавио се у Београду због обавеза које је имао као члан Св. Синода (уп. „Отпутовао“ 1921: 4).

³¹ Robert Hallowell Gardiner, “Letter to Rt. Rev. Nicholai, Bishop of Ochrida, 22nd December 1921,” 1–2, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

I saw in one of the Greek papers the statement that the Church of Serbia was thinking of sending a Bishop to this country to organize the Serbians here. I hope very much that you will be the Bishop selected. I have been very glad to hear of you from time to time through Radin, and Derocco will be another link.

I was requested the other day by the Federal Council of the Churches of Christ in America to go to Russia as its [p. 1] representative on the Hoover Commission for Relief in Russia. My special function would be to establish relations with the Church of Russia. It is very tempting invitation, but I see no possibility of my accepting it, for I have altogether too many things to do here.

With warm regards and best wishes for the New Year,

Very sincerely yours,

RHG/H"

[p. 2]

„22. децембар 1921. године
Преосвећеном Николају,
Епископу охридском,
Београд, Србија

Драги владико,

Био сам одушевљен када сам видео вашег младог пријатеља Дерока³² који је стигао јутрос. Драго ми је што чујем да ће студирати архитектуру на Технолошком институту, који је једна од најбољих школа за ту врсту студија у земљи. У тим школама младићи раде веома вредно, али се Дероко изгледа не боји напорног рада. Чим прође Божићна грозница надам се да ћу моћи да упознам Дерока са својим синовцем, који је један од водећих млађих бостонских архитеката.

Прочитах у једном грчком листу тврдњу да Црква Србије размишља о слању једног епископа у ову земљу, како би организовао

³² Вероватно је у питању Јован Дероко (у Сједињеним Државама познат као Јован Де Росо, 1896–1998), рођени брат чувеног архитекте и сликара Александра Дерока (уп. Вранић-Игњачевић 2004: 19), који се 1921. одселио у Америку, и каријеру градио као сарадник чувених америчких архитеката, касније као уметник и професор (уп. „Jovan De Rocco Obituary“ 1998).

овдашње Србе. Искрено се надам да ћете ви бити Епископ којег ће изабрати. Било ми је веома драго да чујем о вама с времена на време од Радина,³³ а Дероко ће бити још једна веза.

Федерални савет Црква Христових у Америци упутио ми је захтев да идем у Русију као њихов [стр. 1]

представник у Хуверовој комисији за помоћ Русији. Моја нарочита служба би била да успоставим везе са Црквом Русије. То је веома примамљив позив, међутим не видим могућност да га прихватим, будући да постоји превише ствари које би требало урадити овде.³⁴

Уз топле поздраве и најбоље жеље за Нову годину,

Искрено ваш

Р[оберт]Х[оловел]Г[ардинер]/Х[?]"

[стр. 2]

* * *

Наредне године, своме пријатељу са друге стране Атлантског океана Велимировић је послао једно писмо из Свете Земље – у мају 1922. године.³⁵

Ово писмо нарочито је занимљиво јер може послужити као кориштан прилог за реконструкцију кретања Вл. Николаја током 1922. године. Наиме, у црквеној штампи из 1922. године било је више натписа о поновном одласку Епископа Николаја у Америку (уп. Јанковић 2003: 648–649), а између осталог било је и речи о томе да је на овај пут у Америку Вл. Николај отишао на позив Комитета интернационалних хришћанских мисионара, да узме учешћа на тамошњој конференцији (уп. „Пут Епископа др Николаја“ 1922: 187). Но такође се појавио и један извештај према којем је Вл. Николај васкршње празнике 1922. године

³³ У питању је вероватно њујоршки адвокат Ђорђе Радин, српски национални радник у Америци (уп. Вуковић 1998: 288).

³⁴ Премда не помиње то у свом писму, Гардинер је у ово време већ био нарушеног здравља, и 1921. године је већ почео да се повлачи са функција које је имао у Епископалној Цркви, као и са функција у међуцрквеним организацијама (уп. Woolverton 2005: 141, нап. 65; 254–255).

³⁵ Nicholas Velimirovich, "Letter to Robert Gardiner, 12th May 1922," 1–2, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

провео у Јерусалиму (уп. „Њ. П. Господин Епископ Николај“ 1922: 7), одакле ће отићи у Кину на међународну конференцију.³⁶ Прота Милан Јанковић је изнео претпоставку како није тачно да је Николај био у Јерусалиму за Васкрс те године, додуше уз одређену ограду.³⁷

У сваком случају, судећи према поменутом писму Роберту Гардинеру, Николај је у мају 1922. године, одн. 12. маја, у петак Недеље о Раслабљеном (4. недеље после Васкрса) био у Светој Земљи. У овом писму Николај Гардинеру препоручује Епископа Пантелејмона из православне Јерусалимске Патријаршије, угледног члана Св. Синода Јерусалимске Цркве који може да допринесе у залагању за јединство Цркве, уједно се сећајући гостопримства Гардинерове супруге³⁸ (што би могло значити да је Николај раније посетио дом Гардинерових; но, за ову претпоставку немамо јасне потврде). У наставку доносимо препис (и превод) овог писма, написаног на обе стране листа отприлике А5 формата, чини се у журби или у не тако оптималним условима (судећи по смањеној читкости рукописа):

“Jerusalem, May 12th 1922.

†

My dear Mr Gardiner,

God's peace be with you!

Herewith I want to introduce to you _____³⁹ Bishop Panteleimon of Jerusalem. He is a very prominent member of the Holy Synod of the Greek Orthodox Church of Jerusalem. I think it will interest you to meet him, all the more so as the prelates of the Holy Land do not so often visit the New World. [p. 1]

Also he may be useful for an great⁴⁰ scheme of the Church unity.

³⁶ У Кини је те године одржан скуп Светске студентске хришћанске федерације.

³⁷ Коментаришући усамљени прилог из *Весника* од 16. априла 1922. године, прота Јанковић каже:

„Објављено је да је Владика за време ускршњих празника био у Јерусалиму одакле ће отићи у Китај и тамо присуствовати интернационалном религиозном конгресу.

Изгледа да није тачно да је Владика био у Јерусалиму о ускршњим празницима, јер сви други извори говоре да је преко Лондона отишао у Америку и ускршње празнике провео у Њујорку. Могао је истина отићи у Јерусалим и поклонити се тамошњим светињама у току Великог поста.“ (наведено према Јанковић 2003: 649).

³⁸ Госпођа Гардинер, односно Елис Бенгс Гардинер (Alice Bangs Gardiner, 1857–1934), Гардинерова супруга од 1881. године (уп. Woolverton 2005: 35).

³⁹ На овом месту рукопис је нечитак: немамо разрешење ове речи и не можемо понудити задовољавајући предлог читања.

⁴⁰ На овом месту рукопис је нечитак: немамо бољи предлог читања.

Here I am for some time. But soon shall⁴¹ leave for home. Ms Gardiner's hospitality I never shall – nor can – forget indeed. May the blessing of the great⁴² Lord be with you both.

Yours always
very sincerely
in our Blessed Lord
† Bishop Nicholai
(Ochrida, Serbia)

Robert Gardiner
Boston"

[p. 2]

„Јерусалим, 12. мај 1922. године

†

Драги господине Гардинеру,
Мир Божији нека је са вама!

Овим бих желео да вам представим _____⁴³ Епископа Пантелејмона из Јерусалима. Он је веома истакнути члан Светог Синода Грчке Православне Цркве Јерусалима. Мислим да ће вас занимати да га упознате, још више будући да јерарси из Свете Земље не посећују Нови свет тако често. [стр. 1]

Он такође може бити од помоћи за један величанствен модел⁴⁴ [за остваривање] јединства Цркве.

Овде се налазим већ неко време. Али би убрзо требало да кренем кући. Гостопримство госпође Гардинер заиста нећу никада – нити бих могао – заборавити.

Нека благослов величанственог Господа буде уз вас двоје.

Увек ваш
врло искрено
у нашем благословеном Господу
† Епископ Николај
(Охрид, Србија)

Роберт Гардинер
Бостон"

[стр. 2]

⁴¹ На овом месту рукопис је нечитак: немамо бољи предлог читања.

⁴² На овом месту рукопис је нечитак: немамо бољи предлог читања.

⁴³ На овом месту рукопис је нечитак: немамо разрешење ове речи и не можемо понудити задовољавајући предлог читања.

⁴⁴ Или пресловљено: величанственој схеми. На овом месту рукопис је нечитак: немамо бољи предлог читања од „great scheme“.

3827
Jerusalem, May 12th 1922.

+

My dear Mr Gardiner,

God's Peace be with you!

Herewith I want to introduce to you Monseigneur Bishop Panteleimon of Jerusalem. He is a very prominent member of the Holy Synod of the Greek orthodox church of Jerusalem. I think it will interest you to meet him, all the more so as the prelates of the Holy Land do not so often visit the New World.

Also he may be useful for our
great scheme of the Church unity.

Here I am for some time.
But soon shall leave for home.
Mrs Gardner's hospitality I never
shall - nor can - forget indeed.

May the blessing of the Great
Lord be with you both.

Yours always
Very sincerely
in our Blessed Lord
& Bishop Nicholas
(Ochrida, Serbia).

Robert Gardner Esq.
Boston

Исте године, Епископ Пантелејмон је отпутовао у Америку и тамо се бавио током наредних десетак година (уп. Namee 2009a; 2009b). Да ли по писаној препоруци Вл. Николаја или независно од ње, Еп. Пантелејмон се пошто је стигао у Америку сусрео са Робертом Гардинером. Наиме, Пантелејмон је у јесен 1922. године отпутовао у Сједињене Државе, и током септембра 1922. године као званични представник Јерусалимске Патријаршије учествовао на 47. Генералној конвенцији Епископалне Цркве у САД која је одржана у Портланду, у Орегону, 6–23. септембра 1922. године (уп. *Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America 1922 1923*: 10, 25–26, 107, 243, 251, 314, 804). На овој конвенцији учествовао је између осталих и значајан број православних јерараха и делегата из различитих помесних Православних Цркава. Николајев пријатељ Гардинер био је активни учесник овог скупа. Између осталог, он је на овом окупљању поднео и Извештај о раду Заједничке комисије за сазивање Светске конференције о питањима вере и поретка (Report of the Joint Commission on World Conference on Faith and Order; уп. *Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America 1922 1923*: 233).

* * *

Закључак

Не знамо да ли је сачувано још писама које су разменили Роберт Гардинер и Николај Велимировић. Грађа са сведочанствима о животу Вл. Николаја која се чува у црквеним, државним и приватним архивама и у Северној Америци и у Европи тек треба да буде истражена. Можда ће нека будућа истраживања бацити додатно светло на делатност и живот најчувенијег српског проповедника и духовника новијих времена.

Оно што на основу неколико писама из преписке Р. Гардинера и Н. Велимировића сачуваних у архивама Светског савета цркава у Женеви можемо да закључимо је да је Николај Велимировић био заинтересован за међухришћански дијалог, да је био активно укључен у токове савременог екуменског покрета још од његовог настајања, те да је показивао живо интересовање за сазивање Светске конференције за питања вере и поретка. Постојаност овог његовог опредељења може се наслутити и из његовог потоњег дугогодишњег чланства у Заједничким

комисијама и телима које су радиле на продубљивању међухришћанског разумевања и организовале мултилатералне сусрете у циљу прављења почетних корака на путу ка хришћанском јединству.

* * *

Роберт Гардинер је уснуо у Господу 1924. године. Према сведочењу Гардинерове супруге, на самртној постељи причао је о писмима која би требало да напише, шта би још требало урадити итд. (уп. Woolverton 2005: 241), до последњег даха не посустајући у свом труду за хришћанско јединство. Гардинер се упокојио не дочекавши круну свога дугогодишњег рада – сазивање Прве светске конференције за веру и поредак, која је одржана неколико година касније, у Лозани 1927. године. Епископ Брент је био другачије среће, и имао је прилику да учествује на овој конференцији као председавајући. Николај Велимировић се у време одржавања конференције налазио у Сједињеним Државама, на Светском конгресу посвећеном питањима мира одржаном у Вилијамстауну (уп. Добријевић 2007: 33), но премда није био физички присутан, за ову конференцију припремио је излагање на тему светих тајни, које је у Велимировићевом одсуству прочитао Николајев пријатељ Митрополит тијатријски Герман (уп. Bate 1927: 286). На овој конференцији учествовали су и други Николајеви пријатељи, попут већ поменутог (у то време Епископа њујоршког) Вилијама Т. Манинга.

Премда је смрт прекинула пријатељство Гардинера и Николаја, Николајево залагање на пољу хришћанског јединства није било завршено одласком његовог пријатеља, нити исцрпљено у деценијама које су уследиле. Поред интересовања за рад Комисије за веру и поредак, Николај се живо занимао и за рад међународног богословског тела које ће касније остати упамћено као Конференција за живот и рад, и давао свој допринос у годинама које су уследиле. Занимљива је чињеница – у којој би неко могао приметити одређену симболику – да је Николај био укључен у почетке Комисије за веру и поредак у другој деценији 20. века, и неких тридесетак година касније – у процес сливања Комисије за веру и поредак и Комисије за живот и рад у заједничку организацију, која ће од 1948. године бити позната као Светски савет цркава (у Николајевом изразу – *Лија цркава*). Старање за хришћанско јединство остало је важна тачка Николајеве мисли и делатности – и у његовим раним годинама, и у годинама његовог служења као епархијског архијереја, и након горког искуства заробљеништва и нацистичког логора Дахау, у послератним годинама које је провео у изгнанству.

* * *

Захвалност:

Најсрдачније се захваљујем Педру Нарију (**Pedro Nari**), библиотекару Екуменског института у Босеу, на његовој помоћи у проналажењу литературе и на његовом труду и времену које је одвојио за ово истраживање.

Посебну захвалност дугујем Ани–Емануели Танкам–Тен (**Anne-Emmanuelle Tankam-Tene**), архивисти Светског савета цркава, за њену љубазност и стрпљење, и упорност да ми помогне у проналажењу грађе похрањене у архивама Светског савета цркава у Женеви.

* * *

Библиографија:

Извори:

Архив ССЦ / WCC Archives, Женева:

Gardiner, Robert Hallowell (1917): "Letter to John R. Mott, 23rd July 1917," 1–7, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 7. Mott, John Raleigh Mott.

Gardiner, Robert Hallowell (1921): "Letter to Rt. Rev. Nicholai, Bishop of Ochrida, 22nd December 1921," 1–2, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

Velimirovich, Nicholai (1917): "Cablegram to Robert Gardiner, 21st July 1917," 1–2, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

Velimirovich, Nicholai (1921): "Letter to Robert Gardiner, 16th March 1921," WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives.

- Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).
- Velimirovich, Nicholai (1922): “Letter to Robert Gardiner, 12th May 1922,” 1–2, WCC Archives, Box 23.0.006. Faith and Order Archives. Early Archives. Robert Hallowell Gardiner 1855–1924. Correspondence : 1st series : Moore–Russell. File 12. Nicholai (Velimirovic), Bishop of Ochrida).

Литература:

- Бјелајац, Бранко (2011): „Хришћанска заједница студената као модел сарадње и толеранције међу црквама с почетка XX века“, *Religija i tolerancija / Religion and Tolerance: Journal of the Center for Empirical Researches of Religion*, Vol. IX, No. 16 (jul–decembar 2011), 309–316.
- Велимировић, Н. (1906): „Верско-социјални покрети на Западу“, *Весник Српске Цркве: орјан Свешћеничкој удружења*, година XVII, свеска VIII (август 1906), 677–690.
- Велимировић, Н[икола]. (1909а): „Њуман и његова теорија. Једна глава из модерне енглеске теологије“, *Хришћански весник: црквено-бојословски лист*, бр. 3 (1909), 186–203.
- Велимировић, Н[икола]. (1909в): „Англикански епископ Весткот. Једна глава из модерне енглеске теологије“, *Хришћански весник: црквено-бојословски лист*, бр. 7–8 (1909), 533–543; бр. 9 (1909), 625–638.
- Велимировић, Никола (1909б): „Брод на таласима“, *Хришћански весник: црквено-бојословски лист*, бр. 4 (1909), 247–268.
- Велимировић, Николај (1915а): *Свети Јован Хус*, Жива Црква – недељни гласник словенског хришћанства, свеска 1, Њујорк.
- Велимировић, Николај (1915б): *Устјанак робова*, Жива Црква – недељни гласник словенског хришћанства, свеска 2, Њујорк.
- Велимировић, Николај (1915в): *И Највиши. II Мојсеј*, Жива Црква – недељни гласник словенског хришћанства, свеска 4, Њујорк.
- Вранић-Игњачевић, Марија М. (2004): *Александар Дероко: 1894–1988: каталој изложбе* / [аутори изложбе и каталога Марија Вранић-Игњачевић, Дубравка Милошевић; фотографије Владимир Поповић], Легенде Београдског Универзитета, Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“.
- Вуковић, Сава (1994): *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1891–1941*, Крагујевац: Каленић.

- Добријевић, Иринеј (2007): „Свети Николај српски и свеправославни: три америчке мисије“, *Српска теологија у двадесетом веку*, бр. 2 (2007), 28–34.
- Ђаковац, Александар (2019): „Кратки историјски преглед развоја екуменског покрета“, IntRes: https://www.academia.edu/9709107/Kratka_istorija_ekumenskog_pokreta (посећено 5. јуна 2019. г.).
- Јанковић, Милан Д. (2002а): *Епископ Николај: животи, мисао и дело*. Књ. 1, Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.
- Јанковић, Милан Д. (2002б): *Епископ Николај: животи, мисао и дело*. Књ. 2, Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.
- Јанковић, Милан Д. (2003): *Епископ Николај: животи, мисао и дело*. Књ. 3, Шабац: Епархија шабачко-ваљевска.
- Јов. М. С. (1921): „Повратак Г. др Николаја“, *Весник: лист за црквену политику*, бр. 29 (1921), 2.
- Лазаревић, Слободан (2008): „Владика Николај Велимировић – српски добровољац“, *Добровољачки гласник*, година XVIII, бр. 31 (2008), стр. 176–180.
- Марјановић, Чедомир (1909): „Питање о сједињењу Цркава“, *Хришћански весник: црквено-богословски лист*, бр. 5 (1909), 321–330.
- Николић, Марко (2010): „Екуменизам, екуменски покрет и Светски савет цркава (ССЦ)“, *Religija i tolerancija / Religion and Tolerance: Journal of the Center for Empirical Researches of Religion*, Vol. VIII, No. 14 (jul–decembar 2010), 305–330.
- Радић, Радмила (2019): *Мисија британске Хришћанске заједнице младих људи у Краљевини Југославији*, Библиотека Студије и монографије [Институт за новију историју Србије], књ. 119, Београд : Институт за новију историју Србије.
- фон Аркс, Урс (2007): „Епископ Николај Велимировић (1880–1956) и његове студије у Берну у оквиру старокатоличких и српско-православних односа“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати : зборник радова научној скупи*, књ. 2 (2007), 7–27.
- “Records of the Conference” (1910), у World Missionary Conference (1910а): *World Missionary Conference, 1910. To Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian World. Vol. 1. The History and Records of the Conference Together With Addresses Delivered at the Evening Meetings*, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson, & Ferrier – Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company – New York, Chicago, and Toronto, 33–71.

- „Jovan De Rocco Obituary“ (1998), Legacy.com, Inc., Published in The News-Press on Apr. 24, 1998, IntRes: <https://www.legacy.com/obituaries/news-press/obituary.aspx?n=jovan-de-rocco&pid=18658066> (посећено 6. септембра 2019. године).
- „Њ. П. Господин Епископ Николај“ (1922), *Весник: лист за црквену политику*, бр. 9 (1922), 7.
- „Отпутовао“ (1921), *Весник: лист за црквену политику*, бр. 29 (1921), 4.
- „Повратак Преосвећеног Епископа Господина Николаја“ (1921), *Гласник: Службени лист Српске Православне Патријаршије*, година II, бр. 12 (1921), 190.
- „Пут Епископа др Николаја“ (1922), *Хришћански животи: месечни часопис за хришћанску културу и црквени животи*, година I, бр. 3 (1922), 187.
- Bate, H. N. (ed.) (1927): *Faith and Order. Proceedings of the World Conference, Lausanne, August 3–21, 1927*, New York: George H. Doran Company (2nd updated edition – London: SCM Press, 1928).
- Fitzgerald, Thomas E. (2004): *The Ecumenical Movement: An Introductory History*, Contributions to the Study of Religion, no. 72, Connecticut – London: Westport.
- Heppell, Muriel (2001): *George Bell and Nikolai Velimirović: The Story of a Friendship*, Birmingham: Lazarica Press.
- Joint Commission Appointed to Arrange for A World Conference on Faith and Order : List of Commissions Already Appointed, March 20, 1914* (1914), New York, U. S. A.: Joint Commission Appointed to Arrange for A World Conference on Faith and Order.
- Joint Commission Appointed to Arrange for a World Conference on Faith and Order: List of Commissions Already Appointed, June 1, 1920* (1920), New York, U. S. A.: Joint Commission Appointed to Arrange for a World Conference on Faith and Order.
- Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America: Held in the City of New York, From October Eighth to October Twenty-fifth, inclusive, in the Year of Our Lord 1913, With Appendices* (1914), Printed for the Convention, New York City: The Sherwood Press.
- Journal of the General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America: Held in the City of Portland, From September Sixth to September Twenty-third, inclusive, in the Year of Our Lord 1922, With Appendices* (1923), Printed for the Convention, New York: The Abbott Press.
- Kates, Frederick W. (1948): *Charles Henry Brent: Ambassador of Christ*, London: SCM Press.

- Manning, William Thomas (1929): "Address of William T. Manning, at the Memorial Service for the Right Reverend Charles Henry Brent, at the Cathedral of St. John the Divine, Sunday, April 28th, 1929", у *In memoriam: Charles Henry Brent, 1862–1929* (1929), New York: "The Inquiry", 5–8.
- Marković, Slobodan G. (2017): "Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War," *Balkanica* XLVIII (2017), 143–190.
- Namee, Matthew (2009a): "Abp Panteleimon & the Jerusalem Patriarchate in America", The Society for Orthodox Christian History in the Americas – OrthodoxHistory.org, posted on October 19, 2009, IntRes: <https://orthodoxhistory.org/2009/10/19/abp-panteleimon-the-jerusalem-patriarchate-in-america/> (посећено 2. септембра 2019. године).
- Namee, Matthew (2009b): "Jerusalem's Abp Panteleimon in America, 1924–1931", The Society for Orthodox Christian History in the Americas – OrthodoxHistory.org, posted on October 27, 2009, IntRes: <https://orthodoxhistory.org/2009/10/27/jeruselems-abp-panteleimon-in-america-1924-1931/> (посећено 2. септембра 2019. године).
- Norbeck, Mark D. (1996): "The Legacy of Charles Henry Brent", *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 20, no. 4 (October 1996), 163–168 [<https://doi.org/10.1177/239693939602000407>].
- Pullan, Leighton (1909): "Reunion with the East," *Guardian*, no. 3301 (10 Mar. 1909), 398.
- Robson, George (1910): "History of the Conference", у World Missionary Conference (1910a): *World Missionary Conference, 1910. To Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian World. Vol. 1. The History and Records of the Conference Together With Addresses Delivered at the Evening Meetings*, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson, & Ferrier – Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company – New York, Chicago, and Toronto, 1–31.
- Rouse, Ruth (1993): "Other Aspects of the Ecumenical Movement, 1910–1948," у Rouse, Ruth, and Neill, Stephen (eds.) (1993): *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I. 1517–1948*, Third Edition, Geneva: World Council of Churches, 597–641.
- Slater, Eleanor (1932): *Charles Henry Brent: Everybody's Bishop*, Milwaukee: Morehouse Publishing.
- Tatlow, Tislington (1967): "The World Conference on Faith and Order", у Rouse, Ruth, and Neill, Stephen (eds.) (1967): *A History of the Ecumenical Movement. Vol. 1: 1517–1948*, 2nd ed. with rev. bibliography, Philadelphia: Westminster, 405–441.

- The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order. A First Preliminary Conference* (1913), New York.
- The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order: Report of the Joint Commission to the General Convention of the Protestant Episcopal Church 1913* (1913), Printed for the Commission, A.D. 1913.
- The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order: Report of the Joint Commission to the General Convention of the Protestant Episcopal Church 1916* (1916), Printed for the Commission, A.D. 1916.
- The World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order: Report of the Deputation to Europe and the East* (1919), [New York:] Printed for the Commission, A. D. 1919.
- Vasiljević, Maxim L. (ed.) (2019): *The Serbian Christian heritage of America: The Historical, Spiritual, and Cultural Presence of the Orthodox Diaspora in North America, 1815–2019*, Monographs of Serbian History and Culture, no. 2, Los Angeles – Chicago – New York – Toronto – Belgrade: Sebastian Press.
- Velimirovitch, Nikola (1909): "Problems of Reunion with the East," *Guardian*, no. 3300 (3 March 1909), 340–341.
- Velimirovich, Nikolai (1915a): *Christianity and War. Letters of a Serbian to his English Friend*, Živa Crkva, Vol. III, New York, 1915 [2nd edition: London: The Faith Press, 1920].
- Velimirovich, N. (1915b): *Two Churches in One Nation*, Živa Crkva, Vol. V, New York.
- von Arx, Urs (2006): "Bishop Nikolaj Velimirović (1880–1956) and His Studies in Bern within the Context of the Old Catholic–Serbian Orthodox Relationship," *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies*, Volume 20, Number 2 (2006), 307–339.
- West, Edward N. (2013) "Recollections of Bishop Nikolai," *St. Nicholas Parish Reporter* (Monroeville, Pennsylvania), Vol. XLIV, No. 88 (January 2013), 14–15.
- Woolverton, John F. (2005): *Robert H. Gardiner and the Reunification of Worldwide Christianity in the Progressive Era*, Columbia: University of Missouri Press.
- World Conference on Faith and Order: Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, August 12–20, 1920. A Pilgrimage toward Unity* (1920), [New York, U. S. A.:] Published by the Continuation Committee, representing National Churches of the following Communion: Anglican, Armenian, Baptist, Congregational, Czechoslovak, Disciples, Eastern Orthodox, Friends, German Evange-

lical, Lutheran, Methodist, Moravian, Old Catholic, Presbyterian, Reformed, South India United.

World Missionary Conference (1910): *World Missionary Conference, 1910. To Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian World. Vol. 1–9*, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson, & Ferrier – Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company – New York, Chicago, and Toronto.

World Missionary Conference (1910a): *World Missionary Conference, 1910. To Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian World. Vol. 1. The History and Records of the Conference Together With Addresses Delivered at the Evening Meetings*, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson, & Ferrier – Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company – New York, Chicago, and Toronto, 33–71.

Zabriskie, Alexander C. (1948): *Bishop Brent: Crusader for Christian Unity*, Philadelphia: The Westminster Press.

Примљено: 10. 9. 2019.

Одобрено: 25. 10. 2019.

A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF LIFE AND WORK OF BISHOP NICHOLAI VELIMIROVIĆ: CORRESPONDENCE WITH ROBERT H. GARDINER

Srećko Petrović

Diocese of Šumadija, Aranđelovac

Summary: Robert Hallowell Gardiner (1855–1924), Episcopalian layman and ecumenist, head of the Brotherhood of St. Andrew, was one of the leaders of the early ecumenical movement. He was the first Secretary of Joint Commission on Faith and Order (established at XLIII General Convention of the Episcopal Church in 1910). Gardiner organized first preliminary conference in New York

in 1913, and he also helped organize preliminary world conference that gathered in Geneva in August 1920.

Nikolaj Velimirović (1881–1956) was one of the most influential Serbian Orthodox thinkers and theologians in the 20th century. During his service as an orthodox theologian, Velimirović was working on supporting Christian unity. He established close connections to some Anglican and Catholic hierarchs, as well as to the representatives of other Churches. One of his friends and cooperators was R. Gardiner.

Some letters of the correspondence between Velimirović and Gardiner can be found in WCC Archives in Geneva (Box 23.0.006). This correspondence took place between 1917 and 1922. In these material one can find some useful information for the study of life and work of Nicholai Velimirović, especially information regarding his participation in inter-Christian dialogue and regarding his contribution to the labour of international Ecumenical bodies.

The earliest of these letters is Velimirović's cablegram to Gardiner from July 21st 1917, regarding invitation of the Russian and Roman Catholic Church to take part in forthcoming World Conference on Faith and Order. Gardiner quoted that cablegram in a letter to John R. Mott, and also to some other relevant personalities.

Another one is a letter which Velimirović sent to Gardiner on March 16th 1921, during his second visit to US, regarding their meeting. Gardiner later sent a letter to Velimirović on December 22nd in 1921, informing him that he met Velimirović's friend Derocco, who arrived to US.

The last letter preserved in WCC Archives, Box 23.0.006, is the one that Velimirović sent to Gardiner from Jerusalem, on May 12th 1922. In this last letter one can find Velimirović's recommendation for Bishop Panteleimon of Jerusalem, who soon after that went to US and participated in the inter-Christian gatherings.

Key words: inter-Christian dialogue, Faith and Order, Nicholai Velimirović, Robert H. Gardiner, William T. Manning.

Acknowledgements:

I am deeply indebted to **Pedro Nari**, librarian of the Ecumenical Institute of Bossey, for his kind help and assistance. My special gratitude goes to **Anne-Emmanuelle Tankam-Tene**, archivist of the World Council of Churches, for her kind help and patience, and for providing important documents, treasured in the archives of WCC in Geneva.

РИМОКАТОЛИЧКА ЦРКВА И ЉУДСКА ПРАВА

Зоран Деврња*

Катедра за

Теологију људских права,

Православни богословски
факултет,

Универзитет у Београду

Апстракт: Друџи ваџикански сабор је лик Римокатоличке Цркве учинио савременијим и ошво-
ренијим за појединца и друштво на прагу 21. ве-
ка. После дуго „конфронтиације“ РКЦ са идејама
модернијетета папа Лав XIII енцикликом *Rerum
novarum* ушуре пут помирљивијем односу према
феноменима савремености. Енциклика *Pacem in
terris* наводи сва права која су садржана и у Универ-
залној декларацији о људским правима дајући им
богословску интерпретацију. Документ *Dignitatis
humanae* поред људске личности, право на слободно
исповедање вере, као основно људско право, шемели
на још два основа – Божијем ошкровењу и разуму.
Документ Црква и људска права, пошшификалне
комисије *Iustitia et Pax*, представља својеврсну хри-
шћанску декларацију о људским правима.

Кључне речи: Римокатоличка Црква, људска
права, Друџи ваџикански сабор, *Pacem in terris*,
Dignitatis Humanae, *Iustitia et Pax*.

1. Увод

После вишедеценијске „конфронтиације“ Римокатоличке Цркве
(РКЦ) са идејама и праксом културног и цивилизацијског модерните-
та (Hollenbach 1994: 127) који је афирмисао оригинално хришћанске
вредности правде, слободе, једнакости и равноправности на један из-
разито секуларан и либералан начин (Steinfels 1994: 19), папа Лав XIII
крајем 19. века својом енцикликом *Rerum novarum* (*Socijalni dokumenti
Crkve* 1991: VIII) утире пут помирљивијем односу према феноменима
савремености што римокатоличку заједницу отвара за активнији однос

* zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs.

према социјалним проблемима покушавајући да их у целини сагледа као друштвени, етички и духовни проблем и на тај начин преусмери њихову пренаглашену идеологизацију и политизацију, тада веома присутне у друштвима западне Европе.¹ Истим смером следи и папа Пије XI као један од настављача традиције отварања РКЦ према свету у 20. веку. 1931. године папа Пије XI доноси јубиларну енциклику *Quadragesimo anno* у којој се не дотиче само социјалних и економских проблема друштва већ целокупног друштвеног поретка (*Socijalni ...* 1991: XIV). Увиђајући кризу општих друштвених вредности, развојем тоталитарних режима у Европи, Пије XI овом енцикликом промовише начела социјалне правде (Krier 1998: 80–81),² солидарности и супсидијарности (Krier 1998: 81), као конститутивних за формирање друштва на корпоративним принципима међусобне зависности по свим нивоима организовања, и хоризонталним и вертикалним. Корпоративизам енциклике *Quadragesimo anno* је схваћен као „трећи пут“ у развоју модерног друштва, између социјализма и либералног капитализма (*Socijalni ...* 1991: XIV), нарочито у погледу његовог вредносног структурирања.

2. Однос РКЦ према нарастајућим социјалним и идеолошким конфликтима после Другог светског рата

РКЦ је настојала да у периоду дужем од пола века (од краја 19. до средине 20. века), са мањим или већим успехом, држи корак са наглим променама које су захватиле свет на друштвеном и политичком плану (Biškur 2010). Трагедија Другог светског рата и хладноратовске напетости 50-их и 60-их година 20. века довеле су људску цивилизацију на руб ишчезнућа што је потакло савест многих релевантних друштвених институција да дигну свој глас против таквог развоја догађаја и да

¹ Друга половина 19. века је била обележена јачањем социјалистичких и комунистичких идеја класне равноправности, ослобођења радничке класе, овладавања производним средствима од стране пролетеријата... Наглашено конзервативно устројена Римокатоличка Црква се устезала да препозна социјални проблем као горући и да у односу на њега заузме одређени став. То се дешава тек са енцикликом *Rerum novarum* папе Лава XIII, 1891. године.

² Марвин Крир износи став да је Пијево учење о социјалној правди представљало савремени израз Томистичког појма опште правде или законске правде. Социјална правда се схватала као уговорна обавезност унутар друштва, нпр. између послодавца и радника, док је свака друга врста социјалне обавезности представљала израз социјалног милосрђа (термин *social charity* је код Пија XI много садржајнији од индивидуалног милосрђа нпр. према сиромашнима). Пије XI енцикликом *Quadragesimo anno* даје ново и дубље значење појму социјалне правде.

скрену пажњу на права појединца у контексту глобалних друштвених односа. Папа Јован XXIII одговарајући на нарасле потребе епохе³ доноси 1963. године енциклику *Pacem in terris* којом РКЦ на изванредан начин изражава свест о одговорности не само за римокатоличку или хришћанску заједницу у ширем смислу, већ за сав свет. Такав став се у енциклици *Pacem in terris* посебно јасно манифестује кроз отворено прихватање концепта људских права као носиоца и гаранта универзалне вредности сваке људске личности (*Socijalni ...* (1991): 193). Овом енцикликом, иако ни претходна *Mater et Magistra* није оскудевала у глобалним сагледавањима и импликацијама римокатоличке социјалне мисли, РКЦ по први пут у потпуности стаје иза организационе структуре ОУН фаворизујући је као једини организациони модел добровољног здруживања многих народа и њихових политичких елита у процесу досезања светског мира и праведности (*Socijalni ...* 1991: 193). Папа Јован XXIII енцикликом *Pacem in terris* изналази друштвено прихватљив поступак изражавања организационе и доктринарне бенеvolentности и пријатељске помирљивости РКЦ према радикално идеолошки поларизованом и сукобљеном свету, који уједно нема за циљ њено поистовећивање са светским вредностима и утапање, односно, ишчезнуће њеног моралног идентитета и учења (Alberigo 2008: 132).

3. Папа Јован XXIII и енциклика *Pacem in terris*

У зору Другог ватиканског сабора и неколико месеци пре свог упокојења, у априлу 1963. године, папа Јован XXIII објављује енциклику *Pacem in terris* којом врши радикалан заокрет у односу РКЦ према институцији људских права (Крстић 2009: 85–86). Документ има тематски релативно сложену конструкцију, од којих је само мањи део посвећен људским правима у ужем смислу. Енциклика почиње изражавањем уверења да свима насушно неопходни мир почива на поштовању оног поретка који је Бог установио у свету. Свеукупни друштвени развитак на плану науке, уметности и других човекових достигнућа, енциклика у уводном делу приписује Богу као творцу света и човека. Још се са жаљењем констатује да човек који је створен као икона Божија и који је тиме удостојен да управља природом, формира друштво и међусобне односе, не на принципима разума и слободе као иманентнима

³ Папа Јован XXIII није био незаинтересован за социјалне и економске теме тако да и он, по угледу на своје претходнике, 1961. године доноси енциклику *Mater et Magistra* којом изражава свест о глобалности проблема са којима се свет суочава, нарочито у контексту убрзаног развоја комуникационе технологије, саобраћаја, нуклеарне технологије, итд.

његовој природи, већ кроз притиске и насиље, трагично сматрајући такав склоп односа неопходним. Међутим, са друге стране енциклика изражава оптимистичан став да је у човеку присутан богоустановљени поредак који почива на савести и који је као такав израз универзалних вредности као претпоставке могућности изналажења поузданих оквира за успостављање светског мира међу људима и државама. Основ свеукупног поретка у човеку, међу људима, унутар заједнице и унутар институција, ова енциклика проналази у природном закону који је Бог стварањем утиснуо у човека. Енциклика *Pacem in terris* у основи следи томистички курс природноправног утемељења појмова права и правде у оквирима хришћанског теолошког дискурса.⁴

Први део енциклике *Pacem in terris* формализује симултано постојање човекових права и дужности, који су засновани на његовој боголикости и достојанству. Важно је напоменути да ова енциклика појам достојанства личности не изводи из догађаја стварања већ акцентује Христово оваплоћење и Његово крсно страдање као извор усиновљења свих људи Богу и претпоставке обитавања у Његовој слави (*Socijalni ...* (1991): 165). Документ износи широки спектар права која се крећу од личних, преко моралних и културних права, права на приговор савести и слободу веровања, затим избор занимања, економских права до политичких права и права на удруживање и слободу кретања. Уочава се да енциклика наводи сва права која су садржана и у *Универзалној декларацији о људским правима*, која колоквијално називамо правима прве и друге генерације, с тим што им даје оквирно дефинисану богословску интерпретацију, вероватно са циљем да се цео концепт отргне из његовог секуларног изворишта и да га, што је могуће више, укорени на хришћанским антрополошким претпоставкама, односно, да нагласи да су сва човекова права примарно садржана у Божијој творачкој вољи да створи човека и свет, и сама права укорени у њихову природу. Поред система права, енциклика на достојанству човекове личности и њеној природи гради и свест о обавезама које су иманентне правима (*Socijalni ...* 1991: 169). У њој се истиче међусобна зависност и условљеност права и дужности (*Socijalni ...* 1991: 169). Дакле, свако право је контекстуализовано адекватном дужношћу коју енциклика препознаје у обавези сарадње међу људима, узајамној одговорности која почива на слободи и савесности, у заједништву које је израз живота „у истини, праведности, љубави и слободи“. Све обавезе као и сав индивидуални и друштвени морал почивају на Богу који својом божанском природом надилази

⁴ Toma Akvinski, *Summa Theol.*, Ia–Iae, q 93, a.3 ad 2um – референца преузета из енциклике *Pacem in terris* у *Socijalni dokumenti Crkve* 1991: 174, фн. 35.

људску, те се Бог препознаје као истински и једини извор како живота, тако и права и обавеза. Завршавајући одељак о правима и дужностима људи као појединаца и учесника у животу друштва, енциклика *Pacem in terris* апострофира још и права радника, жена и целих народа на ослобођење од социјалне и политичке репресије. Овакав став је последица доминантне свести да су сви људи достојанством које проистиче из њихове природе међусобно равноправни и једнаки у правима и обавезама.

У одељку који се односи на друштвено уређење и организацију власти указује се да је њен смисао у обезбеђивању општег добра, и да су закони који узводе до остваривања таквог добра утемељени у природном праву. Легитимитет власти која почива на божанском ауторитету, у енциклици *Pacem in terris*, базира се на њеној усклађености са Божијом вољом, у противном таква власт губи кредибилитет и више не обавезује појединце ни групе на поштовање.⁵ Поред обавезе јавне власти да све чини у корист општег добра, које се у документу поистовећује са заштитом права личности, наводи се још дужност власти да штити лична права и обавезе, да се промовишу људска права, да се успостави јавни поредак који је у сагласности са човековом савешћу, да се гарантују права учествовања у јавном животу, и да се власт ограничи уставним одредбама и законима који би били у међусобној сагласности и који би почивали на поменутиим принципима.

Питање дефинисања односа међу народима и државама је садржано у трећем делу енциклике *Pacem in terris*. Ти односи, како је у енциклици наведено, треба да буду засновани на начелима истине и правде, да се искључи постојање сваког облика расизма, будући да природом једнаки сви људи су носиоци истих вредности и достојанства. Такође, инсистира се и на заштити права националних мањина, нарочито њихове језичке и културне особености. Интегрисаност светског друштва упућује све народе на међусобну солидарност која се од индивидуалног нивоа узводи до општедруштвеног и глобалног плана организовања заједнице људи. Документ промовише још и одговоран однос према економском развоју појединих народа и држава, природном прираштају и развијености њихових производних потенцијала. Отвара се и питање одговорности према политичким избеглицама, наглашавајући њихово људско достојанство које су сви дужни да делатно поштују и штите.

Енциклика се у четвртном и петом делу осврће на однос појединца и заједнице (државе) према међународној заједници и њеним инсти-

⁵ Ово је врло незграпна формулација којом енциклика даје легитимитет грађанском отпору тада постојећим тоталитарним режимима, махом на истоку Европе, у Азији и Јужној Америци, међутим, не нуди никакву организациону и кохезивну идеолошку алтернативу, што лако може, иначе нестабилна репресивна друштва, да уведе у неконтролисану спиралу насиља.

туцијама, а такође и на развој науке и културе, образовање младих, право на јавно деловање и јавно исповедање вере, и право и обавезу свакога да допринесе развоју друштва, његових институција, да допринесе промоцији правде и слободе. Енциклика *Pacem in terris* се завршава христолошком апологијом која у присуству *Цара мира*⁶ у свету сагледава сву пуноћу постојања како појединаца тако и целих народа.

Покушавајући да сагледамо и проценимо значај енциклике *Pacem in terris* у обавези смо да укажемо на њену утопистичку оптимистичност која се делимично граничи са еуфоричношћу. Јасно сагледавајући све слојеве људског друштва и њихову конфликтност, енциклика помало наивно жељену хармонизацију види у принципима морала који у човеку иманентној савест имају своје извориште. Мир као врхунско и истинско добро сагледава се у христолошком контексту пројављивања са слабо или недовољно израженим екзистенцијалним профилисањем пастирске поруке сведочењем Цркве као богочовечанског тела, што нас наводи на утисак да је овај документ тежио више ка формирању једног идеализованог вредносног критеријума који нуди у виду етичке хипотезе хришћанима и целокупној нехришћанској заједници, него што се ишло циљано ка стварном суочавању са актуелном социјалном, политичком, идеолошком, војном и моралном проблематиком, која одређује свет средином 20. века. Наиме, уочава се извесна дистанцираност ауторитета енциклике од самих изазова времена, односно, неучествовање у механизмима одлучивања у циљу решавања проблема. Можда енциклика *Pacem in terris* није направила неки дубљи продор у сферу јавног у годинама које следе после Другог ватиканског сабора, међутим, њене домете можемо сагледати у нешто каснијим рефлексјама, нарочито по уобличавању начела Европске уније и њене социјалне и правне праксе.⁷ Са друге стране, ова енциклика је отворила пут садржајнијем богословском контекстуализовању идеје људских права, и у одређеној мери

⁶ Последњи наслов у енциклици *Pacem in terris* носи наслов „Кнез мира“ (ауторова транскрипција „Цар мира“), а односи се на Исуса Христа. Израз алудира на Књигу Пророка Исаије.

⁷ Скривени обриси и рефлексје енциклике *Pacem in terris* могу се препознати и у Протоколима *Европске Конвенције о људским правима и грађанским слободама* и уопште у развоју европских институција, нарочито оних социјалног карактера; види текст *Европске Конвенције о људским правима и грађанским слободама са обавезујућим Протоколима* који је донео Савет Европе, а објављен је у издању Секретаријата Суда правде у Стразбуру (*European Convention on Human Rights* 2013). Верзија на српском у PDF формату доступна је на вебсајту Савета Европе (види *Конвенција о људским правима са изменама предвиђеним Протоколима 11 и 14: с Протоколима 1, 4, 6, 7, 12, 13 и 16* 2013), а нешто ранија верзија доступна је на вебсајту Београдског центра за људска права (види *Konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda sa izmenama predviđenim Protokolima 11 i 14: s Protokolima 1, 4, 6, 7, 12 i 13* 2010).

самом појму дала снажну теолошку идентификацију. Од ове енциклике сама идеја људских права се мора сагледавати, како из угла секуларно-либералне идејне сфере, исто тако и из перспективе хришћанске теологије. Утемељење права на природи човека и света, или прецизније на Божијем творачком хтењу да створи човека и свет, сам појам људских права добија универзалну концептуализацију која се као таква може валидно разматрати и из перспективе других светских религија. Такође, ова енциклика је представљала основу за настанак других које даље развијају теолошку елаборацију идеје људских права и принципе њихове заштите. Енциклика *Pacem in terris* као делимично надахнута преображајном инспирацијом Другог ватиканског сабора представља увертиру у два, својим значајем у систему римокатоличке доктрине, конституционална документа *Gaudium et Spes* и *Dignitatis humanae*⁸, и као таква она заиста представља један одлучан почетни корак напред који је РКЦ направила у сусрет савременом човеку и друштву које изграђује.

4. Други ватикански сабор и пасторална конституција *Gaudium et Spes*

Други ватикански сабор је био обележен интензивним сучељавањем различитих теолошких традиција, од оних конзервативних, утврђених у томистичком схоластицизму, преко неотомистичких до модернистичких. Тензије између наведених теолошких концепција су се одразиле и на ток самог сабора и документа која је донео. Пасторална конституција *Gaudium et Spes* својим наглашеним антропоцентризмом и еклисиолошком инклузивношћу отвара границе Цркве и простире њен ауторитет на сав свет, коначно бришући разлику између ових стварности у потенцираној есхатолошкој перспективи која не само да је искуство будућих реалности, већ их Сабор кроз тајну Христовог очовечења сагледава оприсутњену у историји (*Socijalni ...* (1991): 232–233). Црква и свет као паралелне и сапостојеће стварности се у више нивоа егзистенције човека и друштва прожимају у опиту међусобног служења и подстицаја на деловања за опште добро и добробит сваког појединца. Генерални оптимизам пасторалне конституције *Gaudium et Spes* је инспирисан очекивањем да савремено друштво, оличено у његовом интензивном

⁸ Папа Јован XXIII се упокојио годину дана по отпочињању рада Сабора тако да је његов наследник Папа Павле VI руководио радом Сабора до његовог краја и у име Сабора и своје име објавио наведена документа у децембру 1965. године.

технолошком напредовању, и РКЦ коначно могу одредити заједничке циљеве и ка њима стремити. „Хватање за руке“ са савременошћу, што је преовлађујући утисак о очекивањима и циљаним постигнућима конституције, представљало је покушај РКЦ да заустави понирање *пост*-модерне у „таму“ секуларизма и атеизма који су се надвили над светом посматраним из европске или евро-америчке перспективе. *Gaudium et Spes* је документ који покушава да у виду вредносног комунитарног имплантата институцијама либералних мисаоних токова да хришћански идентитет и да их тиме „искупи“ (Hollenbach 1994: 128),⁹ односно стави их у службу своје мисије која се у конституцији артикулише као реципрочно служење Цркве свету (*Socijalni ...* 1991: 235). Епоха која следи за Другим ватиканским сабором на поражавајући начин сведочи у којој мери је реализам и оптимизам ове конституције био утемељен, а колико је представљао израз идеализоване амбиције да ће свет коначно прихватити Цркву и да ће она надахнути све слојеве друштва и подстаћи их на служење човеку и свету, схваћено у смислу Божијег призвања.

Пасторална конституција *Gaudium et Spes* се не бави директно феноменом људских права, али на посредан начин, стављајући човека и људску заједницу у епицентар своје поруке, поставља кључне доктринарне и пастирске координате којима се ова идеја може инкорпорирати у хришћански теолошки систем. Указујући најопштије на свет као циљано одредиште пасторалне конституције и апострофирајући човека као средиште свога интересовања, Други ватикански сабор даје две дефинишуће карактеристике документу: 1. наглашену универзалност сагледавану кроз глобално-политичку и културолошку призму (*Socijalni ...* 1991: 204), и 2. изразиту антропоцентричност у подесној христолошкој контекстуализацији (*Socijalni ...* 1991: 204).

У свом доктринарном делу конституција се бави базичним антрополошким питањима као што је човекова богоиконичност, оптерећеност грехом, психофизичка целовитост, могућност разумског мишљења, обдареност моралном савешћу и слободом. Достојанство људске личности се пројављује кроз све наведене аспекте човековог постојања, а Сабор указује на искуство смрти и одвојености од Бога, у виду различитих манифестација атеизма као израза духовне обамрлости, као на највеће претње достојанству личности. Увиђајући исте тежње за унутарњом хармонијом и складом у друштву, какве изражавају и верници и атеисти,

⁹ Холенбах сматра да је антрополошко сагледавање човека као социјалног бића (бића заједнице), какво је присутно у римокатоличкој теолошкој антропологији, основ из којег РКЦ покушава да индивидуалистичку концепцију људских права, каква доминира у круговима либералних теоретичара људских права, преобрази у комунитарну. „Имплантат“ о којем говоримо јесте управо комунитаризам римокатоличке социјалне антропологије.

саборски документ позива на дијалог људи вере и атеиста по питању уређења друштвене реалности као заједничког животног простора.

Сагледавајући савременог човека из перспективе његовог социјалног искуства, Сабор наглашава комунитарни аспект људске природе која се остварује само унутар заједнице са другим људима, односно у друштву. Документ изражава узајамну зависност човека и друштва на више нивоа саодношења: кроз породицу, привређивање, економију, културу, веру и духовност. Човек је призван од Бога да доприноси на претку и бољитку целокупне људске заједнице, и да личним примером као и удружен са другим људима да подстицај афирмацији сваке људске личности, својих непријатеља, да поштује богодаровану једнакост у достојанству која одликује свакога човека и да заступа принципе социјалне правде као рефлексije служења човековом личносном достојанству. Конституција садржи осуду свих облика дискриминације, у области живота друштва и културе, који су засновани на „полу, раси, боји коже, друштвеном положају, језику или религији“, коју (осуду) поистовећује са Божијом вољом. Метод за досезање побројаних вредности документ види у неопходности да се надиђе индивидуалистичка етика, што је претпоставка могућности да се преузме одговорност за себе и за друге, и у подстицању појединаца да учествују у активностима друштва, нарочито партиципирајући у приватним и јавним институцијама које омогућавају да се опредељеност према општем добру и друштвеној добробити распростре на што ширем социјалном плану. Конституција реафирмише, већ у римокатоличкој теолошкој мисли развијено начело солидарности, које је иницирано у човекову друштвену реалност као морална (Krier 1998: 126) и егзистенцијална норма Христовим оваплоћењем (*Socijalni ...* 1991: 227).

У наставку доктринарног дела конституције Сабор се изјашњава о вредностима и нормама људског деловања у свету које треба да буде усмерено на остваривање човекове личности у њеној специфичној друштвеној реалности. Сама човекова делатност на нивоу друштва, како изражава документ, врхуни у паскалној тајни Христовог страдања и васкрсења којом Он објављује свету да је Бог љубав и да само љубављу други човек, односно, друга личност може бити оправдана у свом личном достојанству и на тај начин бити спасена. Документу не недостаје еклисиолошка утемељеност, каква је постојала у претходној енциклици *Pacem in terris*, тако да Сабор кроз текст конституције изражава свест да се целокупна људска активност пројављена као одговорност за себе и за другог усавршава у тајни литургијског заједништва у којој се плодови природе, који су израз човековог труда и стваралаштва, Духом преображавају у Тело Цркве, односно тело истинске љубави и заједништва са Богом у Христу.

У другом делу пасторалне конституције *Gaudium et Spes* разматра се специфична друштвена и социјална проблематика која се у широком опсегу протеже од питања брака и породичног живота, културе схваћене у најширем спектру појавних облика, економског развоја и статуса политичких институција, питања мира и рата, интензивног наоружавања и међународних институција. Саборски документ промовише равноправност и забрану дискриминације како унутар брачне заједнице тако и према члановима породице. Дискриминација се осуђује и у области изражавања особеног културног идентитета како појединаца тако и читавих заједница, као и у погледу коришћења културних садржаја на тај начин да нико не сме због своје расне припадности, језика, религије, пола или етничког порекла бити дистанциран од културних вредности и ускраћен за њихову добробит (*Socijalni ...* 1991: 253). Различити облици дискриминације који се могу спроводити и према појединцима као и према читавим народима осуђују се у привредној и економској сфери. Афирмише се друштвени положај радника и њихових породица, а нарочито се обраћа пажња на друштвени статус оних који због потраге за послом и базичном социјализацијом напуштају свој заједницу и посао проналазе у иностраној средини (*Socijalni ...* 1991: 259). У домену социјалних односа и друштвене равноправности документ заузима став да су природна добра баштина целокупног човечанства и да нико нема право на узурпацију природних богатстава и производних ресурса (*Socijalni ...* 1991: 261), док се у области политичког организовања указује да политички поредак у једном друштву треба да има за циљ заштиту људских права у јавном сектору у облику заштите права на удруживање и окупљање, права на јавно изношење мишљења и политичких ставова, као и на право приватног и јавног исповедања вере. Последњи аспект заштићених права представља увертиру у саборски документ *Dignitatis humanae* који се специфичније и подробније бави феноменом верских права и слобода у савременом друштву.

Посматран у целини Други ватикански сабор је унео многе промене у живот РКЦ. Поред слабости које смо већ споменули, конституција *Gaudium et Spes* иницира нови поглед на многа питања савремености. На теолошком плану начињен је снажан отклон од натуралистичке теологије Томе Аквинског (Krier 1998: 128). Личност и достојанство, заједница и Црква, историјска контекстуалност (Krier 1998: 129) и социјална одговорност су препознати као неисцрпни теолошки ресурси који својом комуникативношћу снажно побуђују заинтересованост светске јавности за ставове Цркве. Такође, РКЦ стаје у најодлучнију осуду расизма (Krier 1998: 135), како у друштву тако и у својим редовима, који је еклатантно присутан у јужноафричкој држави апартхејда и истовремено у САД, са којим током 60-их година америчка зајед-

ница води, на моменте, безуспешну битку. Поред осталог, пасторална конституција отвара простор за нове црквене институције, као што је и две године касније основана комисија *Iustitia et Pax* чији је задатак да, као понтификално тело, изоштри ставове РКЦ о неким кључним друштвеним питањима као што су управо људска права, социјална правда, родна равноправност, расизам итд.

5. Декларација *Dignitatis humanae*

На истој седници на којој је Сабор одобрио и изгласао конституцију *Gaudium et Spes* донета је и декларација *Dignitatis humanae* која је посвећена промовисању и заштити права на слободно исповедање вере. Документ *Dignitatis humanae*, сагласно већ дефинисаном ставу Сабора о неприкосновености људске личности, сматра да управо на том достојанству као изразу човекове боголикости почива неotuђиво право сваког човека и заједнице да трагају за истином која је поистовећена са самим Богом. У Тајни богооткривања у Христу садржана је претпоставка слободе свакога да појединачно и у заједници тежи ка Богу без икакве присиле или ограничења. Сабор инсистира да је сама истина, схваћена у њеном религијском и дубоко егзистенцијалном значењу, ненаметљива већ се прихвата снагом сопствене аутентичности и истинитости. Документ, поред људске личност, право на слободно исповедање вере темељи на још два основа - Божијем откровењу и разуму (*Socijalni ...* 1991: 293). Овом декларацијом Сабор недвосмислено изражава тенденцију ка институционализацији и нормативизацији хришћанских вредности те указује да право слободног исповедања вере мора бити унето у правни систем друштва и на тај начин постати тековина свима припадајућих грађанских права. Систем права је ефикасан механизам за обезбеђивање унутарње слободе свакога ко жели да испољава своју веру самостално или у заједници са другима. Поред тога декларација сугерише да се нормама грађанског права осигура приватност и јавност испољавања верских осећања и богослужења. Писци декларације стоје на становишту да уколико неко не жели религијско искуство или из неког другог разлога не изражава тежњу ка афирмацији личне религиозности он и даље поседује ово право будући да оно почива на његовој природи, а не на субјективном психолошком настројењу. Наиме, документ *Dignitatis humanae* омогућава поред позитивног и негативно изражавање права на слободу вероисповедања у том смислу да је свако властан и да не користи своје право на слободу вероисповести, односно његово право је да нема религиозност (*Socijalni ...* 1991: 294).

Поред индивидуалног одређења слободе вероисповести декларација *Dignitatis humanae* ово право проширује и на верске заједнице. Саборски документ прокламује слободу и аутономију верских заједница унутар друштва. Оне могу бити ограничене само уколико њихови принципи веровања и религиозна пракса нарушавају јавни и друштвени морал и правни поредак, односно уколико угрожавају права других. Ван таквих случајева Сабор закључује да верске заједнице могу и морају слободно нормирати своје богослужење, унутарњи морални кодекс, своје верско-образовне институције, управљати својом имовином, испољавати се у јавности, организовати издаваштво и разне облике медија, износити ставове о битним питањима живота људске заједнице, остваривати везе са другим верским заједницама, учествовати у међународним институцијама. Сви ови заштићени модели испољавања верских заједница унутар друштва морају бити лишени сваког облика наметања, присиле, наговора или било каквог утицаја на појединце и групе којима би њихова слобода савести била доведена у питање (*Socijalni ...* 1991: 295).

Поред појединаца и верских заједница у декларацији *Dignitatis humanae* посебно право на слободу вероисповести припада породици. Унутар породице право поуке у вери припада родитељима што значи да они своја овлашћења могу остваривати аутономно или кроз избор школа и других образовних институција (*Socijalni ...* 1991: 296) у којима би се школовала њихова деца. Ова права родитеља би била прекршена уколико би њихова деца била присиљена да учествују у настави која се коси са њиховим моралним и доктринарним начелима вере или уколико би им кроз процес образовања верска поука била потпуно онемогућена.

Сагледавајући право на слободу вероисповести као једно од базичних људских права, Сабор сматра да се у процесу његовог обезбеђења морају ангажовати сви заинтересовани чиниоци, од друштвених и државних институција, преко црквених тела, грађанских удружења, и свих других верских заједница (*Socijalni ...* 1991: 296). Стати у заштиту вероисповедања представља највише опште добро и као такво мора бити афирмисано као вредност на нивоу целе друштвене заједнице. У том смислу могу бити предвиђена и ограничења слободе вероисповедања и то само у оним случајевима када верујући појединци и верске заједнице нарушавају начело моралне одговорности, како личне тако и друштвене. Ово право може бити ограничено или оспорено и у случајевима када верске заједнице кроз појединце или организовано нарушавају правни и друштвени поредак, и уколико мир, слободу, достојанство, имовину и животе других доводе у опасност. Због нарушавања

принципа општег добра Џон К. Мари¹⁰ је, као идејни иницијатор ове декларације, сматрао да организовано друштво треба да се штити чак и ускраћивањем права верским заједницама и појединцима на слободу вероисповедања¹¹ (Baxter 2004).

Принцип права на слободу вероисповести, како је он испољен у документима Другог ватиканског сабора, представља снажан уплив ставова северноамеричких бискупа и теолога који су кроз рад саборских тела желели да изразе оне идеје које су настале као плод вишегодишње дебате која се на тему верских слобода водила у америчком друштву и РКЦ у Америци (Krier 1998: 111).¹² Цела декларација *Dignitatis humanae* јесте дело њиховог напора да пастирски, теолошки, морално и правно уобличи ставове који ће бити претпоставка слободног испољавања вере у савременом свету и друштвима изван САД (Krier 1998: 109). Први део декларације изражава јединствену отвореност и универзалност принципа слободe у верским питањима и као такав представља модел најприснијег приближавања концепта права на слободу вероисповести РКЦ и концепта либералних теоретичара људских права. Други део декларације у којем се изражава свест да је корен слободe изникao из догађаја Божијег откровења представља покушај да се нагласи како је хришћански доживљај слободe у односу са откривеним Богом у Христу основни критеријум за вредновање човекових права и слободe као темељним претпоставкама да се трага за истином и смислом у религијском контексту, што је као иманентна тежња својствено свим људима. Документ изражава свест о неопходности сарадње верских заједница и државе на плану остваривања права на слободу верског изражавања, која би подразумевала равноправан и партнерски однос, без узајамног условљавања и међусобне доминације. Избалансираност саодношења, како је промовисана у декларацији, простире се и на корелацију сакралног и секуларног вредносног система у друштву, такође друштва и државе, као и општег добра и јавног поретка (Krier 1998: 112–113).

¹⁰ Принцип „општег добра“ је један од темељних у теолошкој мисли Џон Кортни Марија (John Courtney Murray) који је био један од водећих аутора декларације *Dignitatis humanae*, и један од најзначајнијих социјалних теолога римокатоличке провинције средином 20. века у САД.

¹¹ Овакво разумевање слободe вероисповедања и могућности њеног ограничавања заснованог на закону је данас постало општеприхваћено у савременим Уставима и Законима који регулишу правни статус верских заједница и слободу верских убеђења појединаца и социјалних група.

¹² Марвин Крир наводи да је тема верских слобода била скинута са дневног реда Сабора и да је тек заузимањем кардинала Спелмана (Cardinal Spellman) тема враћена комисији, што је резултирало доношењем декларације на крају рада Сабора.

6. Епоха после Другог ватиканског сабора

Прокламовањем принципа „општег добра“ и „интереса друштва“ као вредносних модела којима се индивидуализам људских права преобликује у комунитарну вредност, декларација *Dignitatis humanae* као и конституција *Gaudium et Spes* успевају да понуде адекватан хришћански израз људских права који може да комуницира са доминирајућим либералним моделом и да се избори за своју артикулацију унутар постојећих институција.

Други ватикански сабор можда није изменио „базични“ лик РКЦ, али га је бар учинио за нијансу савременијим и отворенијим за човека и друштво на прагу 21. века, међутим оно што заиста представља новост јесу методе њеног учествовања у животу локалног и глобалног друштва и промена начина изражавања својих становишта. Промене које су се у друштвима 20. века дешавале довеле су до профилисања међународних институција као незаобилазних у процесу развоја и трансформације вредносног „кода“ целокупне људске заједнице. То је узроковало нарочиту заинтересованост РКЦ да своју поруку свету пласира кроз органе, тела и вредносне моделе Организације УН, као и других регионалних међународних организација. Поглавари РКЦ су се у неколико наврата обраћали свету са говорнице *Генералне скупштинe* и других тела УН одашиљући јеванђелске поруке мира и социјалне правде у свету као сагласне и компатибилне већ промовисаном и најшире прихваћеном вредносном моделу ОУН. Поред тога, дефинисан је социјални проблем као горући за већи део човечанства нарочито у земљама тзв. *Треће светa*, у којима се налази највећи број римокатоличких верника. Иако Други ватикански сабор изражава визију Цркве, света, друштва, савременог човека, доминирајућих идеологија, институција и свих осталих релевантних чинилаца *послe* модерне коју баштини евро-атлантска цивилизација, после Сабора увиђамо далеко већу отвореност понтификалних и саборских тела РКЦ према проблемима сиромашних, поробљених, неразвијених и са сцене глобалног друштва скрајнутих народа. Такође, уочава се, поред снажног привредног и економског раста у развијеним друштвима Запада повећавање социјалне раслојености као последице системске неправде која фаворизује у друштвеној „утакмици“ само богате и моћне. РКЦ се и на том плану сврстава на страну маргинализованих и од општих друштвених и материјалних вредности дистанцираних друштвених група. У процесу суочавања са нарастајућим друштвеним проблемима профилисала се свест унутар тела РКЦ да је свет политичког деловања и одлучивања као и систем политичких институција неопходан и незаобилазан у покушају сусретања са савременим човеком и изазовима којима је изложен. То је условило развијање целовите агенде

вредносног дефинисања политичког промишљања и деловања из перспективе јеванђелског искуства и сведочења РКЦ. Посебна активност је предузета да се овај мисионарски схваћен утицај РКЦ пројави кроз политичка тела и органе власти на локалном нивоу. Коначно, посебна пажња је посвећена промовисању и дубљој социјалној артикулацији наслеђа енциклике *Pacem in terris* у области заштите људских права, што је довело до формулисања неколико саборских докумената на тему правде у свету и људских права, као и специјализованог документа „Црква и људска права“ понтификалног тела *Iustitia et Pax*, који је 1975. године у форми (Хришћанске) Декларације о људским правима донет вероватно са циљем да се процес појмовне асимилације саме идеје људских права и његовог „христијанизовања“ заврши једним декларативним актом после којег се на тему људских права унутар или из контекста РКЦ не може разговарати изван ставова који су у њему садржани.

После Другог ватиканског сабора РКЦ је предузела веома опсежан „маневар“ инкултурације и институционализације својих теолошких и пастирских увида и ставова на тему савремености и кризе друштва. Процес је био усмерен како на политичке чиниоце, тако и на институције, међународне и локалне, а доминантно је тематски уоквирен социјалном бригом, људским правима и питањем глобалног мира. Теолошке и вредносне ставове које је промовисала на Другом ватиканском сабору РКЦ је у деценијама које следе изражавала кроз папске енциклике, саборска документа, понтификална тела и кроз директна обраћања поглаварâ РКЦ. Покушаћемо да тематски конципирано анализирамо поједине ставове.

7. Промоција римокатоличке агенде људских права кроз међународне институције

Друштво друге половине 20. века је већ увелико вредносно полицентрично, глас Цркве и хришћана је само један у хору многих, тако да је РКЦ, свесна те чињенице, морала да се отвори према институцијама демократског света не би ли пронашла нове обрасце сведочења и учинила своју поруку приступачнијом модерном човеку. Са друге стране, зазирући од тоталитаризма комунистичког идеолошког профила РКЦ је препознала институције међународног правног поретка као подесне да своју јеванђелску поруку социјално и правно формулисану учини релевантном и у друштвима са друге стране хладноратовске „Гвоздене завесе“ у којима је доминирао идеолошки концепт затворен за хришћанске вредности и

светоназоре. Такође, модел ОУН поред тога што окупља све народе света има за циљ и да промовише мир у покушају артикулације политичке воље и интереса како моћних земаља тако и оних националних заједница које немају своју државност или су на прагу да је праведно успоставе. Начела ОУН су у довољној мери универзална да у себи могу обухватити вредносне принципе културе и политичког деловања већине светске популације, али исто тако и да установе најопштије критеријуме којима се управља сваки народ независно од његове религијске, цивилизацијске, културне или политичке традиције. Оставити трага у дефинисању управо тих универзалних вредности ОУН које су изражене кроз декларације Генералне скупштине (ГС) УН и као такве релевантне свима, био је изазов за РКЦ са којим се она активно суочила. Непосредно пре завршетка Другог ватиканског сабора папа Павле VI је одржао говор пред ГС ОУН којим се наметнуо као гласноговорник целе *хришћанске васељене*:

„Ви добро знате ко смо ми. Без обзира какво је ваше мишљење о римском Првосвештенику, познато вам је наше послање: ми носимо поруку за цело човечанство. И ми то не чинимо само у наше лично име и у име велике породице католика, него такође и у име браће хришћана који с нама деле осећања која овде изражавамо, на посебан начин оних којима се свидело посебно нас задужити као свога тумача. ... Ми смо већ веома дуго на путу и носимо са собом дугу повест; овде славио завршетак напорног ходочашћа у потрази за разговором са целим светом од дана када нам је било наређено ‘Идите, проповедајте радосну вест свим народима’. А ви сте они који представљате све народе. Допустите нам рећи да имамо за вас поруку, да, једну радосну поруку да предамо свакоме од вас.“

У истом обраћању се још наводи:

„Наша порука жели у првом реду бити морална и свечана потврда ове установе (ОУН, *ирим. ауџ.*). Ова порука произлази из нашег историјског искуства. Као ‘експерт у људскости’ доносимо овој Организацији признање наших последњих претходника, признање целог католичког епископата и наше, јер смо уверени да ова Организација представља нужни пут савремене цивилизације и светског мира... Говорећи ово свесни смо да говоримо у име ..., данашњих младих генерација које с поверењем иду напред, чекајући с правом боље човечанство. Говоримо, такође, у име сиромашних, разбаштињених, несрећних, оних који теже за

правдом, за достојанством живота, за слободом, за благостањем и напретком. Народи се окрећу према Уједињеним Народима као према последњој нади слоге и мира: усуђујемо се донети овде, заједно с нашим, њихов прилог части и наде. Ево, зато је овај час и за вас тако велик.“ (*Socijalni ...* 1991: 307–308).¹³

Папа Павле VI не само да се афирмативно изражава о институцији УН већ у потпуности поистовећује социјално и политичко призивање РКЦ са истом таквом делатношћу ОУН, наглашавајући да ова Светска организација има обележја која одражавају у поретку времена оно што РКЦ жели да изрази у сфери духовности: „да буде једна и општа“ (*Socijalni ...* 1991: 309). Павле VI ОУН „доживљава одразом Божијег плана за прогрес људског друштва“ (*Socijalni ...* 1991: 312). Папа сматра да је систем ОУН и агенда њених програмских циљева рефлексција настојања његовог претходника Јована XXIII да на теолошком плану отвори простор за интеграцију институције људских права унутар католичке доктрине, односно, износи став да је енциклика *Pacem in terris* надахнула иницијативе и одлуке тела ОУН јеванђелским духом који „небеско чини земаљским“ (*Socijalni ...* 1991: 312). За њега је ОУН, као покровитељ темељних људских права и обавеза, као и људског достојанства и слободе, тумач најузвишенијих људских мудрости, односно, сматра да се систем ОУН ставља у службу човекове светости, односно, личносне неприкосновености. Верујући дубоко у чињеницу да савремено друштво потребује духовна начела да би напредовало и развијало се, и да нису довољне, иако су неопходне, добре институције, папа Павле VI поредећи своје обраћање ГС ОУН са обраћањем апостола Павла Атињанима на Ареопагу, када им је говорио о *Непознатој Боју* кога незнајући поштују, сматра да управо РКЦ има такво призивање и службу у свету.¹⁴

Четрнаест година касније, 1979. г., папа Јован Павле II се са исте говорнице обратио ГС ОУН и подсетио на ставове својих претходника истичући да је напредак човечанства пропорционалан моралном на-

¹³ Делове говора папе Павла које цитирамо аутор је посрбио са хрватског да би били језички компатибилни тексту чланка.

¹⁴ Поред несумњиво позитивних последица његовог обраћања ГС ОУН својим ставовима и изнетим тезама папа Павле VI универзализује своју службу у контексту свеукупног хришћанског света и намеће се као апсолутни лидер и ауторитет у питањима хришћанске духовности и мисије Цркве у свету. Проблеми папиног положаја и службе у Цркви, који вековима оптерећују унутар-хришћанске односе и имају изразито еклисиолошку димензију сада постају видљиви и у покушају узурпације међународних политичких институција. У сваком случају, институционални глас осталих хришћанских деноминација, протестаната и највећој мери православних, остаје неизречен пред светским институцијама за дуго времена.

предовању свакога човека, и да у вези са таквим виђењем људског прогреса *Универзалну декларацију о људским правима* сматра прекретницом у вишевековном стремљењу човечанства ка истинском преображају морала, као експресији најдубљег духовног преображаја (*Socijalni ...* 1991: 421). Папа користи прилику да наглашавајући значај *Универзалне декларације о људским правима*, називајући је *уџаоном каменом* ОУН, подсети и на огромну важност других докумената, који су у међувремену настали, којима се промовишу и штите људска права, нарочито жена и деце, права етничких мањина, као и социјална и културна права. Стабилност грађевине међународног поретка која врхуни у ОУН он сматра постојаном докле год је подупрta снагом људских права, у супротном, нарушавање прокламованог система људских права види као увод у урушавање целокупног система ОУН и губитак наде да ће се установити мир у свету.

Ставови које су римски Првосвештеници износили пред ОУН и о њој, изражавају заиста велику програмску сличност, готово истовестност коју је РКЦ својим вишедеценијским померањем на скали друштвених вредности успела да постигне и усагласи са институцијама либералне провенијенције. Са „искушењем“ хилијазма, које се може препознати у њиховим излагањима, вероватно се унапред рачунало и са намером није избегнуто будући да изнети ставови нису доктринарног карактера. У онима који јесу такви хилијастичких елемената нема. Независно од тога, РКЦ је отварањем места сталног посматрача унутар ОУН стекла могућност и да кроз редовне активности, а не само декларативно, учествује у раду тела Светске организације и да на тај начин покуша да вредности људских права изражене пре свега кроз енциклику *Pacem in terris* промовише на глобалном плану.

О нарочитој усмерености активности РКЦ ка међународним институцијама и континуираним покушајима да се кроз њихове декларације и друга акта промовише и хришћански поглед на тему слобода, права, правде и мира у свету који је профилисан на Другом ватиканском сабору, говоре и два документа која је папа Јован Павле II 1980. године послао ОУН поводом привредног и културног развоја у свету (*Socijalni ...* 1991: 452) и европским државницима поводом Завршног документа Организације за европску безбедност и сарадњу (ОЕБС) који је потписан у Хелсинкију 1975. године. Ова обраћања јасно показују да је римокатолички став по питању верских слобода у савременом свету, које су поред осталог промовисане и заштићене овим актом, готово поистовећен са међународним стандардима људских права, с тим што РКЦ принципима садржаним у документима даје дефинисану хришћанску димензију, односно, елаборира их из перспективе свога верског искуства не мењајући суштинске елементе самих начела.

Остајући и даље чврсто опредељена за развој своје социјалне мисли и мисије која има свој континуитет још од енциклике *Rerum novarum*, РКЦ доноси још неколико енциклика које су посвећене социјалним изазовима човечанства, као што су: *Populorum progressio* 1967, *Dives in misericordia* 1980, *Laborem exercens* 1981, *Sollicitudo rei socialis* 1987, *Evangelium vitae* 1995. Иако су социјална питања интегрални део агенде људских права, што јесте став који изражавају и папске енциклике, у најконкретнијем смислу РКЦ се сусреће са темом људских права током 70-их година 20. века као доминантно идеолошком и политичком питању, што је садржано и у јубиларној енциклици *Octogesima adveniens* 1971. Од тада се римокатоличка заједница фокусира на питања из области људских права на правно и теолошки утемељен начин што је резултирало низом аката од којих издвајамо: документ са трећег сабора римокатоличких бискупа „Правда у свету“ из 1971., Права човека и помирење из 1974. г., *Evangelii nuntiandi* из 1975, документ „Црква и људска права“ понтификалне комисије *Iustitia et Pax* из 1975, енциклика *Redemptor hominis* 1979. године.

8. *Iustitia et Pax*: „Црква и људска права“

Документ који издвајамо и за који сматрамо да је преломни у развоју хришћанске идеје људских права је „Црква и људска права“ понтификалне комисије *Iustitia et Pax*, који можемо сматрати својеврсном хришћанском декларацијом о људским правима. На известан начин у њему су сублимирани сви ставови и аспекти које РКЦ формулише и дефинише у односу на феномен људских права у низу од неколико деценија. Овај документ представља прву целовиту и теолошки аргументовану доктрину РКЦ о људским правима.

Документ „Црква и људска права“ састоји се од три одељка од којих је у првом изразито самокритички изложен историјат рецепције идеје људских права унутар РКЦ, док је у другом формулисан теолошки аспект идеје људских права. Трећи део садржи разматрање пастирске проблематике везане за промоцију и заштиту људских права. Специфичност документа, која га унеколико разликује од претходних, јесте у наглашавању откровењског аспекта феномена људских права, за разлику од у претходим документима доминирајућег натуралистичког, чиме се тежиште теолошког и социолошког вредновања појма пребацује на питања достојанства људске личности, христолошку и еклисиолошку проблематику и, што је за нас православне важно и интересантно, на искуство есхатолошког искупљења и јединства свих

у Божијем Царству. Овај, напред споменути, као и пасторални аспект документа заслужују нашу подробнију анализу.

Теолошка анализа људских права у документу „Црква и људска права“ почиње стварањем човека као иконе Божије. У човековој богоиконичности писци документа виде суштински основ његових права и одликујућег достојанства (*The Church and Human Rights* 2011: 37–38). У њу је такође укорењена морална савест која представља унутарњи покретач сваког човека да чини дела која су у сагласности са Божијим законом. Човеково неотуђиво достојанство се у документу изражава као слобода личности која је усаглашена са савешћу (*The Church ...* 2011: 38). Слобода личности је онај аспект човековог постојања који представља претпоставку прихватања јеванђелске проповеди и учествовања у Тајни Усиновљења Оцу кроз Христа. Писци документа наглашавају да се искуство Усиновљења остварује као тајна Цркве, као Тело Христово у Духу (*The Church ...* 2011: 38), што доводи до тога да сви чланови Цркве могу да надиђу своје природне и социјалне различитости, и искусе једнакост и равноправност, који су даровани људима свих генерација. У богостварању, иконичности, слободи, достојанству, богоусиновљењу, једнакости и равноправности, документ „Црква и људска права“ препознаје библијско утемељење и теолошку основу људских права. У том смислу, човек као Божије створење, као онај који је уведен у постојање и који тежи своме Творцу, призван је да у својој упућености на Бога досегне свој крајњи циљ и егзистенцијални смисао (*The Church ...* 2011: 38). Човекова богоиконичност јесте израз дароване му онтолошке пуноће, отворености за (егзистенцијалну) истину, доброту и лепоту, за којима жудећи тражи их и проналази само у Богу. У том смислу, аутори документа наглашавају да човек као икона Божија никада не сме послужити ради остварења неких других циљева, иако модерна технологија и политички менталитет то занемарују, превиђајући вредности и права људске личности. Они сматрају да се људска личност никада не сме деперсонализовати или објективизовати ради политичких, економских, научних или било каквих других циљева, јер би то водило радикалном оспоравању човековог достојанства и негацији људских права (*The Church ...* 2011: 39).

Христово очовечење се у документу комисије *Iustitia et Pax* сагледава као догађај којим се целокупна човекова природа и природа света уздижу до достојанства Сина Божијег, чиме се оправдава целокупно човештво (*The Church ...* 2011: 40). Христово смртно страдање на крсту се истиче као догађај којим се искупљује сваки човек, као и свака етничка, национална, културна или расна заједница. Љубав Божија према човеку, коју је Христос пројавио страдањем на крсту и

васкрсењем, за ауторе документа основ је човекове егзистенцијалне упућености према ближњем и пројава правде према прогоњенима и потребитима. Христос човечанству даје нову заповест љубави према Богу и ближњем, као и према непријатељу, којом се живи у истини и праведности, и којом је свако призван да се поистовети са оним који је немоћан, гладан, прогањан или одбачен. На тај начин се љубав према Богу и према ближњем међусобно условљавају, прожимају и употпуњују. Овако пројављена љубав последично иницира оприсутњење правде која се препознаје у достојанству и правима ближњег. Спремност сваког хришћанина да пројави љубав према ближњем и да афирмише његова права, за ауторе документа, израз је аутентичног изражавања јеванђелског етоса.

Теолошко утемељење људских права, у документу „Црква и људска права“, Цркву види као духовни простор остваривања човекових права. Духовно јединство свих људи у Христовом Телу – Цркви, и њихово призивање да своје постојање пројаве као љубав, темељ је не само индивидуалних и колективних права већ и обавезе да Црква кроз своју мисију промовише основна људска права, како личности тако и целих народа. У том смислу, РКЦ сагледава проблем људских права у његовој индивидуализованој појавности, али исто тако и у комунитарној, односно, у јавној сфери. Иако је религијска организација, РКЦ остварује чврсте контакте са социјалним, политичким, културним, економским и другим међународним и локалним институцијама и покушава да своју мисију, које је саставни део промоција и заштита људских права, кроз њих усмери ка светској популацији у тежњи да служи друштвеним структурама и да допринесе јачању друштвене заједнице афирмацијом божанског закона (*The Church ...* 2011: 42). Из наведених разлога РКЦ не може да дозволи да се морал хришћанства сведе на индивидуализовану етику појединца већ она свој етос промовише отварајући питања јавног морала, социјалне правде, људских права, расизма, глади, ратова, развоја итд., и дајући предлоге и учествујући у њиховим решавањима. Црква је призвана да пророчки сведочи свету благовест ослобођења од свих облика репресије, како превасходно оне унутарње репресије греха тако и свих облика спољашњих које врхуне у насиљу, социјалној изолованости, глади, угњетавању на расној, националној или верској основи, сиромаштву, итд (*The Church ...* 2011: 43; види Гал. 4, 4–5). Понтификална комисија *Iustitia et Pax* стоји на становишту да је Црква оприсутњујући васкрслога Христа у обавези да проповеда правду на друштвеном и међународном плану и да разобличава све облике неправде у случајевима када угроженост темељних људских права то захтева

(*The Church ...* 2011: 43–44). Поред тога, комисија сматра да сâм васкрсли Христос надахњује Цркву да промовише људска права чинећи то како декларацијама, енцикликама и мисијом, тако превасходно, страдањем и молитвом Богу.

Последњи аспект теолошке анализе људских права у документу „Црква и људска права“ јесте њихова есхатолошка утемељеност. За Цркву човек је биће које своје егзистенцијално испуњење очекује у Божијем Царству. Тако посматрано и човекова права се употпуњавају у присуству очекиваног есхатона. Васкрсли Господ је, као (до) носилац Божијег Царства, светотајински присутан у историји, кроз Цркву. Божије Царство које Он оприсутњује јесте догађај потпуног испуњења сваке правде и мира. Уколико Божији благодатни дарови који чине људске вредности, слободе и права и не буду у историји остварени у потпуности, већ их будемо предокушали као долазеће из есхатона, све то нас не оправдава уколико не учинимо као хришћани још више на успостављању мира, правде, слободе за све људе и народе, чиме би живот на земљи макар приближно био устројен као што ће то бити у Будућем веку.

Трећи део документа „Црква и људска права“ се бави пастирским аспектом промоције и заштите људских права. Посебно се наглашава политичко-институционална димензија ангажовања римокатоличке заједнице у процесу дефинисања критеријума и поступака неопходних за адекватну артикулацију и категоризацију људских права. У том смислу документ организације *Iustitia et Pax* подстиче, како црквене пастире тако и лаике, да предузму активно учешће у политичким организацијама и државним институцијама и да делујући кроз њих афирмишу и оприсутне своју особену јеванђелску одговорност за достојанство и живот човека у савременом свету. Обавеза појединаца унутар Цркве и црквених организација јесте да указују на све облике угрожавања људских права у заједницама у којима живе. Њихова мисија се поистовећује са пророчком службом Цркве у савременом свету и као таква се изражава на два начина, активно – директним доприносом на унапређењу људских права, и пасивно – индиректним указивањем на њихово угрожавање. У документу се констатује да је неопходно, да би се мисија Цркве у поступку промоције и заштите људских права могла спровести, претходно установити адекватан систем образовања пастира, појединаца и целих група ангажованих на том пољу. Поред тога, визија РКЦ усмерена на тему људских права подразумева организовано и осмишљено деловање на екуменском плану у циљу организационог обједињавања свих хришћанских деноминација и њихових пасторалних потенцијала.

9. Закључак

Последице промена које су се догодиле у друштвима европских народа и Северне Америке од краја 17. до друге половине 19. века и које су наставиле да дефинишу и конституишу друштво савременог човека до данас, оставиле су дубоког трага на телу и у бићу РКЦ. У наведеним променама РКЦ губи место централног субјекта друштвеног организовања који је превасходно на вредносном плану до тада детерминисао и управљао усмерењима развоја друштвене реалности. Талас који је изазвао револуционарну промену вредносног система савременог друштва је био, бар у континенталној европској интерпретацији, изразито антиклерикалан и као такав веома критички и непријатељски усмерен према традицијама РКЦ. Таква позиција РКЦ није омогућавала било какав дијалог или разумевање између њених и либералних идеја и концепција у развоју друштва. Полицентричност модерног друштва РКЦ одводи у искуство „увређене“ самоизолације и самозатворености који додатно отежавају било какву комуникацију са модерношћу. Тек са енцикликом *Rerum novarum* тај тренд се мења и РКЦ постаје заинтересована за проблеме који као такви никада раније нису били актуелни нити се са њима суочавала. Социјалне теме отварају простор за дијалог РКЦ са савременошћу, а од друге половине 20. века та агенда ће се проширити и на оне теме које се тичу питања човекове слободе, достојанства, права итд., а које су биле резервисане за либералне мислиоце. У истом периоду долази и до дубљег унутарњег преиспитивања РКЦ што доводи до отпочињања интензивног екуменског дијалога РКЦ са протестантским заједницама и Православном Црквом. Са енцикликом *Pacem in terris* РКЦ се враћа на јавну позорницу, док недуго после ње, са документима Другог ватиканског сабора, преузима иницијативу у системској глобалној дебати на теме правде и мира у свету, људских права, социјалних права, расизма, глади, привредног развоја, образовања, здравствене заштите итд. РКЦ се отвара за сарадњу са међународним институцијама чиме са релативним успехом омогућава себи превазилажење полицентричне вредносне матрице савременог света. Нарочито доследним инсистирањем на природноправном утемељењу права и правде у искуству човека и света, нуди извешан хегемонистички вредносни модел којим свој концепт људских права нуди и презентује свету као универзалан и општеприхватљив. Поред природноправног утемељења, РКЦ феномен човекових фундаменталних права заснива и на достојанству људске личности, на Христовом оваплоћењу и васкрсењу, на светотајинском призивању Цркве да

пропеда јеванђеље ослобођења од греха и смрти свим народима и свим појединцима. Људска права у теолошком обрасцу РКЦ постају израз њеног унутарњег светодуховског сведочења, њене мисије и њеног есхатолошког испуњења. Своје опредељење да се целосно стави у службу промоције и заштите људских права РКЦ изражава кроз своја понтификална и саборска тела, кроз пастирски рад и делатност лаика, а исто тако и кроз политичке институције међународне заједнице и локалних државних организација.

* * *

Библиографија:

Извори:

- Свето Писмо / Нови Завјети* (1998), превод Комисије Св. Архијерејског Синода СПЦ, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Socijalni dokumenti Crkve – Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka* (1991) – *Rerum novarum, Pacem in terris, Gaudium et Spes, Dignitatis humanae*, говори папе Павла VI и папе Јована Павла II пред ГС ОУН: Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- The Church and Human Rights* (2011), Working paper No. 1, second edition, Vatican City: Pontifical Commission *Iustitia et Pax*.

Литература:

- Alberigo, Giuseppe (2008): *Kratka povijest II Vatikanskog koncila*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Baxter, Michael J. (2004): “John Courtney Murray”, у: Scott, Peter, and Cavanaugh, William T. (уп.) (2004): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford/UK: Blackwell Publishing Ltd., 150–164
- Bišкуп, Marjan (2010): *Ljudska prava – povijesno-teološki osvrt*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Hollenbach, David (1994): "A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contribution from Catholic Tradition", у: Douglass, Bruce R., and Hollenbach, David (eds.) (1994): *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 127–150.
- Krier, Mich Marvin L. (1998): *Catholic Social Teaching and Movements*, Mystic, USA: Twenty-third publications, Bayard.
- Крстић, Зоран (2009): „Мали човек у Јеванђељу и у Универзалној декларацији о људским правима“, у: Биговић, Р. (ур.) (2009): *Људска права у хришћанској традицији*, Београд, Србија: Службени гласник.
- Steinfels, Peter (1994): "The Failed Encounter: The Catholic Church and Liberalism in the Nineteenth Century", у: Douglass, Bruce R., and Hollenbach, David (eds.) (1994): *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 19–44.

Вебографија:

- Конвенција о људским правима са изменама предвиђеним Протоколима 11 и 14: с Протоколима 1, 4, 6, 7, 12, 13 и 16 (2013), Strasbourg: Европски суд за људска права – Council of Europe, IntRes: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SRP.pdf (посећено 1. октобра 2019. г.).
- European Convention on Human Rights (2013), Strasbourg: European Court of Human Rights – Council of Europe, IntRes: https://echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf (посећено 1. октобра 2019. г.).
- Konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda sa izmenama predviđenim Protokolima 11 i 14: s Protokolima 1, 4, 6, 7, 12 i 13 (2010), Beogradski centar za ljudska prava – Belgrade Centre for Human Rights, IntRes: <http://www.bgcentar.org.rs/bgcentar/wp-content/uploads/2013/02/Konvencija-za-zaštitu-ljudskih-prava-i-osnovnih-sloboda-sa-izmenama-predviđenim-Protokolima-11-i-14.pdf> (посећено 1. октобра 2019. г.).

Примљено: 20. 8. 2019.
Исправљено: 15. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

ROMAN CATHOLIC CHURCH AND HUMAN RIGHTS

Zoran Devrnja

*Department of Theology of Human Rights,
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade*

Summary: *Second Vatican Council made the Roman Catholic Church more modern and open for man and society at the beginning of the 21st century. After a long period of confrontation between the Roman Catholic Church and modernity, Pope Leo XIII declared the encyclical document Rerum Novarum. This document paved the path toward more peaceful relationships between the Church and contemporary phenomena. Epistle Pacem in Terris quoted all rights which are contained in The Universal Declaration of Human Rights, giving them the theological interpretation. Document Dignitatis Humanae based the freedom of confession on human personality as on the Divine revelation and mindedness. Pontifical Commission Iustitia et Pax, published the document The Church and Human Rights which represents some kind of The Christian Declaration of Human Rights.*

Key words: *Roman Catholic Church, human rights, Vatican II, Pacem in terris, Dignitatis Humanae, Iustitia et Pax.*

ПРОБЛЕМ АТЕИЗМА У ХРИШЋАНСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бачка, Палић

Апстракт: У овом раду излажу се размишљања о феномену атеизма познатог руској религијској философа Николаја Берђајева. Најпре се наводе и вреднују научни, морални и социјални аргументи који се, по мишљењу Берђајева, најчешће наводе у корист атеизма. Затим се размишљају различите појаве атеизма током његове историје у Европи. На крају се проблематика атеизма, онако како је представљена код Берђајева, посматра кроз историју идеја на руском духовном простору новије доба.

Кључне речи: Берђајев, атеизам, Бој, Христос, хришћанство.

Увод

У наше време атеизам представља масовну појаву. Он више није повластица „просветљене“ мањине, него се јавља у свим слојевима друштва. Док се раније сматрало да човек има обавезу да тражи Бога за многе људе данас такав став није више прихватљив, јер они могу да осмисле свој живот без позивања на Бога. Најснажнији атеизам се испојио међу хришћанима који под његовим утицајем своје друштво све више одређују као секуларно и постхришћанско. Теизам и атеизам неретко коегзистирају у савременом човеку без обзира да ли се он изјашњава као верујући или неверујући. Атеизам је, стога, један од највећих изазова за савремену хришћанску мисао.

Циљ нашег рада јесте приказати како је о проблему атеизма размишљао Николај Берђајев (1874–1948) познати руски религијски мислилац. Покушаћемо да представимо Берђајевљеве одговоре на питања о томе шта узрокује атеизам и како вредновати аргументе који се најчешће наводе у његову корист. Затим у каквим се формама пројављивао

* nenadplavsic@gmail.com.

атеизам током своје историје у Европи. На крају, видећемо како је у очима Берђајева текла драма атеизације у Русији. Берђајев је у једном периоду свог живота био атеиста¹ и припада оним руским интелектуалцима боготражитељима чија су духовна трагања прешла пут од марксизма преко идеализма до хришћанства. Берђајев, који је у младости прошао кроз атеистичко – марксистичку кризу и изашао из ње ојачан откривеним стваралачким подстицајима хришћанске вере, у својој философији показује дубоко разумевање атеизма и његових пројава.

Узроци и аргументи атеизма

Атеизам се оправдава на различитим основама: научним, моралним и социјалним. Од друге половине XIX века значајан број људи, нарочито интелектуалаца, уверава себе да је наука тобоже доказала да нема Бога и да је вера у Бога неспојива са постојањем науке.² Берђајев истиче да је овај аргумент у корист атеизма најнаивнији и најслабији. Наука нам не може ништа рећи о Богу, јер се она бави сазнањем природног света. Питање Божије егзистенције се односи на потпуно другу сферу него што је сфера науке. Сцијентизам претпоставља веру и није наука већ рђава философија. Атеистички аргументи који су повезани са природним наукама исто тако су слаби као и теистички аргументи засновани на њима.

¹ У својој интелектуалној аутобиографији Берђајев је написао: „У одређеном сам периоду свог живота био атеиста, ако под атеизмом подразумевамо анти-теизам, негирање традиционалних религијских спознаја о Богу. Нисам, међутим, био атеиста, ако под атеизмом подразумевамо негирање највишег духовног принципа, независног од материјалног света духовних вредности“ (Берђајев 1998: 80).

² Данас оваково становиште заступају и уз велику медијску подршку намећу присталице покрета који се од 2006. године назива „нови атеизам“. Међу данашњим атеистичким мислиоцима истиче се познати еволуциони биолог, који је до 2008. године био професор на Катедри за разумевање науке у јавности на Оксфордском универзитету, Ричард Докинс. Он сматра да нам теорија еволуције открива да Бог не постоји што је веома распрострањено атеистичко становиште. Основна идеја његове књиге *Слепи часовничар* је да не морамо поћи од претпоставке како постоји Створитељ да бисмо разумели живот, или било шта друго у космосу (Dokins 2010: 180). Дакле, Докинс жели да покаже да нема никакве потребе за Богом у објашњењу сложености живота и света у целини. Међутим, чак и када би живот могао бити објашњен без Бога, то не би био доказ да Бог не постоји. Сасвим је замислило да је Бог могао створити свет са законитостима развоја и опстанка и пустити га да траје у времену (Ivanović 2009: 380). Теорија еволуције нуди научно објашњење прилагођавања живих бића њиховом окружењу, али не говори ништа о стању пре појаве живота ни да ли је Бог одговоран за те процесе. Негативни утицај милитантног атеизма у наше време се огледа у томе што многи интелектуалци, нарочито из англосаксонског света, дискредитују чак и запитаност пред питањем постојања Бога.

Исто важи и за философске доказе о Богу.³ Стога је хришћанска апологетика, као и природнонаучни атеизам, веома слаба и застарела. Права наука, која је увек свесна својих граница, не може доказати да Бог постоји, као што не може доказати да Бога нема (Берђајев 1999а: 149–150).

Берђајев је сматрао да за атеистичку критику хришћанства много озбиљнији значај од природних наука имају историјске дисциплине, јер ова вера тврди да се заснива на историјским чињеницама. То је веома озбиљна тема библијске критике која се хришћанској свести намеће у модерно време. Међутим, Берђајев наглашава да и историја као наука у својој критици Библије није свесна својих граница. На пример, када сматра да може да реши „проблем Исуса“.⁴ Потпуну безнадежност историје у решењу овог проблема Берђајев је видео у такозваној митолошкој теорији која одриче саму чињеницу Исусовог постојања. Биографија Христа не може бити написана, а Јеванђеља, по Берђа-

³ Рационалистичка философија, сматра Берђајев, не говори много о Богу, већ се Бог доживљава помоћу духовног искуства чији примат признаје религиозно оријентисана егзистенцијална философија. За најпознатије дело схоластичке философије *Сума теологије* Тома Аквинског Берђајев је рекао: „Ако бих је целу прочитао, можда бих престао да верујем“ (Фудељ 2009: 47). Занимљиво је зашто Тома Аквински није завршио поменуто дело које га је за живота прославило. На празник светог Николе, 6. 12. 1273. године је током мисе у једној напуљској цркви искусио један упечатљив мистички доживљај после којег је изгубио интерес за било какву интелектуалну делатност. На инсистирање свог секретара да ипак оконча своје монументално дело у које је уложио огромну интелектуалну енергију Тома Аквински је одговорио: „Не могу више. Све што сам написао, чини ми се да је као слама према оном што сам видео“. Тим речима Тома Аквински је саопштио да је његова теологија нешто суво и беживотно за разлику од живе мистичке спознаје. Неколико минута интензивног мистичког доживљаја имали су већу сазнајну тежину од читавих томова његовог грандиозног теолошког дела. Тома Аквински је умро три месеца после неочекиваног мистичког догађаја иако није био стар. Биографи наводе да је умро у 49. години живота (Кинђић 2016: 319–320). Берђајев је у богопознању признавао као легитиман једино мистички приступ наспрам сваке рационализоване теологије.

⁴ Реч је о питању да ли је Исус историјска личност. Берђајев примећује да је антирелигиозна пропаганда у совјетској Русији одрицање историјског Исуса Христа сматрала својом обавезом. Данас се већина озбиљних историчара који се баве овим питањем слаже да је Исус постојао. Али је и даље жива дискусија о „проблему историјског Исуса“, односно о разлици која се међу људима који одбијају да признају Исуса за Богочовека прави између историјског Исуса и Христа вере. Ова дебата стара око два и по века је углавном академске природе и хришћанима може деловати апсурдно. Трагање за историјским Исусом било је веома често праћено жељом да се слика о њему ослободи теолошких намета касније Цркве. Међутим, многи истраживачи су уткали свој скептицизам и антирелигијске предрасуде у слику о Исусу за коју су тврдили да су је „пронашли“. Озбиљну критику потраге за историјским Исусом дао је познати теолог Алберт Швајцер. Он је показао да се Исусове биографије које су написали „истраживачи“ његовог живота, никако не могу разумети као резултат објективних аргумената. Аутори су ту заправо пројектовали своје сопствене идеале на Исусов живот, несвесно рекавши тако на многим местима више о самој себи него ли о Исусу из Назарета (Никлас 2018: 21).

јеву, не могу бити призната као историјски документи: „Али то само показује да се реалност Исуса Христа доказује вером хришћанске заједнице, а да је изван ње то готово неприметна историјска реалност“ (Берђајев 1999а: 150). То значи да историјска нужност не присиљава на веру која је акт слободе. Живот Исуса Христа остаје у сфери личног и саборног духовног искуства.⁵

Од научних много су јачи морални и социјални мотиви атеизма. За Берђајева, једини озбиљан аргумент у корист атеизма и његов узрок је проблем зла и теодикеја која је са тим проблемом у вези. Проблеми зла и теодикеје се могу формулисати следећим питањем: Како помирити постојање свемогућег и свељубећег Бога са постојањем зла и патње у свету? Човек може из саосећања према онима који пате да се побуни против Бога који допушта зло. Берђајев није био задовољан традиционалним теолошким одговором на питања зла и оправдања Бога пред његовим постојањем који се темељи на злоупотреби богомдароване слободе од стране створених бића. Ако је Бог створио човекову слободу, истиче он, онда је Бог одговоран за појаву зла, јер услед свог свезнања је знао да ће човек пасти у грех и чинити зло себи и другима. Берђајевљев покушај да одговори на питање о пореклу зла је његов најважнији разлог за прихватање доктрине о Ungrundu (Лубардић 2003: 34). Берђајев Ungrund тумачи као првобитну нестворену слободу над којом Бог нема утицаја и који се може одредити као бездан неодређених могућности које још нису актуализоване. Из дубине ове првобитне слободе која није

⁵ Упркос учесталим тврдњама у медијима, ни близу није утврђено да имамо ма какве друге изворе за познавање историјског Исуса осим Новог Завета. Поједини библисти су сматрали да је немогуће одвојити историјског Исуса од Христа вере, јер су се новозаветни писци усредоточили на ово последње. Христос вере је онај кога су они проповедали (Brown 2008: 824). На том трагу, Тобијас Никлас предлаже ново истраживање о Исусу које није на првом месту усмерено на његово деловање у прошлости, него на његово дејство на оне који су се сећали њега директно или углавном индиректно (посредством других људи). Тако уместо историјског Исуса треба истраживати памћеног и сведоченог Исуса. „Истраживање *памћеног* Исуса води нас опет ка представама о Исусу које можемо пронаћи у јеванђељима. Оне су у потпуности засноване на овоземаљској личности Исуса из Назарета, међутим, оне га тумаче и сведоче из перспективе вере. Ипак, њихово посве ‘субјективно виђење’ не сме се сматрати мањкавим. Ко год је некада волео другог човека зна, на основу сопственог искуства, да ту другу личност услед те љубави није више ‘објективно’ посматрао, али да ју је управо зато неизмерно боље схватио од особе која је ‘објективно дистанцирана’ од ње. Исус се у јеванђељима тумачи из перспективе васкршњег искуства и јеванђеља су на првом месту списи верујућих. Да ли она пак полажу право на то да пруже адекватне одговоре на питање ко је био Исус из Назарета или не – то на крају не могу одговорити историчари, него се то поима кроз веру. Црква је ове одговоре у процесу канонизације свакако прихватила као важеће, што не значи да је овим одговорима све речено (уп. Јн. 20, 30!), али значи да сви други покушаји не смеју бити супротстављени новозаветним сведочанствима и да у Новом Завету морају бити утемељени“ (Никлас 2018: 67).

укорењена у бићу, а која је извор сваке актуелизације у бићу, су потенцијално могући и зло, али и свако добро. Према томе, узрок зла је слобода. Али, пошто је слобода ирационална и безузрочна, ни зло, у крајњој линији, нема узрока. Тек касније, у својим последицама зло потпада под власт каузалности. Дакле, учењем о *Ungrundu*, Берђајев у својој хришћанској философији „скида“ са Бога одговорност за порекло зла.⁶

Осим што је трагао за одговором на питање о пореклу зла, Берђајева је мучило и питање које често постављају атеисти, али које мучи и теисте, зашто Бог допушта зло? Он је сматрао да традиционални богословски одговор, који види Божији Промисао у свему, теодикеју чини немогућом и доводи до атеизма. Није више могуће, истиче Берђајев, веровати у старо учење о Божијем Промислу, јер „присуство Бога је немогуће наћи у куги и колери, у убиствима, у мржњи и суровости, у насиљу, у злу и тами“ (Берђајев 2002а: 118). У нашем свету поред Бога и људске слободе, делују још нужност и случај. Живимо у палом свету у којем нема целовитог Божијег управљања. Према Берђајеву, питање Божијег Промисла потребно је осмишљавати апофатички увек имајући на уму да на Бога нису применљиве категорије преузете из природног и социјалног света. На тај начин се ослобађамо од ропских идеја о Богу које могу да доведу до атеизма. Николај Берђајев је увиђао да зло код човека може и да побуди снажно стремљење ка Богу. Према томе, постојање зла није само најснажнији атеистички аргумент. Берђајев обрће овај снажни приговор против Бога у корист теизма тврдећи да овај пали и објективирани свет у којем недужни страдају не може бити једини и истинити свет. Вечна истина хришћанства је у томе што не

⁶ Богдан Лубардић, који је први код нас из перспективе православног богословља критички писао о Берђајевљевој унgrundологији, иначе највише критикованом делу његове философије, упућује приговор теодикеји Николаја Берђајева. Према Лубардићу, теорија о нествореној слободи не ослобађа Бога одговорности за зло. Бог није могао да не зна како нестворена слобода може получити зло, а ипак се сагласио (у најмању руку „суздржао“) са меоничком слободом у вези са чином стварања човека: са меоничким упливом нестворене слободе у човека и обрнуто. Поред тога, тиме што *Ungrund* садржи зло као потенцијалну могућност која отуда може произаћи, Берђајев у извесном смислу потврђује препостојање зла. Овај приговор је ваљан и поред Берђајевљеве тврдње да зло нема биће, односно да је тек егзистеницијално и историјски опитљиво (Лубардић 2003: 89–90). Критичари су приметили да се учењем о *Ungrund*-у одбацује свемоћ и свезнање Божије и да се, следствено томе, ово учење не може третирати као део хришћанске философије (Лоски 1995: 331). Приликом критиковања појединих хетеродоксних сегмената Берђајевљевог мисли на које је неопходно указивати може бити од користи следећи став: „Берђајев је себе сматрао хришћанским филозофом, што је уистину и био. Па ипак, он није сматрао да је хришћански филозоф обавезан да своју мисао усагласи са захтевима православне, католичке или протестантске теологије, зависно од опредељења (Koplston 1992: 422).

прихвата овај и овакав свет који је испуњен болом. Берђајев на парадоксалан начин формулише одговор на проблем зла: „Бог управо зато и постоји што има зла и патње у свету; постојање зла јесте доказ постојања Божијег. Када би свет био савршено добар и благ, Бог не би био потребан, свет би био бог. Бога има зато што има зла. Зло значи да Бог постоји зато што постоји слобода“ (Берђајев 2001а: 217).

У философији Николаја Берђајева Бог не само да није одговоран за светско зло, већ као савршена љубав учествује у трагедији света и дели судбину своје творевине што нам је откривено Богочовеком Христом и тајном искупљења у којој је суштина хришћанства. Берђајев истиче да је Христос једина теодикеја. Без Христа би било тешко прихватити Бога, јер би нам био страشان и далек и не би се могао оправдати пред светским злом. Нехришћански теизам, без Тројице и без Христа, је за Берђајева застрашујући, мртав и непотребан. Према његовом мишљењу, без Христа је немогуће веровати у Бога, јер нам је у Христу откривено да нам је Бог близак, односно да је човечан (Берђајев 2001б: 108). Пред узвишеним ликом Спаситеља Христа нестају све погрешне представе о Богу, које неретко узрокују атеизам, када се Бог доживљава као саможиви господар попут многих тирана у људској историји.

Наспрам савршенства хришћанског учења које изражавају Јеванђеља стоји несавршенство хришћана. Многи људи нашег времена расуђују о хришћанству по хришћанима, и то не по истинским него по рђавим хришћанима који представљају саблазан. Греси хришћана привлаче већи интерес него само хришћанство. Берђајев сматра да се овај аргумент против хришћанства много злоупотребљава у наше време које је време маловерја и распрострањеног неверовања. У ранијим временима, када је вера у људима била јача, хришћанство су ценили пре свега по његовом учењу (Берђајев 2002б: 478). Међутим, хришћанство које је најузвишенија религија слободе и љубави није криво што се његова истина не остварује у животима хришћана само по имену. Хришћанство се не може осуђивати због недостојних хришћана, јер су за осуду сами хришћани који се не труде да живе истинским хришћанским животом. Берђајев прави аналогију са правдом: „Ако ви не чините правду и изопачавате је, криви сте ви а не правда“ (Берђајев 2002б: 487). Критичари хришћанства истичу и то да су припадници других религија и атеисти често бољи од хришћана и да више од њих живе у складу са својим светоназором. Али хришћанину је много теже да у животу остварује узвишене завете своје вере које је најтеже остваривати, јер је хришћанство најзахтевнија религија зато што је најсупротнија људској природи. У наше време људи удаљени од хришћанства често мисле да хришћанску Цркву требају да чине само светитељи и осуђују Цркву зато што је у њој велики број

несавршених људи. Овај уобичајени аргумент против хришћанства карактерише дубоко неразумевање Цркве, јер она постоји пре свега ради грешника. Светитељи су бедем Цркве, али њу чине људи различитих степена савршенства који се боре против греха.

Са великим неразумевањем саме природе хришћанства Берђајев повезује и атеистички аргумент који је нарочито истицан у совјетској антирелигиозној литератури. Главни аргумент борбеног атеизма пропагираног у совјетској литератури тврди да религија уопште, а посебно хришћанство, одриче човекову активност, јер она припада искључиво Богу. Тиме је човек пасиван и понижен. Хришћанство, према таквом схватању, подстиче људе да трпе неправде и угњетавања на Земљи, очекујући правичност у Царству Небеском. Најчешће коришћени мотив совјетске антирелигиозне пропаганде с овим у вези истиче да хришћани очекују побољшање свога живота преко чуда од Божије милости. Томе се противи човекова активност чији је моћан резултат техника која је најмоћније оружје у борби против религије. Овај метод борбеног атеизма нарочито се примењивао у сеоским срединама. Берђајев сматра да тај атеистички аргумент рачуна са облицима хришћанства који се ближе сујеверју и самим тим умањују значај човекове активности. Неретко се хришћанство током своје историје користило ради одрицања човекове активности, али то није повезано са његовом суштином. Хришћанство је религија богочовечанства и оно представља активност не само Бога, већ и човека (Берђајев 2002в: 356–357).

Упоредјујући хришћанство и комунизам Берђајев истиче да треба поредити идеал са идеалом и праксу са праксом. Комунизам се попут хришћанства може правдати тиме да је у пракси било много злоупотреба. Међутим, Берђајев скреће пажњу на то да је очигледна заблуда на тај начин поистовећивати комунизам и хришћанство. У Јеванђељима, учењу Цркве, житијама светих може се наћи блага вест о доласку Царства Божијег, љубав, кротост, самопожртвовање, служење ближњем, чистота срца. Тамо нема насиља, злобе, освете, мржње, користољубља. Код Маркса, који је засновао комунизам у теорији, може се наићи на проповедање насиља, мржње једне класе према другој, позив на освету и борбу за своје интересе. Тамо нећемо наћи ништа о љубави, самопожртвовању, кротости и духовној чистоти (Берђајев 2002б: 483).

Социјалисти атеистичке оријентације радо тврде како хришћанство није успело, јер за скоро две хиљаде година није остварило Царство Божије на Земљи (Берђајев примећује да и људи који не верују у Бога воле да употребе израз „Царство Божије на Земљи“). Зато они обећавају да ће без Бога остварити оно што хришћанство није успело: братство људи, мир и правду у друштвеном животу. Материјалистички

социјализам је мислио да свој идеал оствари путем насиља над човеком слободом и принудне социјалне организације којима ће се људи натерати да пригрле врлину и одбаце зло. Међутим, Берђајев такозвани „неуспех хришћанства у историји“ доводи у везу са човеком слободом, са отпором зле воље према Христовој истини. Човековој злој вољи не треба на силу наметати добро, јер хришћанство претпоставља слободу и подстиче човека на унутрашњу духовну борбу против зла. Бог хоће слободну љубав човека и не жели насилну победу правде. Хришћанство се не може силом остварити. Комунизам одриче слободу, јер одриче дух, он хоће да оствари своју истину путем насиља. Њему је много лакше да ту своју истину оствари. Због тога није оправдан приговор хришћанству који се заснива на његовом неуспеху у историји. Нико се не може присилити да ради на остварењу Царства Божијег. За то је неопходан духовни препород, а он претпоставља духовну слободу. Савршенство хришћанског учења се, по Берђајеву, управо и види у том чувању људског достојанства. Атеизам обавезно доводи до негирања слободе духа.⁷ Дух је реалност неупоредива са другим реалностима. Он је слобода, а не биће, стваралачка енергија која преображава свет. Дух не може да постоји без Бога као првоизворника. Зато је, за Николаја Берђајева, духовно искуство човека искључиви доказ постојања Бога.⁸ Али не у смислу традиционалних теистичких доказа који су

⁷ То је генијално разоткрио Достојевски у својој поеми *Лејенда о Великом Инквизицији*. Берђајев је ову поему сматрао за највиши домет у стваралаштву Ф. М. Достојевског које је веома уважавао. Тај наратив је био од пресудног значаја за Берђајевљево усвајање хришћанског светоназора. Достојевски је, сматра Берђајев, био непријатељ атеистичког социјализма као саблазни Великог Инквизитора, као издаје слободе духа у име хлеба и среће (Berđajev 1989: 71).

⁸ Италијански филозоф Ђани Ватимо примећује да је данас у нашој култури прилично раширена тежња за писањем религијских расправа без ризика личног и непосредног ангажмана у вези са искуствима и садржајима о којима се пише: „Тај раширени став може имати и озбиљне разлоге: на пример, и надасве, оправдано неповерење спрема ‘истине’ субјективних искустава, оправдана иронија у односу спрема човека који говори са срцем на длану и мисли да ће, том искреношћу, оправдати највеће баналности или најблутавије сентименталности. Ипак, чини ми се да, барем једнако често, ‘безлични’ тон многих дискурса о религији скрива својеврсно морално лицемерје које би, као такво, морало раскринкати и онемогућити само религијско искуство. Упркос свим својим маскама и псеудонимима, Кјеркегор би требао коначно доказати да је безлична дистанца у религијским дискурсима пут по којем није више могуће пристojно ићи“ (Vatimo 2009: 89–90). С друге стране, познати амерички психијатар Станислав Гроф сматра да академски призната психијатрија не прави разлику између мистичних доживљаја и психотичних доживљаја, па обе категорије сматра за манифестације психозе. Међутим, до индустријске цивилизације религија и спиритуалност биле су изузетно значајне силе кроз историју човечанства. Све преиндустријске културе су прихватале спиритуална стања са великим поштовањем. Западна цивилизација атеизам посматра

неосновани, чак и штетни за веру, и које је веома убедљиво критиковао Кант. Нема чврсте гаранције да Бог постоји, човек увек може да сумња и пориче. Бог не присиљава човека на сопствено признање као што то чине материјални предмети. Вера у Бога представља унутрашњи сусрет у духовном искуству (Берђајев 2002г: 16–17).⁹

Старе и нове форме атеизма

Берђајев је разликовао старе и нове облике атеизма. Атеизам XVIII века је био заснован на вери у разум и обично је повезиван са материјалистичком философијом. Он има одлучно оптимистички карактер. Такав је атеизам просветитељске философије XVIII века, енциклопедиста, Холбаха,¹⁰ Хелвецијуса и других. Берђајев Волтера не сматра

као просветљен поглед на реалност који ће ове културе морати да достигну када приме дарове западне културе. Али пажљива анализа те ситуације открива да разлог за ове културолошке разлике није супериорност западне науке, већ незнање и наивност индустријских друштава у погледу холотропних стања свести (Grof 2015: 218). По Грофовој терминологији, холотропна стања су неуобичајена стања свести која нису изазвана разним патолошким процесима. Дословно, ова кованица значи „усмерен ка целовитости“ или „у кретању према целовитости“ (од грчких речи *холос* – целокупан и *шрејеин* – кретање према или усмереност према нечему): „Овај термин указује да смо у нашем свакодневном стању свести способни да идентификујемо само мали фрагмент онога ко смо ми заиста. У холотропном стању можемо да пређемо уске границе телесног ега и повратимо сопствени целовит идентитет“ (Grof 2015: 2). Пракса изазивања холотропних стања може се пратити уназад, све до самих почетака историје човечанства. Она је најважнија карактеристика шаманизма, најстаријег познатог спиритуалног система и вештине лечења. Гроф држи да су, осим древних и првобитних сакралних технологија, у већем броју великих религија развијени софистицирани психоспиритуални методи са специфичним циљем да изазову холотропна искуства. У њих спадају, на пример из хришћанске традиције, исихазам и духовне вежбе Игњација Лојоле.

⁹ У прилог теистичкој аргументацији на основу људског духовног искуства може се навести осећај чежње за истинским испуњењем, радошћу, лепотом и љубављу коју сваки човек осећа бар мало с времена на време. Осећамо да оно за чим чезнемо је негде изван граница физичког света чија лепота није довољна да се задовољи наша жеђ за нечим негде другде. Било да то препознајемо или не, нас у суштини мотивише чежња за Богом: „Бог је сместио у срце сваког од нас неугасиву чежњу за собом“ (Брек 2018: 200).

¹⁰ Пол Холбах је, по многим оценама, био најутицајнији просветитељски философ. Његов атеизам пати од ограничености и недостатака, јер је сматрао да је религија рођена у мраку немоћи, страха и незнања. Сматрао је да је хришћанство увек објављивало рат наукама и људским сазнањима, јер се знање сматрало препреком за спасење. Најобразованији људи су одувек били обично лоши хришћани (Holbah 1956: 186). Ослобођење од религије, стога, има за прву претпоставку просвећивање човека, тј. уништење незнања и самим тим немоћи и страха од непознатог у природи. Холбах је прецењивао улогу знања и незнања, јер их је сматрао најважнијим у борби против

атеистом, али његово поимање Бога оцењује као исувише рационално. Материјалистички и рационалистички атеизам тог периода је потпуно застарео, јер његова вера у разум и прогрес људима у двадесетом веку, који су обележила два светска рата, делује наивно.

Много је био дубљи атеизам Лудвига Фојербаха којег је Берђајев окарактерисао као изванредног и недовољно схваћеног мислиоца који је за њега најгенијалнији атеистички философ XIX века. Фојербах се разликује од већине ранијих атеистичких мислилаца по томе што се није ограничио претежно на критику и осуду религије. Он је пре свега настојао да религију разуме тражећи јој корене у људској психи. Атеистички закључак до којег је његова анализа религије довела је тај да Бог није творац природе и човека, већ да је, обрнуто, творевина човекове фантазије. Мисао о томе да је човек створио Бога, а не Бог човека је заједничка мисао скоро свих атеиста од старих времена, али ову основну атеистичку поставку је у својој анализи религиозних представа детаљно развио Фојербах. За њега се тајна теологије разрешава у антропологији.¹¹ Берђајев оцењује Фојербахову природу као религиозну, јер код њега се обоготварава људско. У Фојербаховој мисли је остала трага његова теолошка прошлост. Али обоготворење људског код Фојербаха је обоготворење рода, друштва, а не индивидуалног човека, тј. личности. У том смислу Фојербахова философија, истиче Берђајев, није персоналистичка и остаје ништа мање од Хегелове философија општег, родовског и универзалног (Берђајев 2002а: 136–137).

Берђајев порекло марксистичког атеизма види у фојербаховској идеји отуђења људске природе у религији. Маркс је идеју отуђења пренео на економски живот и она се у економији показала тачнијом него у односу на религију. Фојербаховом атеизму марксизам додаје и социјалне аргументе. У марксизму се истиче да су религиозна веровања производ човекове потчињености ирационалним силама природе и друштва којима човек још

религије и одлучујућим за њено постојање и снагу. Међутим, религија има своје дубље и чвршће основе постојања.

¹¹ Фојербах је допунио овај свој став: „...ако сам раније своје учење формулисао у ставу: теологија је антропологија, то сам морао да додам као допуну: и физиологија. Моје учење и моје схватање сажима се, дакле, у две речи: природа и човек. Биће које је код мене човеку претпостављено, биће које је узрок, односно основ постојања човека, коме он има да захвали за свој постанак и за своје битисање, то биће код мене није нити се зове бог – једна мистична, неодређена реч која свашта може да значи – већ је то природа, једна јасна, конкретна, недвосмислена реч и биће. Биће, међутим, у коме природа постаје лично, свесно, разумско биће јесте код мене и зове се: човек. Бесвесно биће природе за мене је вечно, ненастало биће, прво биће, али прво по времену а не по рангу, физички прво али не и морално прво биће; свесно људско биће за мене је друго, по времену настало, али по рангу прво биће“ (Foerbah 1974: 22).

није овладао. Вера у Бога се користила за очување социјалне неправде и за негирање људске активности. Због тога је религија опијум за народ. У социјалистичком друштву, у којем колективни разум влада над стихијним силама, вера у Бога природно одумире. Међутим, Берђајев је увидео да марксизму не успева да буде доследни атеизам, јер иако негира Бога у њему постоји месијанска вера у будући савршени свет. Пролетеријату се придају месијанска својства, јер се он доживљава као очекивани месија који ће спасити човечанство. Марксизам на тај начин обоготворава друштво. Берђајев у марксистичкој критици религије уочава крупан недостатак који је у томе што марксизам потпуно игнорише индивидуалну страну религије. Поред тога, Берђајев држи да када се негира божанско и када се људско поставља као једина и највиша вредност, онда се и људско почиње негирати и потчињавати општем. То је тако у Марковом социјалном колективу, као будућем савршеном друштву у које се утапа човекова личност. Ту увек тријумфује антиперсонализам (Берђајев 2002а: 137–138).

Осим марксизма постојале су и друге атеистичке форме обоготворавања друштва. Једно такво обоготворење друштва, по Берђајеву, представља позитивна религија човечанства Огиста Конта који је колективиста и који се као и Маркс борио против индивидуализма. Познати социолог Емил Диркем такође претвара друштво у божанство које ствара логичке и моралне законе. За Диркема религиозна веровања нису пуке илузије, већ је религија израз наше колективне свести. Помоћу религије појединци себи објашњавају друштво у којем живе и своје односе са њим. Религија за Диркема није, дакле, ништа друго до колективна моћ друштва над појединцем.¹²

Атеизам Фридриха Ничеа представља нови и префињенији облик безбожништва. То је трагични атеизам који више не одликује оптимистичка вера у супериорност разума. Бог је мртав, тврди Ниче. Али Ниче

¹² Диркемов је закључак да су све религије заправо симболички системи у којима се обоготворава сопствено друштво и обезбеђује колективни идентитет. Види зборник Диркемових радова преведених на српски језик: *Društvo je čoveku bog* (Dirkem 2007). У предговору овог зборника се тврди следеће: „Диркемова замисао се у основи своди на једноставну позитивистичку и социологистичку идеју: друштво је, као што је аутор радо и често говорио, стварност *sui generis*, то јест скуп чињеница посматраних као 'ствари'; изван друштва нема стварности која би могла утицати на друштвено: једна друштвена чињеница може се и мора објашњавати само другом друштвеном чињеницом, а ове се, пак, састоје у различитим начинима осећања, мишљења и делања који нам се, као безлични садржаји колективне свести, намећу споља, на нас делују принудом, те социјализацијом бивају у појединачне свести интериоризовани у тој мери да, као својеврстан категорички императив, постају саставни део нашег моралног бића. Тако нам се диркемизам јавља као један, ако тако можемо да кажемо, социологизовани кантизам у којем је, наместо Бога, као *ultima ratio* постулирано Друштво“ (Mimica 2007: 9).

¹³ Занимљиво је да је Ниче у младости био веома религиозан, тако да је чак имао надимак „мали пастор“. Али „рани доживљај хришћанства у кругу породице као нечег слабашног и сентименталног, одсуство сусрета са истинским хришћанством, поготово у лику светих особа, довело је до тога да млади Ниче касније лако потпадне под утицај филолошко-историјске критике Библије. Штраусова књига 'Живот Исусов' дефинитивно је поколебала његову ионако слабашну веру, која се крунила у гимназијским данима док се он одушевљавао античком културом. Трпећи утицај Шопенхауера, Вагнера и Дарвина, али и борећи се против њега, Ниче изграђује властито становиште, које се не задовољава пуким порицањем Бога. За разлику од оних атеиста који су замену за Бога налазили у обоготвореној природи или обоготвореном човечанству, у науци, уметности, моралу или култури, Ниче сматра да се морају повући све консеквенце смрти Бога у свести европског просвећеног човека“ (Кинђић 2016: 92). Основни проблем у Ничеовом богоборном атеизму је био у следећем: „Његов его, набрекао од надимања, није му дозвољавао да има било кога изнад себе. Инсистирајући на снази и моћи, није схватио да је потребно неупоредиво више снаге да би се савладао властити его него да би се владало другима. Будући да се суштина духовно узнапредовале религије састоји у процесу сагоревања ега, који човека преко просветљења води обожењу, Ничеу је суштина религије заправо остала

Овом најистакнутијем непријатељу хришћанства оно је ближе него многим номиналним хришћанима.

Својеврсно заснивање атеизма, према Берђајеву, дао је Николај Хартман. Његов атеизам се заснива на супротности у односу на Кантову одбрану вере у Бога. Кант, који је оштро критиковао све традиционалне доказе о постојању Бога, дошао је до закључка да је немогуће доказати да Бог постоји. Али постојање Бога је за Канта морални постулат без којег се човеков морални живот руши и зато је једини доказ Божијег постојања морални доказ. Хартман, насупрот Канту, заступа морални доказ о непостојању Бога. Он сматра да је могуће, али то се не може потпуно доказати, да Бог не постоји. Али, ако Бог постоји, онда се читав човеков морални живот руши. У том случају нема човекове делатности и његовог стварања моралних вредности, јер све потиче од Бога и Бог је за све одговоран. Стога за Хартмана атеизам представља морални постулат. Овакав начин мишљења заснован на несагласности Божије егзистенције и људске слободе је код Хартмана први пут тако оштро формулисан. Према Берђајеву, традиционалној теологији никада није успело да усагласи свеприсутност свемогућег Бога са човековом слободом и активношћу. Због тога је признавао значај Хартмановог моралног аргумента у корист атеизма и сматрао га за један од крајњих закључака које је могуће извући из официјелних теолошких учења о односу између Бога и човека (Берђајев 1999а: 155–156).

Најзлокобнију савремену форму атеизма Берђајев је видео у расизму и националсоцијализму где се безбожност сједињује са нечовечношћу. Ту долази до обоготворења космичког процеса који ствара изабрану германску расу. То је мистички натурализам који карактерише обоготворење природне снаге, крви и тла. Расна теорија представља много горе зло од класне теорије. На пример, ако човек из буржоаске класе прихвати марксистичку свест он се може спасити. У расизму таква опција не постоји. Из тог разлога Берђајев расизам одређује као апсолутни фатализам и детерминизам који је директно супротан религији слободе духа – хришћанству. То је крајњи облик антихуманизма. У нацистичкој пропаганди не треба човека да заведе то што се непрестано заступа божанско и говори о Божанству. Дијалектика безбожности се ту повезује са дијалектиком хуманизма: „Бог се негира обоготворењем космичких сила, човек се негира његовим самопотврђивањем кроз националност и расу изнад којих се ништа више не признаје“ (Берђајев 1999а: 156).

Последњу нову форму атеизма Берђајев је видео у неким токовима егзистенцијалне философије. То се пре свега односи на атеистички ори-

страна. Уместо да посредством Божије милости покуша да сузбије властиту гордост, дозволио је себи да га богоборство изнутра уништи“ (Кинђић 2016: 98–99).

јентисане философије егзистенције код њених најпознатијих представника Мартина Хајдегера и Жан Пол Сартра. Хајдегеровој философији је карактеристична за наше време. У човековом постојању се разоткрива биће као брига, страх, свакодневица и смрт. Човек се конструише из бригае, а из смрти његово постојање. Смрти припада последња реч, јер у човеку нема бесконачности. Берђајев Хајдегерову философију одређује као философију ништавила и апсолутни песимизам (Берђајев 1999б: 21). Хајдегер не проповеда атеизам, али је његово схватање света атеистичко. То је атеизам новог типа који не личи на атеизам у прошлости. Атеизам двадесетог века је сасвим другачији од атеизма осамнаестог и деветнаестог века: „У предворју двају векова постојало је дневно безбожништво просвећености, оно је било засновано на вери у супериорност разума. Кажем ‘вери’ зато што је постојала вера у разум, која је данас уздрмана. Савремено безбожништво се мора окарактерисати као ноћно безбожништво које одражава тугу, ужас, безнађе савременог човека. Све је постало радикалније, огољеније. Човек је напустио просечно царство рационалности. Уједно, атеизам је постао сложенији и тананији, он није повезан, као раније, с елементарним материјализмом и позитивизмом, с оптимистичком вером у бесконачни прогрес и водећу улогу разума. Разум је устао против Бога онда када је спознао своју самосталност. Сада против Бога устаје ирационална сила живота. Раније се говорило: ‘Свет је сам по себи добар и бесконачно се развија, дакле, нема Бога и Он нам није потребан.’ Сада говоре: ‘Свет је рђав и бесмислен, нема никаквог прогреса, дакле, нема Бога.’ Стари рационализам је побијен од стране савремене филозофије и науке, и, што је још важније, од самог живота, побијен је ирационалним процесима који се одвијају у животу. Свет пролази кроз таму и богоостављеност више но икад раније. А ова богоостављеност човека и света је главни аргумент против постојања Бога“ (Берђајев 1999а: 145–146).¹⁴

Хајдегер не пропагира атеизам, али његово учење о Dasein и о Sein као и његов светоназор остају атеистички. Сартр се разликује од Хајдегера својим радикалним атеизмом и поноси се тиме што је он најдо-

¹⁴ Берђајев је истицао да се овај главни атеистички аргумент може доживети и као снажан подстицај за боготражење. Ђани Ватимо примећује следеће: „Филозофија религије XX века претежно је ‘егзистенцијалистичка’: док су свети Тома и средњи век мислили да доказују божију егзистенцију полазећи од уређености света, модерна религијска мисао доказе за Бога тражи, пре свега, у неизвесности и трагичности људске ситуације. И, дакако, налази много материјала за своју рефлексију, посебно у толиким сензационалним ‘неуспесима’ модерног ума: Аушвиц, с једне стране, и рушење евроцентричног колонијализма, с друге, учинили су неодрживом идеологију прогреса; и данас се доима да би толика противречја науке – технике, од еколошког пустошења до најновијих биоетичких проблема, морала свакога уверити да ‘нас само још неки Бог може спасити’, како је, при крају свог живота, у једном славном, постхумно објављеном интервјуу, рекао Хајдегер“ (Vatimo 2009: 75–76).

следнији атеиста.¹⁵ За Сартра је свет бесмислен, а човеков живот мучан. Његова философија ништавила производи веома песимистички утисак и не оставља никакву наду у бољи живот. Међутим, Берђајев примећује да се независно од своје песимистичке философије Сартр почео представљати као оптимиста позивајући човека на одговорност и активност у остваривању бољег живота. То човек може остварити кроз своју слободу која је за Сартра повезана са атеизмом, јер је Бог непријатељ човекове слободе.¹⁶ Човек је сам и напуштен, бачен у свет. То што Бог не постоји, по Сартру, јесте својеврстан проблем и отежавајућа околност у којој се човек мора снаћи својим силама. Атеизам по Сартровом схватању јесте неминован ступањ сваког егзистенцијализма. Обезбожена људска егзистенција јесте једини пут до човекове истинске слободе и остварења онога што човек треба да буде. Ако постоји Бог не постоји човек, и ако постоји човек онда не постоји Бог. Човек је сам, и само својим силама се може управљати у свету без икаквих датости. Зато човек константно тежи постати Богом, постати апсолутом у релативном свету.

Берђајев увиђа да се на тај начин у Сартровој философији обоготворује човек, јер за њега човекова слобода представља идеално начело. Човекова слобода код Сартра ограничава мрак његове философије, али ова слобода је празна и беспредметна, јер ни на шта није усмерена (Берђајев 1999а: 157–158). Дубока је истина да стварност зависи од човекове стваралачке активности, али Сартр мисли да иза појавног нема ничега, нема тајне. Човек не постаје сиромашан услед тога што постоји Бог, него он услед тога што Бог постоји постаје истински богат: „Безумно је мислити да ја постајем сиромашан услед тога што постоји Бог, да је Бог отуђење мог сопственог богатства (Фојербах). Не, ја постајем безмерно богат услед тога што постоји Бог. Ја сам веома сиро-

¹⁵ У свом аутобиографском делу *Речи* Сартр је записао: „Атеизам је свиреп подухват и дуготрајан: мислим да сам га привео крају“ (Sartre 2009: 182).

¹⁶ Сартр је заправо поставио лажну алтернативу према којој или Бог постоји а човек није слободан, или је човек слободан а Бог не постоји. Међутим, овакав став по питању односа између атеизма и слободе је веома распрострањен у наше време. Зоран Кинђић истиче: „У наше време атеизам своју снагу црпи пре свега из култа слободе. Идеологија самоостварења, која иначе представља секуларизовану форму обожења, инсистира на апсолутној слободи индивидуе. Међутим, није тешко видети да таква слобода заправо није права слобода. Мада особа која претендује на апсолутну слободу више не робује ни друштву, ни моралу, ни Богу, она је ипак роб греха, а самим тим и нечистих сила. Будући да жудња за апсолутном слободом извире из ега, показује се да је егоистички порив као такав непријатељски усмерен према Богу, те је самим тим и главни извор атеизма. Што се тиче самог егоизма, сви су изгледи да ће он све више да расте. Већина данашњих људи, пре свега на Западу, настоји да задовољи неутаживе прохтеве свог ега. Отуда се може очекивати даље снажење атеизма. Наиме, он није толико резултат промишљања колико гордог одбијања да се неко има изнад себе“ (Кинђић 2016: 99).

машан ако постојим само ја, и нема ничег изнад мене, већег од мене. И читав свет је страшно сиромашан и плитак, ако је довољан сам себи, ако нема тајне иза њега“ (Берђајев 2002а: 217). Док кратко борави на Земљи човек, ако Бог не постоји, је роб света. Закључак до којег долази Берђајев када је у питању атеизам је тај да ако нема Бога онда нема ни човека, онда у суштини нема ничега због пролазности и пропадљивости човека и света.¹⁷ Берђајев исповеда: „Ја хватам себе у оваквом противречном расуђивању: ако за мене нема ничега после смрти, онда ћу о томе сазнати после смрти. Ако кад умрем и даље не буде никаквог живота за мене, онда неће бити ни света јер сам ја био једини доказ постојања света“ (Берђајев 2002а: 231–232).

Николају Берђајеву дугујемо захвалност за значајно разликовање атеиста. Он прави разлику између њихова два типа: атеисте који пати и збног атеисте. Први тип атеизма је дубок и страдални, а други тип атеизма је или лакоислени – весели или збно – мрзитељски (Jerotić 1997: 120). Једино први тип може бити користан за прочишћење од ропских, застарелих и изопачених форми богопознања са којима атеизам углавном има посла. По Берђајеву, један од главних извора безбожништва треба тражити у рационалним појмовима о Богу. На тај начин се Бог негира као тајна и на Њега се примењују категорије узете из нашег природног и социјалног света. Бог се истовремено и открива и скрива у свету. Он се открива у човековој слободи, а не у нужности и узрочној детерминацији. Могуће је рећи да је Бог љубав и слобода, јер је то узето из човековог највишег духовног искуства, а не из искуства природног и социјалног света.

Удубљујући се у савремене форме атеизма, Берђајев увиђа да најтеже питање које остаје је оно о односу вере у Бога и признања човекове слободе и слободе његовог стваралаштва. Само један могући одговор на ову проблематику се састоји у признању велике истине да се Бог не оваплоћује у доминацији и ауторитету већ у слободи, човечности и богочовечности. Тада се Бог не доживљава као ограничење човекове слободе и активности, већ као услов њихове могућности. Постојање Бога за човека

¹⁷ Берђајев је описао једно искуство свог најбољег пријатеља Акимушке који је био човек са села и физички радник, али са којим је Берђајев волео да води духовно дубоке разговоре који су му били много пријатнији и текли су много лакше од разговора са многим интелектуалцима: „Акимушка ми је једном испричао о необичном догађају који му се десио када је био дете. Био је пастир, и чувао је стадо. Наједном му је пала на памет мисао да Бог не постоји. У том је часу сунце почело да се мрачи, да се гаси, и опколила га је помрчина. Осетио је да не постоји ништа ако нема Бога, да постоји савршено ‘ништа’ и помрчина. Он као да је у потпуности ослепео. После је, наједном, у дубини ‘ничега’ и помрчине, почела да се назире светлост, он је поново поверовао да постоји Бог, ‘ништа’ се претворило у свет, јарко обасјан сунцем, све се поново јавило у новој светлости“ (Берђајев 1998: 173–174).

значи постојање његове слободе и независности од света, од друштва, од државе итд. „Ако нема ничег изнад човека, онда нема ни човека. Ако слобода нема садржаја, предмета, ако нема везе између људске слободе и божанске слободе, онда нема ни саме слободе“ (Берђајев 2001а: 209–210). Стога је за Берђајева вера у Бога повеља човекове слободе. Без Бога као крајњег циља, највише љубави, објекта свих човекових тежњи нема ни човекове личности јер је она лишена бесконачног садржаја, опустошена и коначно напуштена у бездану своје усамљености.

Руски атеизам

Као руски мислилац Берђајев је велику пажњу обраћао на атеизам у Русији.¹⁸ Размишљајући о руском атеизму он се питао како је било могуће да света Русија чији је народ био веома религиозан постане погодно тле за борбеноатеистичко семе. У свом трагању за одговором на ову проблематику Берђајев скреће пажњу на чињеницу да руску антирелигиозну психологију није могуће разумети без разумевања руске религиозне психологије.

Сукоб религиозне вере са научним знањем, које игра тако велику улогу у атеизму на Западу, у Русији, сматра Берђајев, игра потпуно секундарну улогу. У руском атеизму главни су морални и социјални мотиви. Руска душа није толико забринута због контрадикције хришћанства са научним сазнањима, колико због његове контрадикције са социјалном истином, због подршке хришћана социјалним неправдама и њихове лажне и лицемерне реторике. Берђајев истиче да Рус лакше подноси патњу од западног човека, али је истовремено руски човек врло осетљив на патњу и дубље саосећа од западног човека. Руски атеизам је резултат немогућности да се реши проблем теодикеје (Берђајев 2001в: 72). Бог се одбацује, јер прихватање Бога значи оправдање зла, које се примарно доживљава као неправда и патња, и мирење са њим. Социјализам је био доминантна религија већине руске интелигенције у деветнаестом веку и одређивао је све моралне процене. Основна карактеристика атеистичког социјализма у Русији је преношење религиозних мотива и религиозне психологије на социјалну сферу. На тај начин се духовна енергија усмерава на социјализам који поприма религиозни карактер (Бердјев 1931:

¹⁸ Берђајев изричито наглашава своју припадност руској интелигенцији: „Без обзира на западни елемент у мени, осећам да припадам руској интелигенцији која тражи истину. Наследио сам традицију словенофила и западњака, Чаадајева и Хомјакова, Херцена и Бјелинског, па чак и Бакуњина и Чернишевског (без обзира на различитост погледа на свет), највише од свега Достојевског и Толстоја, В. Соловјова и Н. Фјодорова. Руси сам мислилац и списатељ“ (Берђајев 1998: 9).

11). Осим снажне тежње ка социјализму, револуцији, последњим достигнућима светске цивилизације, руску интелигенцију деветнаестог века истовремено одликује и дубока свест о ништавности, изопачености и бездушности свих резултата светског прогреса. Таква нихилистичка криза идеализма је одликовала познатог књижевног критичара Висариона Бјелинског који је постао атеиста из љубави према човечанству. Поступно је превазишао немачки идеализам и прешао на Фојербаха и борбени атеизам.¹⁹ Он попут Ивана Карамазова не прихвата свет чије стварање ствара и патњу људи. Желео би да уништи овај свет и створи нови свет у којем неће бити патње. Али зарад уништења патње Бјелински је био спреман да нанесе велику патњу. Признаје да је спреман тући главе знатног дела човечанства како би усређио један његов део. У таквом начину размишљања се предвиђа бољшевички морал и по томе је Бјелински био претеча руског комунизма. Берђајев описује унутрашњу дијалектику руског нихилистичког и атеистичког социјализма који почиње саосећањем и заштитом патње појединца од друштва, али завршава порицањем личности окрутним и немилосрдним односом према појединцу. Саосећање се претвара у окрућност, а слобода у присилу и насиље.

Поред Бјелинског централна фигура међу руским интелектуалцима четрдесетих година деветнаестог века који су прешли на позиције социјализма и атеизма био је Александар Херцен. Херцен је, као и многи други у то време, претрпео утицај Хегела и међу првима у Русији стигао до Фојербаха на коме се и зауставио. То значи да је био материјалиста и атеиста. Међутим, Берђајев сматра да би било тачније ако бисмо Херцена окарактерисали као хуманисту – скептика. Херцен по природи није био верујући ентузијаст као Бјелински и за њега атеизам није био религија. У његовом светоназору постојао је песимистички елемент, јер је тражио да се људи помире са горком истином и храбро суоче са бесмислом света (Берђајев 2001в: 58).

Руски нихилизам раних шездесетих година деветнаестог века створили су у великој мери млади интелектуалци који су прошли школу православлја, јер су били верници у детињству. Неки од њих, попут Доброљубова и Чернишевског, су били свештенички синови. Доброљубов је изгубио веру, јер није могао поднети искушење због неправде у свету и бахатост у самој хришћанској православној заједници. Његов нихилизам прожимају високи и чисти духовни мотиви. Међутим, Берђајев сматра да Доброљуб-

¹⁹ Али у Бјелинском је још увек остало поштовање Христа сиромашног и палог, поведника религије саосећања (Бердяев 1931: 9). Можда није претерано Бјелинског окарактерисати као човека који је на својеврстан начин трагао за Богом: „Тургењев се сећао да је Бјелински, када је у јеку дискусије неко предложио да нешто поједу, узвикнуо: ‘Још нисмо решили питање о постојању Бога а ви хоћете да једете!’ “ (Берђајев 2001в: 39).

бов, који је живео само двадесет и пет година, није могао да опази подмукле резултате ниҳилизма, јер није разумео значење крста. Он пати, али не носи крст. Према Берђајеву, ниҳилизам не разуме тајну крста у којој је смисао патње и то је његов религиозни промашај (Берђаев 1931: 16).

Дмитриј Писарев, који је настрадао веома млад у двадесет и осмој години тако што се за време купања удавио у мору, је слично Доброљубову и Чернишевском у раној младости дубоко веровао у Бога. За време студија на универзитету, придружио се кружоку религиозних мистика, који су се заветовали да неће ступати у брак. Можда је овај вишак религиозног жара био један од узрока његовог губитка вере две године касније. Веровао је да ће социјални прогрес бити постигнут захваљујући све већем броју људи који ће се у изграђивању живота руководити открићима природних наука (Лоски 1995: 94–95).

Николај Чернишевски је био главни теоретичар руског ниҳилизма и атеистичког социјализма шездесетих година деветнаестог века. Био је философ и научник, нарочито се истицао научним радом у економији, био је познавалац четрнаест језика. Један је од оних револуционара који су истовремено били и даровити и спремни на жртвовање. Провео је деветнаест година на робији и поднео је то херојски. Карл Маркс се дивио његовим делима и изучавао је руски језик да би у оригиналу изучавао економске радове овог изузетног мислиоца и револуционара. Чернишевски је средњошколско образовање стекао у богословији у Саратову. У раној младости је био дубоко религиозан, али је као двадесетогодишњак постао материјалиста, атеиста, републиканац–демократа и социјалиста. За њега су неоправдане патње људи уопште, а посебно добрих људи биле доказ о непостојању Бога (Лоски 1995: 91). Берђајев је у духовној структури Чернишевског видео аскетски елемент наслеђен од православља. Он је био искрен и несебичан човек који је спреман на жртву. Такви људи чине морални капитал, којим ће се касније користити мање вредни људи. Руски ниҳилизам по свом пореклу и у свом најчистијем облику и јесте беспоштедни аскетизам, али не у име Бога већ у име будућег добра човечанства, у име савршеног друштва. Уједно ниҳилизам је и растрзан, јер започиње контрадикторном жељом да се човек ослободи од ропства друштвеном окружењу, а завршава негирањем духовне природе личности коју препознаје само као производ друштва. Карактеристика руског атеистичког социјализма била је изузетна жртва његових оданих присталица. Најбољи од њих су одбили благодети свог приватног живота и лако одлазили у затворе, или на тешки рад, или на погубљење. Берђајев је видео занимљив психолошки феномен у чињеници да ти људи, који нису гајили наду у вечни живот и овоземаљско добро и срећу су сматрали јединим животним циљем, у име тог

циља, недостижног у њиховим личним животима, подносе жртве и трпе патњу. Ова чињеница се показала веома неугодном за хришћане оног времена који су много држали до добара овоземаљског живота, а притом рачунали и на срећу небеског живота. То је у великој мери ојачало антирелигиозну психологију у руском народу (Бердяев 1931: 24–25).²⁰

Берђајев је сматрао изузетном чињеницом то што је анархистичка побуна против неправде модерног света, који је себе називао хришћанским, потекла из аристократских кругова, из слоја руског племства. Анархизам Михаила Бакуњина који он комбинује са милитантним атеизмом има готово мистичку конотацију и својеврстан је религиозни феномен. Ту стара руска месијанска идеја оживљава на нов начин. Руско–словенски свет има велику мисију запалити светску ватру у којој ће горети стари грешни свет. За Бакуњина је страст уништења креативна страст. На рушевинама старог света настаће нови свет који ће бити слободан и леп. Ова револуционарна месијанска идеја Бакуњина прешла је и на руски комунизам који је веровао да ће се светлост светлити од руског народа просветљујући буржоаску таму Запада (Бердяев 1931: 26). Међутим, Бакуњинов атеизам је грубљи и репресивнији од Марксовог атеизма, што је одређено страшћу његовог максималистичког, руског темперамента. Маркс, који је био човек мисли, видео је суштину борбе против религије пре свега у измени свести. Бакуњин је био човек емоција и суштина његовог атеизма није у одрицању од Бога као од лажне и штетне идеје, већ у борби са Богом. Код Бакуњина је све у знаку рушења и побуне против свега, а најпре против Бога.²¹ Што се тиче борбеног атеизма, Бакуњин је претеча комуниста.

Берђајев је запазио да руски атеисти траже Царство Божије на земљи, али без Бога и против Бога. Стога се руски атеизам у својим најдубљим облицима може изразити парадоксом: „Неопходно се одрећи Бога да би се Царство Божије остварило на земљи“ (Бердяев 1931: 29). Са потрагом за спољашњом друштвеном истином је повезана дијалектика руског атеизма, односно прелазак руског социјализма и нихилизма у комунизам. После ре-

²⁰ Берђајев је сматрао неоспорном психолошку истину по којој је човеку лакше проћи тест прогона него тест победе. Ово се налази и у историји хришћанства и у историји атеизма у Русији. Чињеница да су хришћани постајали гонитељи у време кад су владали допринела је одбацивању вере. Али хришћани у комунистичкој Русији су издржали тест прогона и постајали су мученици. Исто тако, било је времена када су људи трпели прогон због свог атеизма, тј. права на неверу. Али после свог тријумфа у Русији атеизам је био немилосрдан према хришћанима (Бердяев 1931: 36 - 37).

²¹ За разлику од Бјелинског, Бакуњин се веома грубо изражавао о Христу. Сматрао је да би Христа требало бацити у тамницу као ленштину и скитницу. По његовом мишљењу, човек који је обдарен бесмртном душом и слободом је антидруштвено биће, јер бесмртни дух не осећа потребу за друштвом. Према Бакуњину, друштво рађа индивидуу и оно је извор морала.

волуције руско антирелигијско расположење улази у потпуно нову фазу. У марксистичком атеизму преовлађује мотив моћи организованог друштва над мотивима саосећања и сажалења који су били снажни у руском предреволуционарном атеизму. Потребно је уништити идеју о Богу како би људско друштво постало снажно. Људски живот треба организовати и рационализовати да би била могућа коначна победа над елементарним силама природе и ирационалним силама у самом људском друштву. Да би се постигла моћ друштвеног колектива однос према људима мора бити окрутан. Атеизам марксистичког типа не мотивише сажалење, он је немилосрдан и у њему више нема хуманистичких елемената. Иако Марксов атеизам долази од Фојербаховог он одбацује његову религију човечанства и за њега је снага друштвеног колектива ново божанство. У руском комунизму сусрећемо другачију антирелигијску психологију од оне која је била у старом нихилизму. Антирелигијска психологија комуниста је психологија осветника који се свете и примају надокнаду за претходно понижење. Осветнику се чини да је био увређен и потлачен доминацијом религиозних веровања која су подржавала то тлачење. Атеизам прожет осветничким мотивима прогони свештенство и верни народ, затвара храмове. Стара антирелигијска психологија руског нихилизма је сачувала, иако у искривљеном облику, своје хришћанске корене у искуству грешности и кривице. Нова антирелигиозна психологија милитантног комунистичког атеизма, одређена вољом за доминацијом и моћи, је потпуно раскинула са овим коренима. У првобитним изворима руског атеизма налази се појачано осећање људскости, али у његовим последњим резултатима, у милитантном безбожништву које је дошло на власт, људскост се изродила у ново нечовештво (Berđajev 1989: 32).

За марксисте религија представља оправдање и оруђе експлоатације човека од стране човека, класе од стране класе. Она је опијум за народ, јер је вечито бранила експлоатисаним класама да се побуне против својих поробљивача и угњетача, обећавајући им награду на небесима. Религија је на тај начин увек оправдавала постојеће зло – истинску људску несрећу уливајући људима веру у могућност само небеске среће.²² Тако су марксисти, нарочито они у Русији, чин експлоатације, тј. угњетавања

²² Берђајев нема проблем да призна злоупотребе хришћанства током његове историје које су допринеле овом марксистичком поимању религије: „Али ми, хришћани, дужни смо да без страха признамо, да хришћанство, изобличено од људи у историји и прилагођено њиховим интересима, заиста даје повода стварању теорије, да 'религија јесте оруђе експлоатације'. Хришћанство, или још боље хришћани, заиста су често штитили богате и моћне света овог, стварно су оправдавали постојеће друштвено зло и неправду (Берђајев 1994: 14). Иако је религија током историје често била на страни богатих и моћних и тиме оправдавала социјалне неправде, то још ништа не говори о Богу, већ о слабостима оних људи који су тумачили наводну Божију вољу. Може се приметити да атеизам своју снагу црпи више из слабости постојећих религија него из убедљивости властитих аргумената (Кинђић 2016: 99).

сматрали најреалнијом чињеницом људског живота. Тај главни марксистички мит је узрок марксистичке срџбе према религији. Нарочито је испуњено мржњом све што је Лењин писао о религији. Наспрам његове бруталности, Маркс делује као веома културан и префињен философски мислилац и писац (Берђајев 1994: 12). Лењин је учинио грубом Маркову идеју религије. Док је за Маркса проблем религије био проблем промене свести што је у вези са друштвеном борбом, за Лењина је проблем религије скоро искључиво проблем револуционарне борбе. Међутим, у Лењинском атеизму нема дубоких мотива, као на пример код Фојербаха или Ничеа, нема унутрашње драме која се открива у стваралаштву Достојевског о којем је имао нимало ласкаво мишљење. По Берђајеву, Лењинов се атеизам спаја са максимализмом који је својствен руској интелигенцији и он свесно настоји да искорени религију. Таква врста бескомпромисног атеизма је нова чињеница која се разликује од класичног атеизма знаног из европске традиције. Лењин је одређивао Бога као комплекс идеја које су настале због тога што је човек поробљен природом и класним угњетавањем. Након револуције је зато борба против религије стављена у исти ред са борбом против неписмености и крајњег сиромаштва.²³

Иако је жестоко ударио по Цркви и вери, руски комунизам је и сам имао обележја вере, баш као и његова марксистичка основа, која наступа, по Берђајеву, као нова религија у атеистичкој форми. Руски атеизам, за Берђајева, није стање свести и став савести, већ је израз специфичне руске религиозности.²⁴ И по овом питању он се враћа Достојевском који је запазио да ће руски атеизам бити религијски феномен.

²³ Да су се Лењинови борбеноатеистички завети спроводили и након његове смрти сведоче атеистичке публикације које су излазиле у СССР-у двадесетих година двадесетог века: *Револуција и црква, Безбожник, Антирелигиозник, Безбожник крај радног сатра, Свеоски безбожник, Млади безбожници!* Године 1932. у СССР-у се објављивало десет новина и двадесет и три антирелигиозна часописа, деловао је Савез борбених безбожника и Државно антирелигиозно издавачко предузеће (Riklin 2010: 16). Борбеноатеистичка идеологија и антирелигијска пропаганда довели су до убијања и мучења у радним логорима небројено много хришћана у СССР-у. О антирелигијској теорији и пракси у СССР-у Берђајев је записао: „У приручној литератури из области антирелигиозне пропаганде верска гоњења се не препоручују јер специјалиста за безбожништво каже да није згодно стварање мученика. Али, у пракси има мученика – свештеници се налазе у нечовечним условима живота, лишени су елементарних људских права – то су парије у совјетској држави. Верске службенике јавно излажу условима у којима је немогуће опстати, неподношљиво је морално и материјално стање свештеника, и то и против оних које не терети никаква оптужба. То стање је тако тешко да је понекад боље бити у тамници. Осим тога, владике и свештенике стално хапсе, терају на Соловјевска острва и стрељају. Оне који одлазе у цркву комунисти искључују из партије, совјетски службеник који одлази у цркву остаје без посла, у цркву се може ићи само подаље, негде на градској периферији, негде на сасвим другом делу града. Отворено исповедање хришћанске вере у совјетској Русији подразумева хероизам а често и мучеништво“ (Berdjajev 1989: 139).

²⁴ Познат је афоризам: „Рус је или за Христа или против Христа, али никад без Христа!“.

Закључак

Атеизам као духовна појава дуго времена није био тема којом су се бавили теолози. Можда би се једна од специфичних одлика хришћанске философије у односу на теологију могла одредити тако што би хришћанска философија стално требала обраћати пажњу на атеистички дискурс. Функционалност религијске философије долази до изражаја када се води дијалог са онима који одбацују веру. У том смислу стваралаштво Николаја Берђајева нам нуди дубоке увиде у феномен атеизма који се намеће као незаобилазан за савремену хришћанску мисао. Нарочито је значајан његов увид у чињеницу да није сваки атеизам злонамеран, већ да постоји боготражитељски атеизам који на особен начин може да допринесе богопознању.

Иако је писао о атеизму Берђајев није веровао у постојање „чистих“ атеиста, јер је човек религиозно биће и када одриче истинског Бога ствара себи лажне богове. Формирање идола и идолопоклонства у људској души основна је чињеница антирелигиозне психологије зато што човек по својој природи не може поднети религиозну празнину. Вера никада не нестаје у потпуности, она се трансформише и наставља да постоји у новим облицима. Када вера у живог Бога умире и кад се сама идеја Бога избацује из свести тада се у човековој души појављују слике лажних богова којима се дају божанске почасте. Такве идоле за многе атеисте представљају: човек, друштво, социјална правда, наука, уметност, морал, нација, раса, политичка странка и др. Али огромна је разлика између служења Богу и служења идолу. Идол је створен са погрешним усмерењем духовне енергије и служећи му душа остаје егоцентрична, затворена у себи, јер не излази у надљудске стварности које богате човека.

Руски народ није склон преласку из хришћанске вере у „просветљујући“ рационализам и скептицизам, он је склонији да пређе на нову веру и идолопоклонство. Особине религијског максимализма карактеристичне за руски религијски тип пренете су на руски нихилизам и атеизам. Берђајев је знао да упоредо са антирелигијском пропагандом у совјетској Русији постоји и религијски препород, оживљавање прогоњене и страдајуће Цркве. Он није губио наду да ће руски народ издржати искушења атеизма и вратити се својој православној вери.

Берђајев је сматрао да се извор невере мора тражити у искуству зла и патње које су везане за претешки проблем теодикеје. Наспрам овог проблема сукоб религиозне вере са разумом и науком је секундаран и често представља само изговор који човек користи да би себе уверио у исправност своје невере. У стварности, то значи да његова вера није издржала животна искушења која су изван поља знања.

Главни хришћански одговор на атеистичку побуну против патње је да је сам Бог, Син Божији, патио и да је последица Његове патње придавање смисла нашој патњи у ношењу крста. Атеизам је за Николаја Берђајева, пре свега, заборав Христа - Бога који се жртвује и пати због свог апсолутног човекољубља.

* * *

Библиографија:

Изворна литература:

- Бердяев, Н. (1931): *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*, Paris: YMCA PRESS.
- Берђајев, Н. А. (1994): *Марксизам и религија*, Смедеревска Паланка: Центар за културу Паланка.
- Берђајев, Н. (1998): *Самоспознаја: покушај аутобиографије*, Београд: Zepter Book World.
- Берђајев, Н. (1999а): *Истина и ошкровање*, Београд: Логос – Zepter Book World.
- Берђајев, Н. (1999б): *Судбина човека у савременом свету*, Београд: Логос – Zepter Book World.
- Берђајев, Н. (2001а): *Погляд на свет Ф. М. Достоевског*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2001б): *Смисао стваралаштва: покушај оправдања човека*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2001в): *Руска идеја: основни проблеми руске философске мисли XIX и почетка XX века*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2002а): *Етицистичка дијалектика Божанског и људског*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Н. (2002б): „О узвишености хришћанства и недостојним хришћанима“, у Берђајев, Н. (2002): *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, Београд: Бримо, стр. 478–494.
- Берђајев, Н. (2002в): „Генерална линија совјетске филозофије и борбени атеизам“, у Берђајев, Н. (2002): *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, Београд: Бримо, стр. 333–360.
- Берђајев, Н. (2002г): *Царство духа и царство ћесара*, Београд: Бримо.
- Berđajev, N. (1989): *Izvori i smisao ruskog komunizma*, Beograd: Književne novine.
- Нови Завет* (1997): Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Секундарна литература:

- Брек, Ц. (2018): *Изнад ових хоризонашта: квантна теорија и хришћанска вера*, Београд: Драслар партнер.
- Јеротић, В. (1997): „Атеизам као изазов хришћанству“, у Ђорђевић, Д. Б. (прир.), (1997): *Искушења атеизма: зборник радова*, Ниш: Градина Јунир, стр. 114–121.
- Кинђић, З. (2016): *Увод у филозофију религије*, Београд: Досије студио.
- Лоски, Н. (1995): *Историја руске филозофије*, Подгорица: ЦИД.
- Лубардић, Б. (2003): *Николај А. Берђајев између Унџунда и Оца*, Београд: Бримо.
- Никлас, Т. (2018): *Памћени и сведочени Исус Христос Новог Завешта*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Библијски институт.
- Фудељ, С. (2009): *Црква и њен тамни двојник*, Стари Бановци – Београд: Бернар.
- Brown, R. E. (2008): *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Vatimo, Đ. (2009): *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd: Fedon.
- Grof, S. (2015): *Psihologija budućnosti: primeri savremenog istraživanja svesti*, Beograd: Data Status.
- Dirkem, E. (2007): *Društvo je čoveku bog*, Beograd: Filozofski fakultet – Institut za sociološka istraživanja.
- Dokins, R. (2010): *Slepi časovničar: zašto dokazi o evoluciji otkrivaju kosmos bez Tvorca?*, Smederevo: Heliks.
- Ivanović, M. (2009): „О Божијој egzistenciji – старо и ново“, у Jerotić, V., Ivanović, M. (прир. и уред.) (2009): *Religija između istine i društvene uloge*, Beograd: Dereta, стр. 369–382.
- Koplston, F. (1992): *Filozofija u Rusiji*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Mimica, A. (2007): „Predgovor“, у Dirkem, E. (2007): *Društvo je čoveku bog*, Beograd: Filozofski fakultet – Institut za sociološka istraživanja, стр. 5–14.
- Riklin, M. (2010): *Komunizam kao religija: intelektualci i Oktobarska revolucija*, Zaprešić: Fraktura.
- Sartr, Ž. P. (2009): *Reči*, Beograd: Paideia.
- Foerbah, L. (1974): *Predavanja o suštini religije*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Holbah, P. (1956): *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posledica hrišćanske religije*, Sarajevo: Svjetlost.

Примљено: 8. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

THE PROBLEM OF ATHEISM IN THE CHRISTIAN PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV

Nenad D. Plavšić

Diocese of Bačka, Palić

Summary: *This work presents the thoughts of the famous Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev about the phenomenon of atheism. Firstly, scientific, moral and social arguments, which are most commonly given in favour of atheism according to Berdyaev, are expressed and valued. Next, different occurrences of atheism through history in Europe are considered. Finally, the issue of atheism, as it is presented by Berdyaev, is viewed through the history of ideas in the realm of Russian spirituality of modern times.*

Key words: *Berdyaev, Atheism, God, Christ, Christianity.*

ФИЗИЧКА АКТИВНОСТ И ПРЕДАЊЕ ЦРКВЕ: Прилог иницијативи да се у БОГОСЛОВИЈЕ УВЕДЕ РЕДОВАН ПРЕДМЕТ ФИЗИЧКОГ ВАСПИТАЊА

Петар Богдановић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Потребна за физичким васпитањем у средњим школама јесте једна цивилизацијска и друштвена норма. Нормативни карактер појачава на научно потврђеним бенефицима за биопсихосоцијални развој, здравље, друштвени живот, али и на чињеници да је потреба за физичком активношћу нешто апсолутно својствено људској природи. Бављење физичком активношћу постојећу у сврху телесног здравља одувек је било део покретничког предања Цркве, мада су се повремено појављивала учења стигла изворном предању која су појављивала као борбу против тела и телесности. Истичући евхаристијски однос према телу као дару Божијем, покушаћу у овом раду да укажем како постоји реална и императивна потреба да се ученицима богословија обезбеди увођење редовне наставе физичког васпитања, постојеће с обзиром на савремени начин живљења у ком преовладава спровођење времена испред рачунара и у седећем положају.

Кључне речи: Физичко васпитање, настава, вежбање, здравље, тело, појави.

Увод

С краја XX века и у прве две деценије XXI века, у домаћој црквеној јавности и у значајној мери присутна је тема реформе богословског образовања (в. нпр. Мићић 2009: 13–14; Сандо 2012: 184–185). Свети Архијерејски Сабор СПЦ основао је Комисију за унапређење црквене

* petarprinc@gmail.com.

просвете, која се већ годинама бави црквено просветним питањима и изазовима из области образовања и стара се да на те изазове на најбољи начин пружи одговор (уп. нпр. Петрић 2012; Давидовић 2014; Катихетски одбор Епархије бачке 2015; Николић 2018). У жижи овог тела налази се унапређење просветне делатности Српске Православне Цркве, како у државном школству тако и у богословским училиштима (уп. Давидовић 2014; Информативна служба Епархије Нишке 2014).

Циљ овога чланка јесте управо потреба да се у евентуалној будућој реформи подржи иницијатива да се у средње богословске школе уведе редован предмет физичког васпитања. Зато ћу настојати да кроз симултану анализу две различите дисциплине (теорију физичког васпитања и теологију) с једне стране укажем на потребу за стручним физичким васпитањем посебно везану за средњошколски узраст, а с друге на неоспорност, али и пастирску заснованост спровођења таквог чина с обзиром на теологију и предање Цркве. Такав приступ овој теми требало би да резултира постављањем разлучујућег питања: ако практиковање предмета физичког васпитања има толико благотворног дејства превасходно на психофизички развој и здравље једног средњошколца, па је и сходно томе физичко васпитање обавезан предмет у готово свим средњим школама (осим богословијама) без обзира на уже научно-образовно усмерење, зашто онда богословце ускратити таквог бенефита или у најмању руку права? Не видим да разлог и оправдање може ићи у више од два правца. Или не постоји реална и довољна свест о потреби за таквим предметом; или пак постоје неки теолошки и предањски разлози који, с обзиром на црквеноградитељну улогу богословија, у постојању таквог предмета виде било какву штетност.

1. Потреба за физичким васпитањем

За почетак је потребно разграничити да инсистирање на неопходности присуства предмета физичког васпитања у школским системима не почива примарно на образовном аспект. Та чињеница у значајној мери овај предмет издваја од других и зато специфични образовни контекст богословија није адекватно оправдање за одбијање увођења наставе физичког васпитања.¹

С друге стране, најпостојанији слој лаичке (под)свести о физичком васпитању повезује се са игром. Премда се не треба стидети игре

¹ Овом приликом не улазим у потребу за увођењем других нетеолошких предмета у богословије, као што су то нпр. хемија, физика, биологија, географија итд., али аргумент против би свакако могао бити разнородност тих дисциплина са богословљем

као егзистенцијалне потребе човека, која и те како има кључан утицај у развоју детета, ипак је схватање физичког васпитања искључиво у том контексту заправо озбиљно деградирање овог предмета и уопште читавог једног научног система. Игри је заиста иманентно место у настави физичког васпитања, али само као део једне стручно промишљене методичке целине (Матић – Бокан 2005: 100–101).

Да видимо прво како се физичко васпитање дефинише: „Физичко васпитање је друштвено планирана и организована делатност, заснована на педагошко-дидактичким основама а усмерена ка жељеној трансформацији вишедимензионалне личности детета посредством моторичке активности“ (Вишњић – Јовановић – Милетић 2004: 23). С друге стране, циљ физичког васпитања је: „задовољавање потреба ученика за кретањем, допринос повећавању адаптивне и стваралачке способности ученика у савременим условима живота и рада, развијање здравствене културе неопходне ради очувања здравља и стварање трајне навике да се физичко вежбање угради у свакодневни живот и културу живљења уопште“ (Вишњић – Јовановић – Милетић 2004: 51). С обзиром на овако високо постављене циљеве, издвајају се три групе задатака; ми ћемо издвојити поједине (уп. Вишњић – Јовановић – Милетић 2004: 59):

1. Био-здравствени: усавршавање функционалних и физичких способности, усавршавање телесне грађе, јачање и учвршћивање здравља и очувања опште виталности организма.
2. Образовни: да ученици усвоје одређен број моторичких знања, умења и навика од значаја за: очување здравља, развој организма, коришћење слободног времена.
3. Васпитни: васпитање воље, карактера и свесне дисциплине, позитивног односа према раду, одговорног односа према колективу.

Дао бих себи за слободу да сходно циљу овога рада истакнем здравствени значај практиковања наставе физичког васпитања (за случај да нам други нису од довољне важности). Референтна научна истраживања недвосмислено потврђују мноштво здравствених бенефита које задобијају младићи и девојке особито у средњошколском узрасту захваљујући редовној и адекватној физичкој активности. Погледајмо на шта указују резултати тимског истраживачког рада који је предводио Вилијам Б. Стронг (Strong et al. 2005: 732–737):

1. Крвна слика – минимум од 40 минута дневне физичке активности, 5 дана у недељи за 4 месеца утиче на стабилизовање нивоа липида и липопротеина, који директно воде ка стабилизацији нивоа HDL-холестерола и триглицерида у крви.
2. Крвни притисак – минимум од 30 минута вежбања у аеробном режиму рада (тренинг у коме откуцаји срца достижу 80% од максималне вредности) 3 пута недељно у континуитету, утиче на регулисање крвног притиска.
3. Срчани мишић – континуирани тренинг у обиму и интензитету као у ставци бр. 2 повољно утиче на читав кардиоваскуларни систем, особито на јачање срчаног мишића које се огледа у повећању ударног волумена срца (веома битно за превенцију срчаних удара).
4. Плућа – Смањена физичка активност може се на основу истог истраживања довести у везу са већом вероватноћом развоја астме.
5. Коштани систем – вежбање од 10 до 60 минута два или три пута недељно, нарочито оних вежби које оптерећују тело у уздужној оси, као што су то трчање, скокови, а затим и вежбе снаге, доводе до позитивних ефеката на минералну густину костију.
6. Мишићни систем – сензитивни период (период у којима специфични утицаји на организам изазивају појачану реакцију) посебно битан за развој мишића, особито код дечака, јесте управо период средњошколског узраста. Бенефити од адекватног развоја мишића у овом периоду остају током читавог живота и никад се више у тој мери не могу актуелизовати.
7. Ментално здравље – редовно бављење физичком активношћу може се довести у везу са нижим резултатима на скали симптома везаних за анксиозност и депресију.
8. Гојазност – 30 до 60 минута вежбања три пута недељно утиче на смањење вишка килограма. Не треба напомињати да повишена гојазност директно узрокује низ здравствених проблема везаних за кардиоваскуларни и коштани систем.

Указаћу и на једну од такође занимљивих студија која се бави питањем односа организоване физичке активности у школама на развој

осећаја за друштвеност – заједничарење и припадност, и уједно разматра позитиван утицај тих елемената на ангажованост и подстицај ученика на испуњавање школских обавеза. Ово је посебно важно за ученике који су затворенији. Заједничарење, упознавање, конекција, комуникација и блискост и други друштвени елементи који се тичу припадности једној школској заједници, у значајној мери се лакше успостављају у физкултурној сали него у учионици и вишеструко су јачег интензитета (уп. Donetta J. Cothran 1999: 234–245).

Брига да ће обавезна физичка активност у оквиру школског програма одузети време од учења основних предмета, или да ће физички замор отежати процес учења, апсолутно је неутемељена. Резултати истраживања на том пољу указују да сат времена организоване физичке активности дневно у школи нема негативних последица по резултате остварене у другим образовним предметима. Насупрот, може се констатовати само позитивна веза међу овим наизглед одвојеним активностима. Физичка активност позитивно утиче на концентрацију, памћење, понашање у учионици као и на интелектуалне перформансе уопште. Зато и аутор овог истраживања упозорава да је основаније бринути у супротном смеру, тј. да школски програм не буде устројен на штету здравствених бенефита ученика – ако се у њему не нађе адекватно време за физичку активност (Trudeau – Shepard 2008: 1–12).

2. Теолошки контекст

Човек према телу начелно може заузети три става. Један је обожавање тела и стављање потреба тела у апсолутни приоритет. Други је одбацивање тела који је одлика свих дуалистичких система и учења. Трећи је евхаристијски однос према телу као дару Божијем – који такође као уздарје треба да буде принет Богу (Влахос 2006: 54). Први став је у подвижничком искуству недвосмислено препознат као страст себелубља и зато се њиме нећемо сада посебно бавити. Други и трећи су интересантни за нашу тему јер су оба били тема теолошке и подвижничке мисли и праксе, само што је један представљао искривљено а други изворно учење Цркве.

2.1. Аскеза против тела

Врло брзо након појаве хришћанства почињу да се уобличавају учења која у свом теолошком објашњењу аскезе тело виде као негативан појам. Настанак таквог феномена страног изворном предању Цркве

може се оправдати тешким историјским приликама кроз које је рана Црква пролазила (гоњења, ратови, страдања, мучеништво), тј. све већој очигледности да свет у злу лежи и да избављење треба тражити у ослобођењу од материјалног света. На такву реалност сасвим природно су се надовезале платонистичке идеје са којима је Црква улазила у дијалог при сусрету са јелинским философским наслеђем. Углавном, резултат је био све већи број учења која акценат дају спасењу душе а не васкрсењу тела (Мидић 1995: 161). Гностицизам, манихејство и оригенизам су нека од ових учења. Оригенизам је у монашким заједницама особито наишао на прихватање. Напоследку је осуђен на Петом Васељенском Сабору, што је за последицу имало да није успео да преживи у свом пуном изражају, но оригенизам никад није ни потпуно угушен, тј. уткао се у (под)свест Цркве и некад мање а некад више кварио изворно предање.

Та „подсвест“ је толико архетипски укоренења да до данас налазимо случајеве да се невезано за било какво систематско учење, пре или касније срећемо са спонтаним тумачењем, схватањем и практиковањем аскезе као борбе против тела. У савременом социолошком контексту црквени пастири често бивају принуђени да одговарају на питања попут: „Шта Црква мисли о спорту?“ „Да ли је грех да вежбамо у теретани итд?“ Сама потреба за таквим питањем сведочи да притајено манихејство вазда вреба; чак и кад начелно нисмо против вежбања, потребно нам је разрешење од црквеног ауторитета не би ли смо се ослободили комплекса кривице. Оно што је још више проблематично јесте то што је питање какав ћемо одговор добити. „Млађење празне сламе“ је свакако бољи одговор него „бављење спортом је грех“. У много пута препричаним анегдотама наших чувених духовних пастира могли су се чути и подругљиви коментари, типа: „Боље копај кукуруз него што тренираш“ – и то је уреду, али само уколико изузмемо чињеницу да данас већи део становништва живи у градовима, где се намеће један седећи и нездрав начин живота. Човек који је живео и радио на селу, поготову у време кад није било толико развијених техничких помагала, имао је солидну дозу дневне физичке активности. Ако поједини духовници подстичу и похваљују тренирање људског духа кроз упознавање са достигнућима и делима светске уметности, науке и философије, не видим зашто би бављење физичком културом било штетно, остављајући сваком да бира предмет свог интересовања. Спорт је комплексан савремени културолошки и социјални феномен. Свакако да у савременој спортској култури има много чега страног православном етосу, али исто тако постоји простор за Цркву да, као и много пута у историји, кроз креативни сусрет преобрази дату културу живљења притом је не укидајући. Чујмо један вапај младог тренера у том правцу упућен:

„Тренер би требало да буде узор, пример, ауторитет. Требало би да буде више од тренера. Битније је да се бави духом спортисте, него његовом брзином и процентом мишићне масе, јер и ако једног дана успе у спорту – биће неуспешан човек са много новца. А ако не успе, то је тек промашај: полупан човек и неостварен спортиста.“ (Јовичић 2019).

Дозволимо да нам савремени поштовани духовни пастир протојереј Андреј Ткачов одговори на питање да ли је православним хришћанима потребан спорт:

„Потребан им је зато што су људи. И њима су потребна здрава деца, пубертетлије који се баве нечим корисним и не губе време на улици и за компјутером, потребни су им снажни мушкарци и старци који дуго година чувају ‘ватру у жилама’ и животни тонус. Потребно нам је све што користи разуму, савести, породици и земљи. Љубитељи статистике уколико то желе могу бројкама да нам докажу да амплитуда болести, ко и амплитуда криминала и греховне зависности у свакодневном животу опада тамо где расте амплитуда масовног бављења спортом. За човека реч ‘живот’ не означава само биолошко постојање. Треба живети без греха, бодро и корисно. Ми би то требало да разумемо подједнако као и сви остали.“ (Ткачов 2019).

2. 2. Брига о творевини – брига о телу

Узимајући за смерницу Оваплоћење као централни догађај домостроја спасења, видимо да је Логос пригрилио природу тј. тело а не да је побегао или се борио против ње. Љубављу је исцелио рањену људску природу, чак иако је то подразумевало прихватање страдања као последице пада (Зизијулас 2013: 110). Телесност је у догађају Христа основна претпоставка нашег заједничарења са Богом. Да Син Божији у своју Ипостас није примио људску природу, онтолошки јаз између Бога и човека а тиме и спасење не би могло да се оствари. Зато је и Црква литургијска заједница Тела Христовог у које се утеловљујемо на тај начин што учествујемо у Евхаристији – превасходно телесно. Може се поткрасти да на Литургији умно будемо расејани, али без физичког присуства нема учешћа. На Литургији се сабирамо на једном месту, приносимо обрађене дарове природе у виду хлеба и вина, целивамо се целивом мира, причешћујемо се из једне Чаше. У Цркви, не да се тело не одбацује, па ни само исцељује, већ се обожује, усуђујем се рећи да на изванредан начин

у једном специфичном литургијском контексту, чак и обожава, јер је тело храм Духа Светога (1. Кор. 6, 19). Литургијско поштовање тела искључиво подразумева приношење природе, других и самог себе у однос са Христом. То нас води исправном разумевању подвига који нема за циљ одбацивање већ приношење тела на жртвеник љубави.

Данас теолози Цркве, имајући у виду еколошку кризу обнављају и истичу учење о царском свештенству, о свештеној природи и улози сваког човека. Човек је тај кроз којег целокупна творевина треба да обезбеди спасење. Из тога следи како човек треба да има један посебан однос према природи, да је не посматра као објекат већ личношћену кроз Христа. То такође значи како треба и да брине о природи и да је чува. Али исто тако човек је сам део те исте природе, те му тако следује да се према сопственом телу односи као према дару Божијем. Нико нама не брани да зарад пројаве несврсисходне љубави према Д(д)ругоме жртвујемо наше тело, или да саучествујемо у Крсту Господњем трпељиво подносећи болести и немоћи тела; но то не значи да треба чекати да генерације младих нанесу штету своме здрављу живећи у виртуелној реалности загледани у мониторе и екране рачунара и телефона, не би ли се сетили да укажемо да смо пред Богом одговорни да барем бринемо о здрављу наше омладине. Да, заиста то је духовно питање. Свакако, Црква није ту да нам каже да ли треба и на који начин да вежбамо. Црква сведочи један начин живота, етос који не укида нашу слободу али утиче на наш однос према свету и свему у свету. У Цркви ми сусрећемо Христа, где са обзиром на Њега као централну Личност у нашем животу имамо слободу да успоставимо нови однос према свему и свима који нас окружују, па и са самима собом. С тим у вези речи Св. Апостол Павла: „Све ми је дозвољено али ми није све на корист“ (1. Кор. 6, 12) могу се тумачити на следећи начин: „Види сам шта ћеш са својим телом али знај да је оно скупочени дар Божији; ако си здрав и способан можеш боље помоћи и послужити другима и тиме испунити закон Христов; свакако га мораш поштовати јер је оно део Тела Христовог, сарадник у спасењу.“

2. 3 Светоотачка традиција вежбања

Оци су веома често користили спортске термине свога времена, али не увек у истом контексту. Можемо разликовати три типа. Први тип указује на очигледну згодност да помоћу термина везаних за телесно надметање и вежбање опишемо реалност духовне борбе. Други тип је везан за учешће телесних аскетских пракси у молитви. Трећи, који је за потребе овог рада најбитнији, односи се на указивање Отаца на добробит вежбања тела у директном физичко-здравственом смислу.

Сличност између подвига као духовне борбе и телесног вежбања још је уочио први теолог Цркве Св. Апостол Павле (1. Кор. 9, 4–26; 1. Тим. 4, 7–8; 2. Тим. 2, 5). Неколико примера учиниће ту везу потпуно јасном: Старац – тренер, подвизавање – вежбање, пост – режим исхране, метаније – вежбе, пад – пораз, превазилажење пале природе – надљудски спортски резултати и подухвати. Овде постоји још неколико потпуно заједничких елемената као што су послушност, континуитет, издржљивост, мера да се не претера. Ту везу и сличност су уочили многи велики оци попут Василија Великог, Јована Златоустог, Григорија Ниског и других (Влахос 2006: 21–39).

Што се тиче другог типа, без обзира на то што се не могу потпуно изједначити ове две реалности, ипак можемо констатовати да тачка сапрожимања дефинитивно постоји. Тело учествује у молитви на разне начине: положајем, уздизањем руку, метанијама и поклонима, входовима, клечањем. Па чак и за умну молитву у исихастичкој традицији не можемо рећи да је чисто и апсолутно умна – јер њу често прате метаније, положај тела, издржљивост у стајању, дисање и друге аскетске праксе. Свети Григорије Палама се противи Варламовом ставу да ум за време молитве треба да излази из тела и насупрот томе учи да ум треба да уђе у срце, тј. да се врати у тело коме такође припада наслађивање у Богу (Влахос 2006: 35–36).

Као што смо већ поменули, постоји и читав низ Отаца који указују на добробит од вежбања и уопште благоразумног вођења рачуна о телесном здрављу. Једноставно здравом човеку је све лакше чинити па чак и духовне ствари. Овде се не ради о томе да су здрави у некаквој духовној предности у односу на болесне: свакако да се подвижнички венац може задобити и кроз смирено трпљење невољних страдања као што је болест; овде се ради о личној одговорности да тело учинимо што ефикаснијим слугом на путу ка спасењу.

Свети Климент Александријски поручује како би дечаци требало да раде телесне вежбе, и то не само ради доброг телесног стања него и зарад одважности душе (уп. *Πεγαῖοι*, гл. 10 – о вежбама које користе добром животу; в. Clement of Alexandria 1885).

Свети Василије Велики посвећује посебну пажњу односу подвига и телесног здравља. Он између осталог каже како Бог није хтео да имамо исцрпљено тело и да будемо као мртавац који дише, иначе би нас од почетка начинио таквим. Онима пак који се плаше да телесна снага подиже страсти поручује да пре гледају да им не ослаби трезвеноумље и чежња ка Богу, јер ако то не мањка чак и ако се подигну страсти брзо ће се умирити. Напошетку изводи закључак:

„Стога се са свих страна (и из закона природе, и из учења Божанственог Писма, и из онога што су чинили сви светитељи, и из жи-

вота нашег Спаситеља, и из правила живота побожних) види да је много боље и корисније да нам је тело снажно и да га употребљавамо за добра дела, неголи да је исцрпљено и да га својевољно држимо у бездејствености.“ (Василије Велики 1999: 275–280).

Старац Порфирије Кавсокаливит не пориче да су метаније такође и вид телесне вежбе од којих цео организам има корист:

„Метаније су облик гимнастике; ми уопште не треба да размишљамо о томе али чињеница је да од њих нема боље гимнастике за стомак, за црева, за грудни кош, за срце, за кичму. Подвиг је веома користан. Зашто да га не вршимо? Када се подвиг врши у склопу богослужења и када душа успева да живо учествује у богослужењу, онда се она испуњава радошћу, умирује и успокојава. У томе се састоји све. Притом, наравно, и тело има користи. Оно следи иде за душом и доживљава корист. Јесте ли ме разумели? У душу улази мир и спокојство, а у телу се одвија правилно функционисање свих система нашег организма, као што су крвоток, систем варења, дисајни и ендокрини систем, а сви ти системи су у непосредном односу са душом.“ (Порфирије Кавсокаливит 2016: 385).

Свети Теофан Затворник је онима који се баве умним радом поручивао да треба да се посвете и вежбама. Препоручивао је књигу *О собној гимнастици* у којој се налазе упутства за разне вежбе за разне делове тела. Такође је препоручивао да се шета по свежем ваздуху барем сат времена дневно (Тертышников 2008: 422).

На питање монахиња манастира Суроти да ли га нешто боли, старац Пајсије одговора да га не боли јер ради духовну гимнастику:

„Метаније благословена! Видиш, мирјани имају корективну гимнастику, а монаси – метаније. Мирјани помоћу гимнастике чине да им тела буду здрава, док монаси помоћу метанија чине да им и тела и душе буду здрави. Сироти мирјани не знају колико метаније помажу, не само за здравље душе, већ и за здравље тела. Добре су за зглобове, одгоне млитавост, ослобађају човека од неприродних стомака, шире ведрину и одважност... метаније су неопходне и за младе и за старе... Онај ко је снажне грађе треба да ради више... метанијама се смирује подивљало тело, па тако долази мир и бестрашће тела.. метаније нам доносе и телесно здравље па човек стиче двоструко здравље.“ (Старац Пајсије 2014: 79–80).

У наставку ћемо видети да су многи оци и сами били на завидном нивоу физичке спремности.

2. 3. Примери отаца атлета

Поједини примери указују на изузетне физичке подухвате, слободно могу рећи и телесну кондицију подвижничких отаца. Рецимо, неколико хиљада метанија за ноћ. Узмимо за пример нашег савременика и сународника преподобног Јустина Поповића који нам је оставио драгоцено сведочанство у своме молитвеном дневнику. Он је у току страсне седмице дневно творио до 3200 великих метанија (Јевтић 2014: 339). Или пример такође савременог светогорског подвижника старца Харалампија Дионисијатског, који је са својих четрдесетак година достигао број од 5000 метанија дневно (Старац Јефрем 2014: 378–379). Метанија посматрана из перспективе спортске биомеханике представља комплексну вежбу у којој учествује више мишићних група (ногу, руку и раменог појаса). Велики број понављања метаније захтева развијену издржљивост у снази и солидну кондицију у оквиру аеробног режима рада.

Вишечасовно стајање, које су практиковали нпр. столпници, захтева извесну физичку спремност. Иако нас стајање на први поглед не асоцира на неку физичку активност већ више на неку пасивност, заправо се ради о изометријској контракцији мишића и захтева развијену издржљивост.

У историји подвижничког предања било је и отаца којима трчање није било страно. Рецимо преподобни Апфо, египатски подвижник који је живео у време Теофила Александријског. Он је био познат под надимком „Антилопа“ који је добио захваљујући томе што је непрекидно живео и трчао са антилопама. Сачувано је сведочанство како је једном приликом био ухваћен у мрежу од локалних ловаца. Премда је могао сам рукама да се ослободи чекао је да га ловци ослободе након чега је одмах отрчао са антилопама. Интересантно је да ава Апфо није изолован случај – према Јовану Касијану исти надимак везиван је и за извесног аву Пафнутија (уп. Florovsky 1975: 97–129, 290–296).

Изгледа да снага воље није једина одлика ових подвижника, већ и снага тела без које не би могли ни да се прихвате наведених подвига.

Закључак

Потреба за физичким васпитањем у средњим школама јесте цивилизацијска и друштвена норма. Нормативни карактер почива на научно потврђеним бенефитима по биопсихосоцијални развој, здравље, дру-

штвени живот, али и на чињеници да је потреба за физичком активношћу нешто апсолутно својствено људској природи. Не треба ни занемарити да је физичка култура интегрални део једног континуираног специфичног општељудског искуства и развоја.

Особито данас, у времену у ком смо сви сведоци једне корените промене у начину живљења засноване на убрзаном технолошком развоју. Деца одрастају потпуно у телефоне и мониторе, изолована од искуства контакта са природом па и са самим собом, у виртуелној реалности. Временом ће можда бити још горе. Све је учесталија појава гојазности, телесних деформитета, задиханости услед најмањег напора, отуђености. Као и другим средњошколцима, богословима је такође потребно више кретања и више активности, и то поготову с обзиром на специфичност интернатског живота. Као будућим свештенослужитељима потребно им је да буду покретљиви, спремни да служе, мисионаре, врше парохијске и пастирске дужности, буду кадри да се старају о потребама народа Божијег, обилазе болне и потребите, посећују домове по забаченим и изолованим селима и станове у градским вишеспратницама без лифта. Физичко васпитање би могло помоћи питомцима богословија да буду здравији и правији, да буду свеснији себе и других око себе, да имају могућност да заједно са својим вршњацима из других школа науче и усвоје одређене моторичке радње, спортове и игре, да вишак енергије својствен за пубертетлије утроше на позитиван и креативан начин, па нек се на крају уз све то и разоноде мало.

Предмет физичког не треба схватити олако. То не могу бити само часови слободне активности које ће ученици сами организовати у закупљеним салама и балонима за мали фудбал. Неопходан је стручни кадар. Бити квалификован наставник физичког васпитања подразумева поседовање знања и умећа из озбиљне вишедимензионалне научне дисциплине. Неопходно је познавање основа педагогије, физиологије, биомеханике, анатомије, спортске медицине, процеса телесног развоја, мера сигурности и превенција повреда, дијагностике деформитета и основа корективне терапеутике, правилног извођења вежби итд.

Што се тиче физкултурних сала које богословије немају, то не представља непремостиву препреку. Могу се изнајмити и позајмити сале из других школа и спортских установа, часови могу бити организовани и на отвореним теренима у парковима и природи. Дobar наставник физичког са минималном спортском опремом и реквизитима може организовати садржајан и темељан час.

За крај да се подсетимо да практиковање наставе физичког у богословијама при нашој помесној Цркви није нешто сасвим ново и да је одређена традиција постојала. Погледајмо интересантно сведочанство

о томе како је у другој половини XIX века у Бањалучкој богословији извођена настава „гимнастике“ тј. физичког:

„Било то у ђачком стану или дворишту, било кад ђаци лети изађу у поље или оближњу шуму на чист ваздух, свакад им је била књига у руци, изузимајући оно времена кад раде гимнастику на пољу бањалучком... Ради гимнастике ђацима је слободно било ићи у поље бањалучко. Ту су играли разноврсних игара а највише бацања камена с рамена... Богослови су вазда имали по једног или двојицу, који су били добри бацачи, да им други никад одвргнути (одбацили) није могао... Турски војници, који су на бањалучком пољу код Врбаса имали своју касарну, долазили су чешће пута, те се са ђацима бацали камена, али се никада ни један војник нашао није, да ђацима не само одбаци, него, да се и изједначити с њима може. Најглавнији бацач међу богословима, за мога времена, био је неки Тривун Грабеж, коме нико онда није могао каменом одбацили. Сећам се кад су једанпут војници довели свога ‘пеливана’ (јунак), да се са ђацима баца, а Тривуна Грабежа није онда ту било, и овај се збиља пребаци свима неколико стопа. Други ђаци видећи то брже боље одлетеше у варош тражити Тривуна, то он дође за кратко вријеме. Он узне камен, поћута мало и по обичају пуну у ноздрве, па баци и одбаци цијели укуп. Ђачком весељу не беше онда краја, док ‘пеливан’ учини Тривуну ‘пат’ (поздрав руком), па се окрену и оде са дружином.“ (Ковачевић 1909: 171–172).

Библиографија

- Василије Велики (1999): *Трајом јеванђелској поговори*, превео са руског Небојша Ковачевић, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Вишњић, Д., Јовановић, А., Милетић, К. (2004): *Теорија и методика физичкој васпитања*, Београд.
- Влахос, Јеротеј (2006): *Људско тело, аскеза и сјорш*, Требиње: Видослов – Епархија захумско-херцеговачка и приморска.
- Давидовић, Игор (2014): „Редовна седница Комисије Светог Архиепископског Сабора СПЦ [25. јун 2014. г.]“, Информативна служба Српске Православне Цркве, IntRes: http://www.spc.rs/sr/sednica_profesorskog_odbora_u_patrijarshiji_srpskoj, посећено 15. септембра 2019. г.
- Зизијулас, Јован (2013): „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, у Васиљевић, Максим (прир.) (2013): *Познање*

- циља стварања силом васкрсења : радови Симџосиона о Свештом Максиму Исповеднику, Београд, 18–21. октобар 2012, Београд – Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања – Севастијан прес.
- Информативна служба Епархије нишке (2014): „Семинар у богословији [21. август 2014. г.]“, Медијско информативна служба Епархије нишке, IntRes: <https://eparhijaniska.rs/eparhija/aktuelno/4421-seminar-u-bogosloviји>, посећено 15. септембра 2019. г.
- Јевтић, Атанасије (2014): *На Божиочовечанском пућу – Прејодобни Јусџин Нови Ђелијски*, 2. допуњено издање, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Јовичић, Урош (2019): „Ко сме тај може – Ултра тркач Србија“ [интервју: др Далибор Даничић], *Благодарје: часопис о васпићању и образовању деце и одраслих*, бр. 7 (септембар 2019), Нови Сад: Удружење грађана „Еуфонија“, 25–27.
- Катихетски одбор Епархије бачке (2015): „Радни састанак пододбора Комисије за унапређење црквене просвете [19. април 2015. г.]“, Катихетски одбор Епархије бачке, IntRes: https://katihizis.eparhija-backa.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=221:2015-05-01-10-12-55, посећено 15. септембра 2019. г.]
- Ковачевић, Коста (1909): „Српска бањалучка богословија 1866–1875 (свршетак)“, *Босанска Вила*, год. XXIV, бр. 11 (15. јун 1909. г.), Сарајево, стр. 171–174.
- Матић, М., Бокан, Б. (2005): *Ојшћа теорија физичке културе*, Београд: Факултет спорта и физичког васпитања.
- Мидић, Игнатије (1995): *Сећање на будућност*, Београд: Повереништво манастира Хиландара у Београду.
- Мићић, Горан (2009): „Могуће оснивање православних гимназија и отварање нових богословских факултета“ [Интервју Информативној служби Шумадијске епархије Господина Фотија, Епископа далматинског, члана Светог Архијерејског Синода СПЦ задуженог за црквену просвету], *Крка – часопис Епархије далматинске*, година VIII, бр. 37 (Михољдански број – 2009), Шибеник: Епархија далматинска, стр. 13–16 [доступно и онлајн: IntRes: https://issuu.com/manastirkrka/docs/krka_037, посећено 15. септембра 2019. г.]
- Николић, Сања (2018): „Пододбор Комисије за унапређење црквене просвете [29. новембар 2018. г.]“, Информативна служба Српске Православне Цркве, IntRes: http://www.spc.rs/sr/pododbor_komisije_zu_unapredjenje_crkvene_prosvete, посећено 15. септембра 2019. г.
- Петрић, Борислав (2012): „Седница Комисије за унапређење црквене просвете Светог архијерејског сабора [31. март 2012. г.]“, Информативна служба Српске Православне Цркве, IntRes: <http://www.spc.rs>

- [rs/sr/sednica_komisije_za_unapredjenje_crkvene_prosvete_svetog_arhijerejskog_sabora](#), посећено 15. септембра 2019. г.
- Порфирије Кавсокаливит (2016): *Живої и йоуке Светїої Порфирија Кавсокаливїа*, приредило Сестринство манастира Хрисопигі код Хања на Криту, са грчког превео Епископ бачки Иринеј, Беседа: Нови Сад.
- Сандо, Драгомир (2012): „Богословско-катихетски институт при Богословском факултету СПЦ у Београду 1990–2003 (2007)“, *Срїска шеолоїија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 12 (2012), стр. 184–190.
- Старац Јефрем Филотејски и Аризонски (2014): *Мој сїарац Јосиф Исихаста*, са енглеског (уз коришћење грчког) превела Антонина Пантелић, Библиотека Очевог дома, коло 2, књ. 20, Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Старац Пајсије Светогорац (2014): *О молиїви*, преводи Сестринство манастира Светог првомученика и архиђакона Стефана, Поуке, том 6: Ризница светоотачког предања, Врање: Манастир Светог првомученика и архиђакона Стефана – Фондација „Свети Прохор Пчињски“ Православне епархије врањске.
- Тертышников, Георгий (2008): *Симфония по творениям святейшего Феофана, Затворника Вышенского*, Духовное наследие, Москва: Дарь.
- Ткачов, Андреј (2019): „Да ли је православним хришћанима потребан спорт?“, са руског превела Марина Тодић, Православие.Ру. IntRes: <http://www.pravoslavie.ru/srpska/121473.htm> (посећено 25. септембра 2019. г.).
- Clement of Alexandria (1885): *The Instructor*, у Roberts, A., Donaldson, J., and Coxe, A. C. (ed.) (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. [доступно и онлајн: Clement of Alexandria (1885): *The Instructor*, Chapter 10. “The Exercises Suited to a Good Life.” Translated by William Wilson. From *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. Revised and edited for *New Advent* by Kevin Knight. IntRes: <http://www.newadvent.org/fathers/02093.htm> (посећено 2. септембра. 2019. г.)].
- Cothran, Donetta J., and Ennis, Catherine D. (1999): “Alone in a Crowd: Meeting Students Needs for Relevance and Connection in Urban High School Physical Education”, *Journal of Teaching in Physical Education*, 1999, 18 (1999), 234–247.
- Florovsky, George (1975): “Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje”, у Florovsky, G. (1975): *Aspects of Church History. Volume IV in the Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 97–129, 290–296.
- Strong, W. B. et al. (2005): “Evidence Based Physical Activity for School-age Youth”, *Journal of Pediatrics* 146 (6): 732–737. <https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2005.01.055>.

Trudeau, Francois, and Shephard, Roy J. (2008): "Physical Education, School Physical Activity, School Sports and Academic Performance", *International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity* 5 (2008): 10. <https://doi.org/10.1186/1479-5868-5-10>.

Примљено: 16. 9. 2019.

Исправљено: 30. 9. 2019.

Одобрено: 25. 10. 2019.

PHYSICAL ACTIVITY AND TRADITION OF THE CHURCH

Petar Bogdanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The need for physical education in secondary schools is both civilisational and social norm. The normative character rests on the scientifically proven benefits for biopsychosocial development, health, and social life, but as well on the fact that the need for physical activity is absolutely inherent in human nature. Being engaged in physical activity, especially for the purpose of physical health, has always been part of the ascetic tradition of the Church. However, there occasionally emerged teachings, unknown to the original tradition, which regarded ascetic virtue as struggle against body and physicality. Pointing out to the Eucharistic regard for the body as the gift of God, in this paper I will attempt to show that there is actual and imperative need for the students at Orthodox Seminaries to be provided with Physical Education classes, bearing in mind the modern way of living in which spending time in front of the computer and in a sedentary position is predominant.*

Key words: *pshysical activity, physical education, training, health, body, asceticism.*

СВЕДОЧАНСТВА НЕКРОЛОГА**

Љиљана Башић*
Народна библиотека Србије,
Београд

Апстракт: У раду су библиографски обрађени некролози објављени у Гласнику Православне цркве у Краљевини Србији у периоду од 1900. до 1914. године, односно током првог периода њеног излажења. Подаци о личностима блиским Цркви и свештеницима који су били стожер духовној, али и културној развоја нације подстицали су израду ове библиографије.

Кључне речи: Некролози, Гласник, Српска Православна Црква, библиографија.

Друштвена и културна историја у некролозима

Гласник: службени лист Српске Православне Цркве излази од јануара 1900. године, након одлуке Архијерејског сабора 1898. године да покрене научни часопис¹ који би поред научних радова објављивао и теме из црквене праксе, пастирске службе и пружао верницима поуке из вере, хришћанског морала, друштвених врлина и дужности.

* ljiljana.basic@nb.rs.

** Рад је написан на основу бројева *Гласника* који се чувају у Народној библиотеци Србије и у Библиотеци Православног богословског факултета у Београду. Захваљујем се Марији Богдановић, библиографу саветнику у Народној библиотеци Србије на стручној помоћи и консултацијама током израде библиографије некролога у часопису *Гласник Православне цркве у Краљевини Србији*.

¹ Митрополит Г. Инокентије је на Архијерејском сабору указао на следеће: „Осетна је потреба, да се богословска наука у Краљевини Србији разрађује од стручних лица. Уједно, да се свештенству српском да могућност да и питања из дневне свештеничке праксе буду објашњена како треба. Најзад и народу српском ваља пружити духовне хране, која би га у вери, хришћанском моралу, друштвеним врлинама и грађанским дужностима обавештавала“ (упор. Ковачевић 1900: 14).

Брига о редакцији, уредништву и штампању часописа поверена је Богословском Савету (И. З. 1900: 383).

Први број је објављен под називом *Гласник Православне цркве у Краљевини Србији: орган Архијерејског сабора*. Под овим називом часопис је излазио до јула 1914. године, када његово излагање прекида Први светски рат. Поново се штампа од јула 1920. године, с измењеним именом *Гласник: службени листи Уједињене српске православне цркве*, а потом као *Гласник: службени листи Српске православне Патријаршије*. Од априла 1941. године, мења назив у *Гласник: службени листи Српске Православне Цркве* и под тим називом излази и данас. Часопис је штампан у Београду до јануара 1922. године, када наставља да излази у Сремским Карловцима до марта 1938. године, а након тога, до данас, излази у Београду.

Часопис је, током дуже од века објављивања, постао један од обележја Српске Православне Цркве јер је у правом смислу гласник Цркве, место на којем се расправља о савременим, текућим проблемима и дилемама, али и тражи исходиште у вери, вредностима и поимању друштва и човека.² Поред своје просветитељске и научне улоге *Гласник* је и извор информација од значаја за проучавање како живота Цркве и њеног свештенства, тако и националне културе и науке, историјских промена и личности. Међутим, прави значај добија тек када се оформи адекватан научни апарат, какав представља библиографија у првом реду, да би потрага за информацијама била ефикасна. Информације о биографским подацима садржане у овој врсти периодике често су, упркос томе што су драгоцени научни и историјски репери, необрађене.

У овом раду представљена је једна врста таквих информација – библиографија некролога објављених у *Гласнику* у периоду од 1900. до 1914. године, односно током првог периода његовог излагања. Некролози³ су захвалан извор података јер указују како на значајне, тако и на мање познате, догађаје у животима људи којима су посвећени и поуздано нас воде ка изворима из којих се саопштени подаци могу проверити, допунити и истражити. Подаци о личностима

² „Као орган Арх. Сабора *Гласник* се дели на два главна дела: на службени и неслужбени, премда уредништво у томе није остало консеквентно, јер у 3. и 4. свесци не означава више, где се свршава службени, а где почиње неслужбени део.“ (упор. И. З. 1900: 384). „У ‘*Гласнику*’ су објављивани архијерејски извештаји, одликовања и постављења, архијерејске беседе, вести из српских цркава, разне белешке, прикази књига и листова, некролози и др.“ (Д. Г. 2013).

³ Некролог (гр. *nekros* – смрт; *logos* – реч, говор), чланак или говор објављен или одржан поводом нечије смрти, обично са подацима о животу и раду, тј. друштвеним заслугама умрлог (Роровић 2007: 469).

блиским Цркви и свештеницима који су били стожер духовног, али и културног развоја нације подстакли су израду ове библиографије. Мотив за истраживање било је и сазнање да су, упркос томе што је *Гласник* црквени часопис, у њему објављивани и некролози посвећени личностима из световних професија, познатих научника, књижевника, политичара из Србије и других земаља.

Гласник је у периоду од 1900. до 1914. године, у којем су обрађени некролози објављивани, имао променљиву динамику излажења. У почетку је излазио једном месечно, да би 1907. и 1908. године излазио двонедељно, 1909. излазио је сваког десетог дана у месецу, а од 1910. поново излази два пута месечно. Првих пет година (1900–1904) и 1907. и 1908. године (до броја 3) *Гласник* је уређивао прот. Добросав М. Ковачевић; 1905. и 1906. године, ректор Богословије Св. Саве, Стеван М. Веселиновић; од бр. 3, 1908. до краја 1909. године, протосинђел Платон Јовановић; од почетка 1910. до бр. 12, 1911. године, професор Петар С. Протић; од бр. 13, 1911. године до краја 1912. године, протојереј Миливој М. Петровић; а од почетка 1913. до Првог светског рата, до бр. 14, 1914. године, јеромонах Јосиф Цвијовић.

Израду библиографије, односно идентификацију некролога, отежавала је и неуједначеност њиховог оглашавања. Наиме, систем оглашавања није био једнообразан, а с обзиром на то да су поједини уредници током мандата мењали начин оглашавања, те промене нису биле у непосредној вези са променама уредника и уређивачке политике.

Током прве четири године излажења (1900–1903), у целокупном садржају за сваку годину, јасно је назначена рубрика *Некролози*. Текстови некролога су били уочљиви захваљујући упечатљиво уоквиреном наслову који је садржао име упокојеног и његово звање, а изнад се налазио симбол крста. Овакав начин истицања и обележавања некролога умногоме је олакшавао преглед текстова и преузимање одредница за библиографију.

Међутим, од 1904. године долази до промена. Вест о смрти два знаменита руска професора објављена је у рубрици *Вести из српских и груких цркава*, а у целокупном садржају за 1905. годину некролози су наведени заједно са осталим прилозима истог аутора у рубрици *Наука*, док су 1906. године некролози објављивани у делу часописа *Из православних цркава* у оквиру рубрике *Хроника*. У садржају за целу 1907. годину назначена је рубрика *Некролози*, дате су само странице на којима се они налазе. Сваки некролог је на почетку текста истакнут болдованим именом упокојеног испред кога се налази крст.

Из тог разлога, у персоналној одредници наслов је дат у угластој загради, садржи име и звање, као и место службе упокојеног. Уз горе наведени начин објављивања некролога, графичким истицањем наслова, ово је још један вид њиховог објављивања.

Ова два начина саопштавања некролога заступљена су и у часописима из 1908. године. У садржају за целу 1908. годину некролози су наведени под називом *Некролози покојника*, али су засебно од осталих, одвојени некролози појединих истакнутих црквених личности. На тај начин као да се хтелo указати на значај прво наведених, чија имена су понаособ дата, са наведеном страницом на којој се некролог налази, а остали су дати групно са назначеном страницом у загради. Некролози личности из друге групације, дати су у рубрици *Некролози*, или у рубрици *Домаће вести*, где је текст некролога почињао болдованим именом упокојеног визуелно назначеним крстом. У случају када је некролог посвећен личностима из прве групе, текст некролога је, како је наведено, посебно назначен код тих особа, у наслову је дато име упокојеног испод кога је наведено његово звање, истакнуто крстом и уоквирено црним правоугаоним рамом. Међутим, и у оквиру прве групе постоје разлике у објављивању текста некролога. Из описа првог начина објављивања, који је био и визуелно најистакнутији, стиче се утисак да су то најзначајније личности, којима су на тај начин указане посебна пажња и уважавање, док је други тип објављивања у оквиру исте групе, где је на почетку текста некролога дато болдовано име упокојеног испред кога се налазио крст, попут оглашавања смрти личности из друге групације. Ова разноликост у начину објављивања некролога као да прати хијерархију по значају преминулих. Осим тога, значајно је поменути да у часопису из 1908. године, постоје некролози писани поводом смрти руских свештеника, писаца и других угледних личности који нису обухваћени садржајем некролога. Међутим, уврштени су у библиографију некролога јер садрже обиље података који би могли бити интересантни истраживачима. Ови некролози дати су у оквиру рубрике *Свољашња црквена хроника*.

Некролози из 1909. године у садржају нису посебно назначени, што је захтевало повећану пажњу приликом њиховог налажења. Међутим, и овде је уочено својеврсно правило – некролози су оглашавани у рубрикама *Црквени весник* и *Црквено-груштивена хроника* у којима су визуелно истакнути или крстом испред имена упокојеног, које је штампано болдованим словима, или правоугаоним рамом танких страна који је уоквиривао име упокојеног. Некролози појединих значајних личности су и овде посебно истицани,

име упокојеног истакнуто је у наслову некролога и уоквирено је правоугаоним рамом.

У бројевима часописа објављеним од 1910. до 1914. године начин оглашавања се мењао од године до године: 1910. године, у садржају је указивано на некрологе, а њихов текст је визуелно обележен крстом у наслову испред имена упокојеног; 1911. године, у садржају су назначени некролози с именом упокојеног, или су дати у рубрикама: *Црквени весник и Весџи – домаће*; 1912. године у садржају за целу годину назначени су *Некролози* и овде су некролози високих црквених великодостојника визуелно назначени насловом, у црном правоугаоном оквиру задебљаних страница, налазио се и крст, испод кога је исписано име и звање умрлог. Изузетак је вест о смрти архимандрита Јосифа која је објављена у оквиру рубрике *Чишћуље*. У 1913. години, значај умрлог је истакнут како с назначеним именом у наслову некролога, тако и објављивањем његове фотографије, а некролог посвећен страном свештеном лицу објављен је у рубрици *Сшрана хроника*. Најзад, 1914. године, некролози су дати с назначеним именом упокојеног у наслову, у рубрици *Некролої и Хроника*.

У библиографију су селективно уврштени некролози у зависности од важности информација којима они располажу. Некролози су међусобно садржајно различити, неки садрже само основне информације о покојнику, док други преносе обиље података о раду, животу, друштвеном положају и заслугама личности којој су посвећени.

У некролозима, како је поменуто, нису заступљени само свештеници Српске Православне Цркве и представници српског народа који су оставили дубок траг у националној култури, науци и просвети, већ и значајне личности ван ових простора, црквени великодостојници из Русије, Грчке, Молдавије, Бугарске, потом и они који су кроз научни рад или професуру дали допринос науци, духовности или су на други начин, кроз задужбинарство или хуманитарни рад, обележили време у којем су живели и стварали. Њихова имена су исписивана у персоналној одредници на језику народа из којих су потицали (грчком, руском, румунском, немачком...). За разрешење појединих имена коришћени су и секундарни извори, како штампани, попут биографских речника, енциклопедија и релевантних приручника, тако и електронски.

Библиографија некролога састоји се од 95 персоналних одредница, које су сложене азбучно. У оквиру одреднице наведени су основни подаци за идентификацију личности. Уколико је реч о страним именима она су исписана фонетски, а њихов оригиналан облик је у загради. Навођени су датуми рођења и смрти. У одређеном броју некролога није наведена година рођења покојника, што је разрешено

преузимањем година рођења из релевантног секундарног извора, а ради потпунијег прегледа персоналних одредница, те године су назначене курзивом. Уколико није пронађен податак о години рођења то је обележено упитником. Угласе заграде садрже датуме из старог календара, а испред су датуми по новом календару.

Затим је наведена библиографска јединица која је посвећена преминулом: наслов некролога, подаци о аутору некролога, уколико су познати, годиште, година, број часописа и странице на којима се некролог налази.

Имајући у виду да је реч о црквеном часопису, највећи број некролога посвећен је црквеним лицима. Отуда су у намени дата и световна имена црквених великодостојника, која су садржана у самом тексту некролога или су за њихово разрешење коришћени други секундарни извори.⁴ Како су у појединим случајевима уз некролог штампане и беседе, читаве биографије и библиографије, одлучено је да се у намени ово посебно нагласи услед великог значаја преминулог. Постоје случајеви да је у персоналној одредници уз некролог додат и наслов текста који је посебно штампан, а који се односи на боловање и смрт наведене личности. Наведен је само у оним случајевима када садржи обиље података о упокојеном, који допуњавају сам некролог о тој личности. Наведено је у намени и уколико некролог садржи фотографију умрлог.

Именски регистар садржи сва имена личности чији су некролози наведени, као и писце некролога који су у регистру визуелно истакнути курзивом. Уколико је аутор некролога потписан иницијалима, тежило се ка њиховом разрешењу, и у том случају имена су дата у пуном облику.

Некролози објављени у *Гласнику Српске Православне Цркве* су, пре свега осталог, драгоцен извор информација о личностима које су обележиле српски духовни и световни простор у деветнаестом и на почетку двадесетог века. Они указују на различите промене у животу државе и народа, али и на обиље информација из приватности упокојених. Библиографија некролога објављених у *Гласнику* до 1914. године је допринос схватању некролога као једног од изворишта сазнања о личностима које су обележиле српски духовни, културни, просветни и политички живот пре Великог рата.

⁴ За црквене достојанственике Српске Православне Цркве најчешће је коришћена публикација *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века* (Вуковић: 1996)

Библиографија некролога часописа

Гласник православне цркве у Краљевини Србији (1900–1914)

1. **АГРЕЊЕВ-СЛАВЈАНСКИЈ, Дмитриј Александрович** (Агренов-Славянский, Дмитрий Александрович) (1834 – 24. [11] VII 1908)
† [Умро Димитрије Агрењевич Славјански] // IX, 1908, 13, 197;
† Димитрије Александровић Агрењев-Славјански // IX, 1908, 14, 213–214.
2. **АДАМОВИЋ, Ненад** (12. XII [30. XI] 1892 – 17. [4] I 1908)
† [Ненад Адамовић, ученик трећег разреда Богословије Св. Саве] // IX, 1908, 1, 16.
3. **БАРАЋ, Сава** (13. [1] X 1831 – 30. [17] V 1913)
† Сава, Епископ жички / Прота Н.[икола] Д. Божић. // XIV, 1913, 11, 179–182.
Садржи фотографију Саве, епископа жичког.
Световно име Ђорђе Бараћ.
4. **БАШИЋ, Марија** (1840 – 24. [11] V 1908)
[Честита и побожна старица Марија Башићка] // IX, 1908, 8 и 9, 130.
5. **БОГДАНОВИЋ, Лукијан** (1867 – IX 1913)
[Трагедија патријарха Богдановића] // XIV, 1913, 18, 333.
Поводом нестанка карловачког патријарха Лукијана Бојдановића.
Световно име Лазар Бојдановић.
6. **БОЛОТОВ, Василиј Васиљевич** (Болотов, Василий Васильевич) (12. [1] I 1854 – 17. [5] IV 1900)
† Црквени губитак / П.[авле] Н. Швабић, професор // I, 1900, 6, 118–124.
Поводом смрти професора Василија Васиљевича Болотова.
7. **БРАНКОВИЋ, Георгије** (25. [13] III 1830 – 30. [17] VII 1907)
† [Георгије Бранковић, патријарх-митрополит карловачки] // VIII, 1907, 14, 222.
Световно име Ђорђе Бранковић.
8. **БУДИЛОВИЧ, Антон Семјонович** (Будилович, Антон Семенович) (1846 – XII 1908)
† [Два знаменита руска гроба] // IX, 1908, 24, 368–369.
Поводом смрти Будиловича, главног уредника „Московскихъ Вѣдо-

мостей“ и Плевака, московској адвоката и члана шреће Государствене Думе.

9. **ВАДКОВСКИЈ, Антониј** (Вадковский, Антоний) (15. [3] VIII 1846 – 15. [2] XI 1912)

† Високопреосвећени Антоније, митрополит петроградски и ладошки, први члан Св. Синода и т. д. и т. д. / Свешт.[еник] Б.[ожидар] Н.[иколић] // XIII, 1912, 22, 349–350.

† Митрополит петроградски и ладошки Антоније (Вадковски) / Синђел Доситеј // XIII, 1912, 23, 363–366.

Свештовно име Александар Васильевич Вадковскиј (Александр Васильевич Вадковский).

10. **ВАСИЉЕВИЧ-БЕЉАЕВ, Инокентиј** (Васильевич – Беляев, Иннокентий) (1862 – 22. [9] IX 1913)

† [Архиепископ Инокентије егзарх Грузије (ђурђијански)] // XIV, 1913, 19, 365.

Свештовно име Јован Васильевић Бељаев (Иван Васильевич Беляев).

11. **ВАСМАДЗИДИС, Теодорит** (Βασματζίδης, Θεοδώρητος) (1867 – 1907)

† [Митрополит неврокопски Теодорит] // VIII, 1907, 18, 287.

12. **ВЕНИЈАМИН** (? – 6. II [24. I] 1907)

† [24. јануара о. г. умро је на Халки бив. амидски митрополит (у Сирији) Венијамин] // VIII, 1907, 5, 79.

13. **ВЕСОВИЋ, Светозар** (1847 – 3. II [21. I] 1907)

† [Светозар Весовић, парох шабачки] // VIII, 1907, 2, 32.

14. **ГЛОМАЗИЋ, Поликарна** (? – 1. VII [18. VI] 1908)

† [Игуман Поликарна Гломазић] // IX, 1908, 13, 197.

15. **ГРУПЧЕВИЋ, Коста** (1848 – 1907)

† [Коста Групчевић, уредник и власник „Цариградског Гласника“ и почасни драгоман српског посланства у Цариграду] // VIII, 1907, 2, 32.

16. **ГРЧИЋ, Димитрије** (? – 22. [9] VII 1911)

† [Димитрије Грчић, трг. тотор београдске Саборне цркве] // XII, 1911, 14, 240.

17. **ГУСЕВ, Александр Фјодорович** (Гусев, Александр Федорович) (1845 – 21. [8] VII 1904)
† Професор А. Ф. Гусев // V, 1904, 10 и 11, 768–769.
18. **ДАМАСКИН** (1872 – 18. [5] VI 1908)
† Игуман Дамаскин, старешина манастира Букова // IX, 1908, 11, 163–164.
19. **ДЕВЕДЗИС, Јоаким** (Δεβετζής, Ιωακείμ) (30. [18] I 1834 – 26. [13] XI 1912)
Његова светост, Јоаким III, патријарх васељенски / Свешт.[еник] Б. [ождар] Н. [иколић] // XIII, 1912, 23, 366–367.
Свешовно име Христјос Деведзис.
20. **ДИМИТРИЈЕВИЋ, Радоје** (1849 – 30. [17] VI 1911)
† Радоје Димитријевић, протојереј и парох барички // XII, 1911, 17, 285–286.
21. **ДРАЖИЋ, Фирмилијан** (IX 1851 – 20. [7] XII 1903)
† Високопреосвећени Фирмилијан, митрополит скопљански и егзарх Доње Мизије // IV, 1903, 11 и 12, 736–742.
Свешовно име Димиџрије Дражић.
22. **ДРУМЕВ, Климент** (1841 – 22. [9] VII 1901)
† [Климент митрополит трновски у Бугарској] // II, 1901, 7, 767.
Свешовно име Василије Николов Друмев (Васил Николов Друмев).
23. **ДУЊИЋ, Мина** (1833 – 29. [16] V 1907)
† [Мина Дуњић, свештеник стопањски] // VIII, 1907, 11, 175.
24. **ДУЧИЋ, Нићифор** (3. XII [21. XI] 1832 – 5. III [21. II] 1900)
† Архимандрит Нићифор Дучић, редовни члан Срп. Краљев. Академије Наука, почасни члан Император. Руске Академије Наука, почасни члан Петроградске Духовне Академије и т. д. и т. д. // I, 1900, 2, 88–93.
Садржи фотографију архимандрита Н. Дучића.
25. **ЂОКИЋ, Милисав** (? – 9. III [25. II] 1908)
† [Милисав Ђокић, намесник лепенички и парох рачански] // IX, 1908, 4, 62.
26. **ЂОРЂЕВИЋ, Јован** (1826 – 21. [9] IV 1900)
† Јован Ђорђевић, министар у пензији // I, 1900, 5, 145–147.

27. **ЂОРЂЕВИЋ, Милутин** (9. VIII [28. VII] 1887 – 22. [9] VIII 1907)
† [Милутин Ђорђевић, ученик седмог разреда Богословије Св. Саве] // VIII, 1907, 16, 255.
28. **ЕРИЋ, Марко** (1835 – 6. V [23. IV] 1908)
† Марко Ерић, парох београдски / М. // IX, 1908, 8 и 9, 129–130.
29. **ЖИВКОВИЋ, Григорије** (18. [6] XII 1839 – 7. V [24. IV] 1909)
† Епископ Григорије Живковић, митрополит звор.-тузлански // X, 1909, 12 и 13, 161.
Световно име Никола Живковић.
30. **ИЛИЋ, Јован** (? – 10. III? 1909)
† [Јован Илић, свештеник престонички] // X, 1909, 10, 131.
31. **ИСАКИДИС, Констанције** (Ισαακίδης, Κωνσταντῖος) (1837 – 8. IX [26. VIII] 1907)
† [26. августа о. г. умро је у Цариграду на Фанару митрополит-проедр Хана и Хоре Констанције Исакидис] // VIII, 1907, 20, 319.
32. **ЈАНИШЕВ, Јоан Леонтијович** (Јанишев, Иоанн Леонтиџович) (1826 – 26. [13] VI 1910)
† Протојереј Јоан Леонтијевић Јанишев / П.[етар] С. П.[ротић] // XI, 1910, 13, 16.
33. **ЈАНКОВИЋ, Лазар** (1843 – 24. [11] I 1907)
† [Лазар Јанковић, свештеник миличански, срез подгорски, окр. ваљевски] // VIII, 1907, 2, 32.
34. **ЈОВАН КРОНШТАТСКИ, свети** (Кронштадтский, Иоанн) (1829 – 2. I 1909 [20. XII 1908])
† [Јован Кронштатски, протојереј] // IX, 1908, 24, 368.
† Протојереј Јован Кронштатски / П.[етар] С. П.[ротић] // X, 1909, 1, 2–4.
35. **ЈОВАНОВИЋ, Љубомир С.** (1877 – 9. [26] VI 1913)
† [Љубомир С. Јовановић] // XIV, 1913, 13, 253–254.
Власник и директор „Пијемонта“.
36. **ЈОВАНОВИЋ, Радомир** (? – 14. [1] XII 1906)
† [Радомир Јовановић, протојереј округа ваљевског] // VIII, 1907, 1, 16.

37. **ЈОВИЧИЋ, Кирило** (1835 – 19. [6] III 1908)
† Архимандрит Кирило, ректор Богословије у пенз. // IX, 1908, 4, 63.
Свешовно име Живојин Јовичић.
38. **ЈОСИФ** (? – 28. [15] VIII 1912)
† [Архимандрит Јосиф, старешина манастира Суводола] // XIII, 1912, 17, 272.
Читуља.
39. **КЛАИЋ, Мелентије** (? – 19. [6] III 1912)
† [Архимандрит Мелентије, старешина манастира Букова, у окр. крајинском] / Прота Мил. Милојковић // XIII, 1912, 7, 112.
40. **КОРСУНСКИЈ, Иван Николајевич** (Корсунский, Иван Николаевич) (1844 – 22. [10] XII 1899)
† Иван Николајевич Корсунски († 10. децембра 1899. год.) / Мих. [аило] Поповић // I, 1900, 2, 97–99.
41. **КОСАНОВИЋ, Хаџи-Сава** (1839 – 24. [11] II 1903)
† Високопреосвећени Хаџи-Сава Косановић, бивши митрополит добробосански // IV, 1903, 3 и 4, 263–265.
42. **ЛАЗАРЕВИЋ, Новица** (1824 – 11. V [28. IV] 1902)
† Новица Лазаревић, протојереј града Београда // III, 1902, 5 и 6, 442.
43. **ЛЕБЕДЕВ, Теогност** (Лебедев, Феогност) (1829 – 4. II [22. I] 1903)
† Високопреосвећени Теогност, митрополит кијевски и галички // IV, 1903, 3 и 4, 267.
Свешовно име Георгиј Иванович Лебедев (Георгиј Иванович Лебедев).
44. **ЛОПУХИН, Александр Павлович** (22. [10] X 1852 – 4. IX [22. VIII] 1904)
† А. П. Лопухин, професор петроградске Духовне Академије // V, 1904, 10 и 11, 767–768.
45. **ЛУКИЋ, Ранко** (1854 – 24. [11] III 1907)
† [Ранко Лукић свештеник и члан београдског духовног суда] // VIII, 1907, 5, 79.
46. **ЛУКИЋ, Сретен** (26. [14] I 1822 – 16. [3] III 1914)
† Сретен Лукић, прота и парох јунковачки, у срезу лепеничком, окр. крагујевачком, предао је дух свој Господу на дан 3. марта ове

1914. год. у 93 години живота свог / Н.[иколић] Б.[ожидар] // XV, 1914, 10, 187–188.

47. **МАЛЕВАНСКИЈ, Силвестар** (Малеванский, Сильвестр) (1827 – XI 1908)

† Епископ Силвестар / Мих. // IX, 1908, 22, 335–336.

Светшовно име Сшеван Васиљевич Малевански (Сшефан Васиљевич Малеванский).

48. **МАНДИЋ, Николај** (17. [5] VIII 1840 – 2. VIII [20. VII] 1907)

† [Никола Мандић, митрополит добробосански] // VIII, 1907, 14, 222–223.

Светшовно име Петар Мандић.

49. **МАРКОВИЋ, Јован** (1839 – 27. [14] X 1909.)

† Јован Марковић, протопрезвитар и председник тимочког духовног суда у пензији / прота Никола Д. Божић // X, 1909, 29–30, 343–345.

50. **МАРКОВИЋ, Крста** (? – 11. II [29. I] 1909.)

† [Крста Марковић, протојереј] // X, 1909, 4, 53.

51. **МАРКОВИЋ-АДАМОВ, Паја** (1855 – 24. [11] I 1907)

† [Паја Марковић – Адамов, српски књижевник и професор српске велике гимназије карловачке] // VIII, 1907, 2, 32.

52. **МИЛЕНОВИЋ, Стеван** (1855 – 16. [4] XI 1900)

† Стеван Миленовић, парох пиротски / Окр. протопрезвитер Д.[имитрије] Цветковић // I, 1900, 12, 105.

53. **МИЛЕТИЋ, Светозар** (1826 – 1901)

† D-г Светозар Милетић // II, 1901, 1, 111–112.

54. **МИЛИВОЈЕВИЋ, Тихомир** (1884 – 7. IV [25. III] 1907)

† [Тихомир Миливојевић, ученик II. разреда Богословије Св. Саве] // VIII, 1907, 6, 95.

55. **МИЛИЋЕВИЋ, Милан Ђ.** (1831 – 17. [4] XI 1908)

† [Милан Ђ. Милићевић, државни саветник у пензији и доскорашњи председник академије наука] // IX, 1908, 21, 324–325.

56. **НАНИЈЕСКО, Јосиф** (Naniescu, Iosif) (27. [15] VII 1820 – 8. II [26. I] 1902)

† Јосиф Нанијеско, митрополит Молдавије // III, 1902, 2, 191–192.

Светшовно име Михаило Ананија (Mihalache Anania (Nane)).

57. **НИКЕТИЋ, Светозар Ј.** (11. VII [29. VI] 1842 – 12. XI [31. X] 1900)
† Светозар Ј. Никетић, професор у пензији (рођ. 29. јуна 1842. † 31. окт. 1900.) / Арх. И.[ларион] С. Весић, проф. Богословије // I, 1900, 12, 99–104.
Садржи: Биографија. Библиографија.
58. **НИКОЛИЋ, Младен** (1836 – 3. VIII [21. VII] 1910)
† Младен Николић, пуковник у пензији / Н.[икола] Д. Б.[ожић] // XI, 1910, 15, 16.
59. **НИЋИФОР** (1843 – 26. [13] III 1911)
† [Умро игуман Нићифор, саборни старац и изасланик Србије у Хилендару] // XII, 1911, 6, 100.
60. **ОБРЕНОВИЋ, Милан** (22. [10] VIII 1854 – 11. II [29. I] 1901)
† Његово Величанство Краљ Милан // II, 1901, 1, III–IV.
*Садржи фототрафију Његовог Величанства Краља Милана.*⁵
61. **ОЛЕСНИЦКИЈ, Аким Алексејевич** (Олесницкий, Аким Алексеевич) (1842 – 1907)
† [Аким А. Олесницки, професор кијевске духовне академије] // VIII, 1907, 18, 287.
62. **ПАВИЋ, Тодор** (1834 – 30. [18] VII 1900)
† Тодор Павић, протојереј, намесник алексиначки / Покојников поштоваоц // II, 1901, 2, 231–232.
63. **ПАВИЋЕВИЋ, Венијамин** (1836 – 29. [16] IX 1909)
† [Архимандрит Венијамин] // X, 1909, 25–26, 298.
Световно име Василије Павићевић.
64. **ПАВЛОВИЋ, Инокентије** (13. [1] VIII 1840 – 1. VI [19. V] 1905)
† Митрополит Инокентије (1840–1905) / С.[инђел] Д.[оментијан] // VI, 1905, 5, 365–367.
[Боловање и смрт митрополита Инокентија] // VI, 1905, 5, 439–450.
Садржи: Боловање и смрт митрополиста Инокентија. Смрт. Администрирање. Пренос. Погреб. Свечани помен.
Световно име Јаков Павловић.

⁵ Приликом препевеза часописа у Народној библиотеци Србије дошло је до грешке, некролог наведен у садржају часописа из 1901. године, препевезан је на самом крају часописа из 1902. године.

65. **ПЕРОВИЋ, Серафим** (4. VII [22. VI] 1827 – 2. III [17. II] 1903)
† Високопреосвећени Серафим Перовић, митрополит херцеговачко-захумски и егзарх Горње Мизије // IV, 1903, 3 и 4, 265–266.
Световно име Сава Перовић.
66. **ПЕТРАНОВИЋ, Герасим** (1820 – 1. V [18. IV] 1906)
[Блаженоупокојени Герасим Петрановић] // VII, 1906, 5, 369.
67. **ПЕТРОВИЋ, Алекса** (1849 – 13. XI [31. X] 1908)
† [Алекса Петровић, парох београдски] // IX, 1908, 21, 325.
68. **ПЕТРОВИЋ, Дионисије** (1858 – 19. [7] XII 1900)
† Високопреосвећени Дионисије, митрополит рашко-призренски, егзарх Горње Мизије и т. д. и т. д. // II, 1901, 1, 110–111.
Световно име Дамјан Петровић.
69. **ПЕТРОВИЋ, Драгиња** (19. [7] IV 1831 – 24. [11] XI 1901)
† Драгиња Станојла Петровића // II, 1901, 11 и 12, 1100–1104.
Садржи фототрафију Драгиње Станојла Петровића.
70. **ПЕТРОВИЋ, Филарет** (1844 – 24 [11] XII 1908.)
† [Архимандрит Филарет, старешина манастира Вратне] // IX, 1908, 24, 368.
71. **ПЛЕВАКО, Фјодор Никифорович** (Плевако, Федор Никифорович) (1842 – 5. I [23. XII] 1908)
† [Два знаменита руска гроба] // IX, 1908, 24, 368–369.
Поводом смрти Будиловича, главног уредника „Московскихъ Вѣдомостей“ и Плевака, московског адвоката и члана шреће Государствене Думе.
72. **ПОБЕДОНОСЦЕВ, Константин Петрович** (Победоносцев, Константин Петрович) (1820 – 23. [10] III 1907)
† [Константин П. Победоносцев, бив. врховни прокурор св. Синода] // VIII, 1907, 5, 79.
73. **ПОПОВИЋ, Доментијан** (5. XI [24. X] 1872 – 21. [8. III] 1913)
† Епископ нишки господин Доментијан / Од ђаконa Мих. П. // XIV, 1913, 7, 97–98.
Садржи фототрафију Доментијана, епископа нишког.
Цео број часописа посвећен је Доментијану.
Световно име Драгушин Поповић.

74. **ПОПОВИЋ, Јанко** (? – 14. [1] V 1909.)
† [Јанко Поповић, свештеник рупљански (срез власотиначки)] // X, 1909, 12 и 13, 163.
75. **ПОПОВИЋ, Михаило А.** (? – 4. VIII [22. VII] 1908)
† [Михаило А. Поповић, протојереј, парох алексиначки] // IX, 1908, 15, 230.
76. **ПОПОВИЋ, Никанор** (1830 – 4. VIII [22. VII] 1901)
† [Темишварски владика Никанор Поповић] // II, 1901, 7, 767.
Свешовно име Свештозар Појовић.
77. **ПОПОВИЋ, Прокопије К.** (? – 25. [12] IV 1908)
† [Прокопије К. Поповић, свештеник, судија нишког духовног суда] // IX, 1908, 8–9, 130.
78. **ПРОТИЋ, Илија** (1840 – 9. VIII [27. VII] 1909)
† [Илија Протић, дворски и војни протојереј у пензији] // X, 1909, 22–24, 274.
79. **ПРОТИЋ, Јован** (? – 4/5. I 1907 [22/23. XII 1906])
† [Јован Протић, свештеник пожаревачки] // VIII, 1907, 1, 16.
80. **ПРОТИЋ, Панта** (1845 – 22. [9] IX 1909)
† [Јереј Панта Протић, умировљени парох рипањски] // X, 1909, 25–26, 298.
81. **ПРОТИЋ, Ружа С.** (? – 14. [1] XI 1909)
† [Ружа С. Протићка] // X, 1909, 29–30, 346–347.
82. **РАДОВИЋ, Михаило** (19. VI 1853 – 18. [5] VIII 1911)
† Михаило Радовић, свештеник, члан жичког духовног суда / Т. П. К. // XII, 1911, 17, 284–285.
83. **РАТКОВИЋ, Сава** (1875 – 27. [14] VII 1908)
† [Сава (Ратковић), јеромонах, старешина манастира Миљкова] // IX, 1908, 13, 197.
84. **РАШИЋ, Станоје** (? – 1907)
† [Станоје Рашић, протојереј и катихета српске гимназије у Солуну] // IX, 1908, 1, 16.
85. **РУВАРАЦ, Иларион** (13. [1] IX 1832 – 1905)
† Иларион Руварац / Ил.[ија] Ивачковић // VI, 1905, 10 и 11, 725–731.

86. **РУДНЕВ, Јоаникиј** (Руднев, Иоанникий) (1826 – 19. [7] VI 1900)
† Високопреосвећени Јоаникије, митрополит кијевски и галички, први члан св. синода и т. д. и т. д. // I, 1900, 7, 130–131.
Световно име Иван Максимович Руднев.
87. **СРЕЋКОВИЋ, Михаило М.** (1860 – 18.? [5?] VI 1910)
† Михаило М. Срећковић, свешт. / Дим.[итрије] Стевановић, свештеник // XI, 1910, 12, 15–16.
88. **СТОЈАКОВИЋ, Виктор** (? – 1911)
† [Преминуо бивши архимандрит и професор Богословије Виктор (пре калуђерства Василије Стојаковић)] // XII, 1911, 11, 192.
Световно име Василије Стојаковић.
89. **СТОЈАНОВИЋ, Иван** (дум Иво) (1829 – 18. [6] IX 1900)
† Дум Иван Стојановић, каноник // I, 1900, 10, 123.
90. **СУБОТИЋ, Петар М.** (1863 – 21. [8] I 1910)
† Протојереј Петар М. Суботић, председник духовног суда епархије нишке / П.[етар] С. П.[ротић] // XI, 1910, 1, 15.
91. **СУНДЕЧИЋ, Јован** (1825 – 18. [6] VII 1900)
† Јован Сундечић, протојереј // I, 1900, 8, 130–131.
92. **ТРЕБИЊАЦ, Јосиф** (1818 – 8. I 1907 [26. XII 1906])
† [Архимандрит Јосиф Требињац, умировљени старешина манастира Раковице и Витовнице] // VIII, 1907, 1, 16.
93. **ФИШЕР, Куно** (Fischer, Kuno) (23. [11] VII 1824 – 1907)
† [Проф. Куно Фишер, немачки филозоф] // VIII, 1907, 12, 191.
94. **ХАРТВИГ, Николај Хенрикович** (Гартвиг, Николай Генрихович) (1857 – VII [VI] 1914)
† Смрт Хартвигова / Јеромонах Јосиф // XV, 1914, 14, 278–279.
95. **ЦВЕТКОВИЋ, Димитрије** (20. [8] X 1833 – 14. [1] V 1902)
† Димитрије Цветковић, прота округа пиротског / З.[арија] Р. П.[оповић] // III, 1902, 5 и 6, 443–448.
Садржи фотографију Димитрија Цветковића.

Именски регистар

- Агренов-Славјанский, Дмитрий Александрович в. Агрењев-Славјанскиј, Дмитриј Александрович
Агрењев-Славјанскиј, Дмитриј Александрович 1
Адамовић, Ненад 2
Anania (Nane), Mihalache в. Нанијеско, Јосиф
Ананија, Михаило в. Нанијеско, Јосиф
Антониј, митрополит петроградски и ладожски в. Вадковскиј, Антониј
Бараћ, Ђорђе в. Бараћ, Сава
Бараћ, Сава 3
Башић, Марија 4
Богдановић, Лазар в. Богдановић, Лукијан
Богдановић, Лукијан 5
Божић, Никола Д. 3, 49, 58
Болотов, Василий Васильевич в. Болотов, Василиј Васиљевич
Болотов, Василиј Васиљевич 6
Бранковић, Георгије 7
Бранковић, Ђорђе в. Бранковић, Георгије
Будилович, Антон Семенович в. Будилович, Антон Семјонович
Будилович, Антон Семјонович 8
Вадковскиј, Александр Васильевич в. Вадковскиј, Антониј
Вадковскиј, Антоний в. Вадковскиј, Антониј
Вадковскиј, Антониј 9
Васиљевич-Беляев, Иван в. Васиљевич-Беляев, Инокентиј
Васиљевич-Беляев, Инокентий в. Васиљевич-Беляев, Инокентиј
Васиљевић-Беляев, Јован в. Васиљевич-Беляев, Инокентиј
Васиљевич-Беляев, Инокентиј 10
Васмадзидис, Теодорит 11
Βασματζίδης, Θεοδώρητος в. Васмадзидис, Теодорит
Венијамин, амидски митрополит 12
Венијамин, архимандрит в. Павићевић, Венијамин
Весић, Иларион С. 57
Весовић, Светозар 13
Виктор, архимандрит в. Стојаковић, Виктор
Гартвиг, Николай Генрихович в. Хартвиг, Николај Хенрикович
Георгије, српски патријарх в. Бранковић, Георгије
Гломазић, Поликарна 14
Григорије, митрополит зворничко-тузлански в. Живковић, Григорије
Групчевић, Коста 15
Грчић, Димитрије 16
Гусев, Александр Федорович в. Гусев, Александр Фјодорович
Гусев, Александр Фјодорович 17
Дамаскин, игуман манастира Букова 18
Δεβελζής, Ιωακείμ в. Деведзис, Јоаким
Деведзис, Јоаким 19
Деведзис, Христос в. Деведзис, Јоаким
Димитријевић, Радоје 20
Дионисије, митрополит рашко-призренски в. Петровић, Дионисије
Доментијан, епископ нишки в. Поповић, Доментијан
Доментијан, синђел 64
Досишеј, синђел 9
Дражић, Димитрије в. Дражић, Фирмилијан
Дражић, Фирмилијан 21
Друмев, Васил Николов в. Друмев, Климент
Друмев, Климент 22
Дум Иво в. Стојановић, Иван
Дуњић, Мина 23
Дучић, Нићифор 24
Ђокић, Милисав 25
Ђорђевић, Јован 26
Ђорђевић, Милутин 27

- Ерић, Марко 28
 Живковић, Григорије 29
 Живковић, Никола в. Живковић, Григорије
Ивачковић, Илија 85
 Илић, Јован 30
 Инокентиј, егзарх Грузије в. Васиљевич-
 Бељаев, Инокентиј
 Инокентије, митрополит в. Павловић,
 Инокентије
 Исакидис, Констанције 31
 Ισαακίδης, Κωνσταντῖος в. Исакидис,
 Констанције
 Јанишев, Јоан Леонтијевић в. Јанишев,
 Јоан Леонтијович
 Јанишев, Јоан Леонтијович 32
 Јанковић, Лазар 33
 Јоаким III, патријарх васељенски в. Де-
 ведзис, Јоаким
 Јоаникиј, митрополит кијевски и галиц-
 ки в. Руднев, Јоаникиј
 Јован Кронштатски, свети 34
 Јовановић, Љубомир С. 35
 Јовановић, Радомир 36
 Јовичић, Живојин в. Јовичић, Кирило
 Јовичић, Кирило 37
 Јосиф, архимандрит в. Требињац, Јосиф
 Јосиф, архимандрит манастира Суводо-
 ла 38
Јосиф, јеромонах 94
 Јосиф, митрополит Молдавије в. Наније-
 ско, Јосиф
 Кирило, архимандрит в. Јовичић, Кирило
 Клаић, Мелентије 39
 Климент, митрополит трновски в. Дру-
 мев, Климент
 Констанције, митрополит-проедр Хана и
 Хоре в. Исакидис, Констанције
 Корсунскиј, Иван Николаевич в. Кор-
 сунскиј, Иван Николајевич
 Корсунскиј, Иван Николајевич 40
 Косановић, Хаџи-Сава 41
 Кронштадтскиј, Иоанн в. Јован Крон-
 штатски, свети
 Лазаревић, Новица 42
 Лебедев, Георгий Иванович в. Лебедев,
 Теогност
 Лебедев, Теогност 43
 Лебедев, Феогност в. Лебедев, Теогност
 Лопухин, Александр Павлович 44
 Лукијан, српски патријарх в. Богдано-
 вић, Лукијан
 Лукић, Ранко 45
 Лукић, Сретен 46
 Малеванскиј, Силвестр в. Малеванскиј,
 Силвестар
 Малеванскиј, Стефан Васиљевич в. Ма-
 леванскиј, Силвестар
 Малеванскиј, Силвестар 47
 Мандић, Николај 48
 Мандић, Петар в. Мандић, Николај
 Марковић, Јован 49
 Марковић, Крста 50
 Марковић-Адамов, Паја 51
 Мелентије, архимандрит в. Клаић, Ме-
 лентије
 Миленовић, Стеван 52
 Милетић, Светозар 53
 Миливојевић, Тихомир 54
 Милићевић, Милан Ђ. 55
Милојковић, Мил. 39
Мих. 47
Мих. П., ђакон 73
 Naniescu, Iosif в. Нанијеско, Јосиф
 Нанијеско, Јосиф 56
 Никанор, темишварски владика в. Попо-
 вић, Никанор
 Никетић, Светозар Ј. 57
 Николај, митрополит добробосански в.
 Мандић Николај
Николић, Божидар 9, 19, 46
 Николић, Младен 58
 Нићифор, игуман 59

- Обреновић, Милан 60
Олеснишкиј, Аким Алексеевич в. Олеснишкиј, Аким Алексејевич
Олеснишкиј, Аким Алексејевич 61
Павић, Тодор 62
Павићевић, Василије в. Павићевић, Венијамин
Павићевић, Венијамин 63
Павловић, Инокентије 64
Павловић, Јаков в. Павловић, Инокентије
Перовић, Сава в. Перовић, Серафим
Перовић, Серафим 65
Петрановић, Герасим 66
Петровић, Алекса 67
Петровић, Дамјан в. Петровић, Дионисије
Петровић, Дионисије 68
Петровић, Драгиња 69
Петровић, Филарет 70
Плевако, Федор Никифорович в. Плевако, Фјодор Никифорович
Плевако, Фјодор Никифорович 71
Победоносцев, Константин Петрович в. Побједоносцев, Константин Петрович
Побједоносцев, Константин Петрович 72
Поповић, Доментијан 73
Поповић, Драгутин в. Поповић, Доментијан
Пойовић, Зарија Р. 95
Поповић, Јанко 74
Пойовић, Михаило 40
Поповић, Михаило А. 75
Поповић, Никанор 76
Поповић, Прокопије К. 77
Поповић, Светозар в. Поповић, Никанор
Прота Сава из Краљева в. Нићифор
Протић, Илија 78
Протић, Јован 79
Протић, Панта 80
Протић, Петар С. 32, 34, 90
Протић, Ружа С. 81
Радовић, Михаило 82
Ратковић, Сава 83
Рашић, Станоје 84
Руварац, Иларион 85
Руднев, Иван Максимович в. Руднев, Јоаникиј
Руднев, Иоанникий в. Руднев, Јоаникиј
Руднев, Јоаникиј 86
Сава Дечанац в. Бараћ, Сава
Сава, епископ жички в. Бараћ, Сава
Сава, јеромонах в. Ратковић, Сава
Сава, митрополит добро-босански в. Косановић, Хаџи-Сава
Серафим, митрополит херцеговачко-захумски в. Перовић, Серафим
Силвестар, епископ в. Малеванскиј, Силвестар
Славјански в. Агрењев-Славјанскиј, Дмитриј Александрович
Срећковић, Михаило М. 87
Стевановић, Димитрије 87
Стојаковић, Василије в. Стојаковић, Виктор
Стојаковић, Виктор 88
Стојановић, Иван 89
Суботић, Петар М. 90
Сундечић, Јован 91
Т. П. К. 82
Теогност, митрополит кијевски и галицки в. Лебедев, Теогност
Теодорит, митрополит неврокопски в. Васмадзидис, Теодорит
Требињац, Јосиф 92
Филарет, архимандрит в. Петровић, Филарет
Фирмилијан, митрополит скопљански в. Дражић, Фирмилијан
Fischer, Kuno в. Фишер, Куно
Фишер, Куно 93
Хартвиг, Николај Хенрикович 94
Цветковић, Димитрије 52, 95
Швабић, Павле Н. 6
Јанишев, Јоанн Леонтијович в. Јанишев, Јоан Леонтијович

* * *

Литература

Штампани извори:

- Бујас, М., и др. (ур.) (1998): *Библиографија српских некролоја*, Нови Сад: Матица српска.
- Вуковић, С. (1996): *Српски јерарси од деветиої до двадесетїої века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић.
- Д. Г. (2013): „Од верских до књижевних питања“, *Дневник*, Баштина, 4. октобар 2013.
- И. З. (1900): „Гласник православне цркве у Краљевини Србији“, *Летопис Матице српске* књ. 202/203, св. 2/3, Нови Сад: Матица српска, стр. 383–385.
- Ковачевић, Д. (1900): „Уредникова реч“, *Гласник Православне цркве у Краљевини Србији* год. 1, бр. 1, Београд: [Архијерејски сабор], стр. 14–16.
- Лесковац, М., и др. (ур.) (2004): *Српски биографски речник*. 1, Нови Сад: Матица српска.
- Попов, Ч., и др. (ур.) (2006–2014): *Српски биографски речник*. 2–6, Нови Сад: Матица српска.
- Станојевић, С. (1926–1929): *Народна енциклопедија српско-хрватско-словенацка*. 1–4, Загреб: Библиографски завод.
- Роповић, Т. (2007): *Речник književnih termina*, Београд: Logos Art.

Електронски извори:

ДРЕВО открытая православная энциклопедия
<https://drevo-info.ru/articles.html>

Википедия — свободная энциклопедия

<https://ru.wikipedia.org/>

Српска академија наука и уметности

<https://www.sanu.ac.rs/o-akademiji/klanstvo/pocasni-clanovi/>

Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла (электронная версия)

<http://www.pravenc.ru/>

Культура веры. Путеводитель сомневающих

<http://www.religiocivilis.ru/>

Муниципальное бюджетное учреждение культуры «Алексинская цент-
рализованная библиотечная система» им. князя Г.Е. Львова

<http://aleksinlib.ru/>

Русский Биографический Словарь

<http://www.rulex.ru/>

Велика бібліотека біографій

<http://ua.bio-graf.ru/>

VIAF

Virtual International Authority File

<https://viaf.org/>

Φωτόδεντρο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

<http://photodentro.edu.gr/cultural/>

Примљено: 27. 9. 2019.
Исправљено: 22. 10. 2019.
Одобрено: 25. 10. 2019.

TESTIMONIES OF NECROLOGIES*

Ljiljana Bašić

National Library of Serbia, Belgrade

Summary: The paper bibliographically analyzes the necrologies published in the Official Gazette of the Orthodox Church in Kingdom of Serbia in the period from 1900. to 1914., that is the first period of its publication. Along with bibliography the manner of their publication is also described, which graphically and symbolically indicates the ecclesiastical, secular and social position of the departed. Necrologies point to the various events in the lives of people, and as a rule are full of information that leads to other sources and literature. Information on public figures close to the Church and priests who were the pillars of spiritual but also cultural development of our nation has encouraged the creation of this bibliography. In addition, the research was motivated by the knowledge that the necrologies of important figures in secular professions – scientists, writers and politicians from Serbia and other countries – were also published in the Official Gazette.

Key words: Necrologies, The Official Gazette, Serbian Orthodox Church, bibliography.

* This paper is written on the basis of information found in those publications of the Official Gazette that are being kept in the National Library of Serbia and the Library of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. I would like to thank Marija Bogdanović, the bibliographer advisor at the National Library of Serbia for her expert assistance and consultations during the creation of the bibliography of necrologies in the journal of "The Official Gazette of the Orthodox Church of the Kingdom of Serbia".

Јубилеј није пука комеморација,
него братски пружена рука и загрљај у љубави

СВЕТОСАВЉЕ У СТВАРАЛАШТВУ Св. Владике Николаја Велимировића

Горан Раденковић

(gradenkovic1@gmail.com)

Богословија Светиої Саве, Београд

Данас, када се множе магловите представе о српској историји пре аутокефалности Српске Православне Цркве, можемо слободно да кажемо како нас је Свети Сава својом духовном, црквеном и културном делатношћу увео у орбиту цивилизоване правне државе, вешто избегавајући у свом номоканону све облике папоцераизма и цезаропапизма, стављајући нас у један здрав однос Цркве и државе – уводећи аутентично православно хришћанство које ће обликовати наш православни етос. Овде ћемо поводом јубилеја осам векова Српске Цркве покушати да дамо само неке аспекте мисли Светог Владике Николаја Велимировића о аутокефалности и њеном значају и одразу о побожности Срба.

Владика Николај посматра историју Срба са аспекта хришћанства. Чињеницу да прехришћанска историја Словена у великој мери лежи у тами векова и хипотетичне стварности Владика Николај користи као аргумент да један значајан историјски период у паганству води слабости и надмености. У толико је за Словене привилегија да познају само своју хришћанску историју. На примеру ликова владара из ране српске историје Велимировић покушава да покаже да су Срби доследно живели према принципу служења Богу – теодулији. Огромну улогу у овом обликовању нације игра Свети Сава (1175–1235), први Архиепископ аутокефалне Српске Цркве. Он је, каже Свети Владика, у борби против „интернационалне папске теократије у Риму“ створио теодулију која се концентрише у личности Архиепископа као духовног поглавара и владара и у верном народу. Разлика између теократије и теодулије иста је као „између наметнутог господара и драговољног слуге“. Теодулија је карактеристика свих српских владара: „Тако их је све Свети Сава упутио, Немања свима пример дао, а Дух Божији на том путу укрепио“ (*Српски народ као Теодул*, 5. књига *Сабраних дела Владике Николаја*, стр. 658). Систем Теодулије карактерише пре свега тиме што карактер старе српске државе чини у првом реду владарево служење Богу. Поданици, српски сељаци, живе у Теодулији у толико што то чини земљопоседник, српски сељак је морао себи овако говорити: „Кад су краљеви и цареви наши служили Христу

Богу, зар ћу ја тражити неког бољег домаћина да му служим?“ (*истио*, стр. 671). Српски дом постао је прави манастир, са једним додатком освештане брачне везе ради множења народа Божијега и са скраћеним правилом молитвеним по нужности, но које се надокнађивао већим трудом. Вера, поштење, послушање и трпљење, то је укратко био типик сваког српског дома (*истио*, стр. 671). У манифестације Теодулије код српских сељака Свети Владика Николај убраја свечаност славе као светитеља, кућног заштитника који уноси молитве пред Свевишњим. Слава је карактеристична за Србе, као и ходочашћа у манастир. Она свакако није реликт паганске прошлости српства, већ је установа коју је утемељио Свети Сава. Ово служење Богу српског народа по Вл. Николају је од самог Светог Саве. Народно служење Богу је по њему: „Пут и смисао Цркве, државе, школе, и свих народних установа“. Она је, дакле, надређени принцип који се манифестује у различитим појединачним светотајинским чинодејствима у оквиру Цркве.

У консеквенсе Теодулије спада, рецимо, и тврдња да је Србима страна мисао својини. Овај „Средњи систем“ (тако гласи и наслов малог списка Николаја Велимировића, издатог у 5. књизи *Сабраних дела*, стр. 685–700). Код Срба избегава плутократију и строгу кинизију; он је идеална комбинације опште коришћење јавних добара и коришћење индивидуалног поседа. Владика Николај Велимировић се овде залаже за оживљавање тог обичаја који је играо улогу, пре свега, на селу. Сличну поруку могуће је прочитати и у *Индијским писмима* (5. књига *Сабраних дела*, стр. 701–793), у фиктивној преписци двојице дипломата у Индији, који су путујући кроз Европу дошли у Србију, и њихових налогодаваца. Пошто их је духовна ситуација у Западној Европи разочарала, они једино у Србији откривају истинску религиозност. Вл. Николај, међутим, сматра да су ове предности старог српства изгубљене. Кривицу за то снесе, пре свега, западни утицаји. Тако се и повратак принципима Теодулије може обезбедити само повратком првобитним вредностима. „Одбацивање свих и еманциповане од свих неправославних идеологија и туђинских уплива, на ма коју грану народног живота“ (*Српски народ као Теодул*, стр. 683).

Владика Николај посебно наглашава утицај Светога Саве на старо српство. Он је обликовао православни духовни етос који није милитантан, већ поштујући духовне основе свих 7 Васељенских сабора, поштује и будући духовно утемељено православље, поштује и друге изразе и манифестације вере. Овакво схватање Владике Николаја означава се као „Светосавље“. Тај израз може се превести као „Животни принцип Светог Саве“, или „Савинство“. „Савинство“ он описује као све вредности које су се код Срба могле наћи у доба Црквеног и политичког процвата пре него што су их потчинили Турци. Реч је о религиозно-философском ставу који се не може тачно дефинисати. „Светосавље је реч која треба да обухвати све оно што се сматра позитивним, у оној форми православља коју је установио Свети Сава“ – да-

кле у српском православљу наш аутор хришћанске вредности Православне Цркве види у историјској форми средњовековне Србије. Ова идеја Николаја Велимировића важна је за рецепцију његових идеја код каснијих српских аутора. Ту у првом реду треба навести Јустина Поповића, који је једну од својих књига насловио *Светосавље као философија живота*. Управо је особен стил православне киноније назван Светосавље.

Светосавље је назив часописа студената београдског Богословског факултета, који је излазио од 1932. до почетка Другог светског рата. Г. Г. ван Дартел показује како се култ Светог Саве развио већ у Карловачкој митрополији, и како је идеја Светосавља у одређеној мери настала као реакција на католичку идеју словенских светитеља, Ђирила и Методија. Православни су, без обзира на ауторитет словенских апостола, у овом римокатоличком инсистирању препознавали идеолошку подршку унијаћења и као запоседање православних и словенских апостола од стране Римокатоличке Цркве. Светосавље је, дакле, изразито конфесионални феномен, који Православље одваја од латинског, а пре свега, од унијатског католицизма.

Према Светом Владици и патња има велики значај за опстанак аутокефалне Православне Цркве на Балкану. Она је одиграла велику улогу у очувању и потврђивању хришћанства. Наиме, упркос многој патњи, она никада није изгубила из вида свој циљ. Св. Сава, по Вл. Николају, одредио је да нико не пружа своје мисли према земљопису, да би рекао: „Ми смо између Истока и Запада. Него су сви уздизали своје мисли и своја срца усправно, ка Небесима, ка вечној Истини, за коју су страдали, и целим духом својим и свом душом својом стајали су изнад – изнад Истока и Запада“ (5. књ. *Сабр. дела*, стр. 797). Балкан, дакле, није својим географским положајем предестиниран да заузме средњи и посреднички положај између Истока и Запада, него је зато изабран на основу свога сведочанства, које се манифестује пре свега у патњи српског народа, оличеној у страдањима моштију Св. Саве 1594. године на Врачару, када су његове мошти спаљене од силног Синан-паше.

По Вл. Николају, „само тако хришћанска Србија може имати апостолски задатак да приволи Исток крштењу, а Запад покајању“ (5. књ. *Сабр. дела*, стр. 807). То је завет који нам је оставио Свети Сава.

Према Светом Вл. Николају Велимировићу: „Православље је религија мира и јединства, што ће рећи, религија светих. Отуда, чежња Православља за миром међу народима, означава чежњу за вишом светошћу народа. Чежња Православља за јединством Цркава означава чежњу за вишом светошћу Цркава. Људи и народи природно ће се ујединити, када постану светији. И Цркве ће се природно ујединити, када набујају од светости и излију се преко својих уских граница, као што набујале реке изливају се преко својих корита и сједињују се у великом језеру. Од вас, свакога на по се зависи када ће се то догодити, јер ви сте жива Црква, позвана да буде Православна, тј. да право слави Бога путем и ме-

тодом показаним од Сина Божијег, Господа Исуса“ (текст састављен за црквени календар за 1933. г., поводом Недеље Православља). Одлика аутокефалне Српске Православне Цркве јесте динамичност. Владика Николај Велимировић не види Српску Православну аутокефалну Цркву, какву ју је Св. Сава утврдио, у некој статичној чврстости, него аутокефалну Цркву види у развоју и увећању Цркве у светости. Светост помесних Црква није њена основна датост, него својство које може да расте и које сама Црква мора да развија – Светосавска Црква као религија светих, тако да о верницима даље може говорити као о Цркви. Св. Сава је сазивао црквено-народне саборе, са учешћем верног лаоса поред свештеничке јерархије. Тешко је херметички затворити мисионарску природу Светосавља. У Николајевој књизи *The Agony of the Church*, агонија о којој је реч у наслову означава дакле, неспособност свих европских цркава да на европску културу делују тако да до изражаја дође оно специфично хришћанско. Он је још тада видео декаденцију хришћанства у Европи. Цркве, свака у својој мери морају да допринесу евангелизацији и да успоставе хришћанску културу у Европи – какву је успоставио и Св. Сава стварајући аутокефалну Српску Цркву. Конфесионалне разлике међу црквама су много пута комплементарне, тако да можемо да помогнемо једни другима. Црква, ако се врати својим праосновама, може својим основним својством, својом светошћу, поново да се врати свом истинском задатку, наиме, да преобликује читаво човечанство у нову твар. Ту је била снага Св. Саве и Бога који је деловао кроз њега. Овде видимо сасвим у смислу модерне теологије да Св. Владика Николај, као и Св. Сава, разликује Цркву (у јединици), као заједничку појавну форму хришћанске конфесије и различите Цркве (у множини), које реално постоје и препознатљиве су као такве. Црква је за њега свеукупна појава хришћанства: појединачне конфесије су, додуше, легитимне, али у својој конкретној супротности и свом нејединству, недопустиве појаве унутар једне Цркве. Овај модел мишљења подсећа на „theory of branches“ према којој унутрашње јединство Цркве никада није прекинуто. Негде реално гледано, више векова има који нас спајају него векова који нас раздвајају. Преображај Цркве не тиче се само појединца, него преображај друштва високо-цивилизацијских вредности, народа и друштва у целини. Индивидуално спасење људске душе или неког разломка људског бића било би довољно за будизам или манихејизам, а не за аутентично хришћанство Св. Саве и његову визије јединства хришћанског у различитости. Оваква визија Цркве далеко је од било каквог јефтиног екуменизма и кожне, површинске емпатије модерних биологистичких и бихејвиористичких теорија, него је то визија Цркве као Божије, као заједнице Богочовечанског Тела којој по речима Господњим „ни врата Адова неће одолети“ (Мт. 16, 18).

Примљено: 24. 9. 2019.

Одобрено: 25. 10. 2019.



Мисионарска, интелектуална и културна делатност великодостојника Римокатоличке Цркве

Мирослав М. Поповић, *Шест уледника
Римокатоличке Цркве : (XII–XVI век)*

Београд: Утопија, 2017.

159 стр. : илустр. ; 20 cm

ISBN: 978–86–6289–062–7

Након монографија *Фрајри и јереси* и *Српска краљица Јелена између римокатолицизма и православља*, Мирослав Поповић објављује монографију, чија је тема настанак и развој редова Римокатоличке Цркве и црквених великодостојника заслужних за мисионарску, културну и друштвено – политичку делатност, *Шест уледника Римокатоличке Цркве*. Бавећи се биографским чињеницама које су у вези са угледницима Римокатоличке Цркве, као и редовима које су наведени угледници основали, и епохом у којој су стварали и спроводили мисионарску делатност, Мирослав Поповић нам пружа исцрпан преглед истакнутих угледника Римокатоличке Цркве, али и друштвено – политички оквир Западне Европе, који обухвата период од X до XVI века. Ову монографију чине био-

графије Светог Бернара из Клервоа, Светог Норберта, Јоакима из Фиоре, Светог Фрање, Светог Доминика и Лас Касаса и путања њиховог мисионаског пута, те околности у којима су спроводили мисију ширења хришћанства.

У уводном поглављу монографије аутор нам указује на саме почетке, односно „ране фазе монаштва“, стога нас упућује на личности које су заслужне за његов развој, те се наводе Свети Атанасије, Мартин из Тура, Јован Касијан и Бенедикт из Нурсије. Нарочита пажња поклоњена је Светом Бенедикту, његовом учењу и тумачењу хришћанства, са истицањем „добровољног сиромаштва“, односно одрицања од материјалних добара. Циљ монашких заједница био је, према тумачењу Мирослава Поповића, „стремљење ка духовним вредностима“. Мирослав Поповић указује на период између

Х и XI века у којем „мисија и објава постају суштина апостолског живота“. Напомиње, такође, да ова књига представља објективан преглед чињеница о биографијама угледних мисионара Римокатоличке Цркве, те о епохи током које су ширили своју мисију, као и резултате мисије коју су спроводили. Сазнајемо да је монографија резултат радова објављених у *Теолошким погледима*, у периоду од 2008. до 2015. године.

Поглавље „Промена слике Западне Европе X–XII века“ тиче се не само развитка монаштва, него и материјалне добробити коју су манастири поседовали. Централно место заузеле су реликвије и мошти, јер се веровало у њихову исцелитељску моћ. Описан је и однос племића и ратника према црквама и манастирима као институцијама, али и као местима искупљења сопствених грехова, па и однос према хришћанству као религији. Приказани су и односи међу манастирима, као и њихова „умрежавања која су резултирала верским удружењима“. Важан статус заузима и клинијевски ред и његова улога током X и XI века. Уочава се веза са Црквом у Риму, што указује на моћ и утицај клинијевског реда на простору Западне Европе. Истакнута је, са друге стране, супротстављеност клинијевског реда „исквареностима“ које су „доводиле до деградације монаштва“. Наредне редове одликују позитивне и негативне

стране крсташких ратова. Мирослав Поповић наводи податке о броју жртава, али и упућује на „упознавање Запада са културним тековинама Истока, античке Грчке, развој трговине и слабљење феудализма“.

Период доминације папства у Западној Европи присутан је током XI века. Резултати крсташких ратова се, према аутору, огледају, са једне стране, у „лојалности према хришћанском свету“, а са друге стране, „развоју мржње према Јеврејима, муслиманима и јеретцима“. Поред промена које су крсташким ратовима настале, истичу се и промене у начину размишљања европског друштва, али и у посматрању и тумачењу хришћанства, тачније идеји о Христу. Прекретнички период европског друштва приметан је у XII веку, како у сфери трговина, тако и у сфери уметности. На другачији начин тумачи се идеја спаса, јер се према тумачењу „до спаса долази преображавањем себе“, односно континуираним радом на себи, како би појединац постао бољи човек, а уједно и ближи Богу. Црквени великодостојници имали су мисионарску улогу, а катедрала добија важну улогу у уметничком, али и верском погледу. Поред катедрала, развијају се и „катедралне школе“, а стремало се ка „повратку основним начелима монашког живота“.

У поглављу „Учвршћење цистерцитског реда – Свети Бернар

из Клервоа“ Мирослав Поповић наводи биографске податке Бернара из Клервоа, али и мисионарско делатност. Сазнајемо да потиче из племићке породице, те да је стекао изузетно образовање, док је нарочиту наклоност показивао ка књижевности и поезији. Када је о хришћанству реч, Бернар је нарочито неговао поштовање према култу Богородице. Свети Бернар из Клервоа био је представник цистерцитског реда, који одликују „првенство усамљености, молитве, физичког рада и скромности у одевању, храни и градњи светилишта. Манастир Клерво је манастир којем је Бернар и дао име, а који се веома брзо развио и стекао много верника. Светог Бернара из Клервоа је, такође, одликовала изузетна вештина преговарања, с обзиром на то да је био савременик најзначајнијих Концила. Права Цркве је нарочито штитио, стално се залажући за скромност, аскезу и мир. Аутор, поред биографије римокатоличког великодостојника који је био предмет истраживања, наводи и учења реда којем је припадао на нашим просторима. Цистерцитско учење је имало седиште „на Петроварадину, у манастиру Белефонс или Белин извор, који је назван по оснивачу угарском краљу Бели IV“.

Ред регуларних каноника из Премонтреа основао је Свети Норберт, а који означава „спој контемплативног и активног вер-

ског живота“ представља посреднике између каноника и аскетских редова током 12. и 13. века, а узоре у тумачењу хришћанских начела проналазе у реду цистерцита. У овој монографији описује се однос према тумачењу вере свештеника који нису били монаси и реформатора који су се позивали на августинско учење. Истиче се, између осталог, однос италијанских и француских каноника према хришћанским принципима вере. Мирослав Поповић указује на старост и квантитет доступних извора о животу светог Норберта, чија биографија показује колики је ауторитет имао међу савременицима, с обзиром на то да је сарађивао са надбискупом Фредериком и царем Хенриком V. Потпуна аскеза и једноставност у одевању биле су основна одлика норбертског реда, а својом уверљивошћу Свети Норберт је добијао поверење сопственог окружења. Овом монографијом упућене су смернице ка литератури која опскрбљује подацима о монашком реду којем је припадао Свети Норберт и ка значају друштвено – историјског контекста у којем је Свети Норберт стварао.

Културно – историјски контекст 12. века довео је до промена у монашким редовима, те и тумачење хришћанског учења. Околности у којима је живео Јоаким из Фиоре, Медитеран као главна тачка укрштања супротстављених страна, нагнали су га да „интер-

претира историју кроз библијско учење“. Биографије о Јоакиму из Фиоре истичу његов узоран монашки живот, написане у духу средњовековних животописа светаца, мада поузданих докумената о чудима Светог Јоакима из Фиоре нема. Сазнаје се да је животна прекретница Јоакима из Фиоре ходочашће у Свету земљу, која је одредила његов животни пут, иако његова тумачења нису позитивно оцењена. Наиме, његова тумачења су повезана и са апокрифима, што се нарочито уочава у његовом тумачењу Старог и Новог завета, али су, такође, оставила траг и утицала су на касније монашке редове.

Представљајући биографије Светог Фрање и Светог Доминика Мирослав Поповић упућује на промену геополитичке карте током 13. века, а која са собом носи и промене у развоју трговине, науке, филозофије. Означен и је и демографски пораст у 13. веку, а и уметност је, такође, добила своје место у друштву. Јачањем Француског краљевства, реформисаним образовањем унутар бискупија, а са им и јачање фратора, појаве универзитета, реформисаним папством и уступањем примата катедрала бива обележен 13. век. Појава просјачких редова у монаштву довела је до реинтерпретације црквених догми. Аутор монографије указује на улогу коју су вршили просјачки редови, са нарочитим истицањем разлика у

тумачењима догми између фрањеваца и доминиканаца. Свети Фрања је на сопствени начин тумачио Христа и његово учење, а његова жеља је била „да достигне имитацију Богочовека и да се са њим поистовети“, што је исказивао кроз проповеди, али својим начином одевања. Код Светог Фрање није постојала подела на сотонски свет и на духовни, загробни, јер је све што је створено сматрао сјајним делом Свемогућега са јасном сврхом свога постојања. Ред Светог Фрање је показивао и на универзитетима велики успех, а у житијама која су му посвећена нарочита пажња указана је чудима која је чинио. Нарочиту пажњу у монографији Мирослав Поповић поклања фрањевачком питању и сведочанствима о фрањевцима.

Свети Доминик је нарочит допринос дао састанком у Тулузу, где је, пружајући примат универзитетима, а заговарајући „једноставан, апостолски живот“ и борећи се против јереси проповедањем, указао на основе учења свог монашког реда. Наведени састанак довео до ширења следбеника учења Светог Доминика у правцима Шпаније, Француске и Италије. Генерална скупштина у Болоњи је нарочито значајна за ред доминиканаца, јер тада „добијају печат правне установе“, а у фокусу реда је Христово сиромаштво, а једина улога мисионара из реда доминиканаца је ширење знања. Чиње-

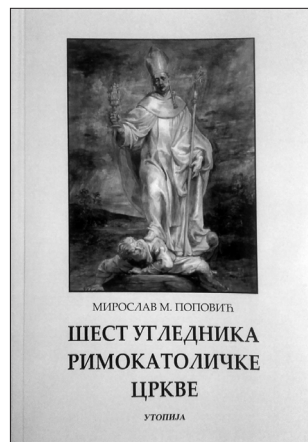
ница да су манастири смештени у „средиште градских гомила“ са циљем да се описмене и духовно обогате говори о улози и значају манастира не само као храма, него и институције. Свети Доминик је основао монашки ред са циљем „спасења људских душа“. Доминиканци су имали утицај и у Угарској, што показује самостан у Ђеру. Списак литературе о Светом Доминику, који се налази у монографији, веома је драгоцен не само због биографских података и заслуга Светог Доминика, него и због епохе у којој је развијао своју мисионарску делатност.

Поглавље посвећено Бартоломеу де лас Касасу одликује неколико сегмената, а који се тичу првих хришћанских мисија у Америци, те улоге Лас Касаса као заштитника Индијанаца, расправе Лас Касас – Сепулведа и њен исход, те кретања од теолошке ка антрополошкој мисли. Поглавље почиње реторским питањима аутора у вези са појмом Другог, односно различитог и прихватања Другог и другачијег. Хришћанска мисија у Америци започиње 1493. године када Шпанија добија превласт у Америци, те касније почиње покрштавање Индијанаца. Бартоломео де лас Касас је своју мисију посветио заштити америчких староседелаца од оштре руке конквистадора. С обзиром на то да није био присталица европског колонијализма староседелаца америчког континента, „предузео је рефор-

му колонијалног система“, са циљем да развије идеју мирнодопске колонизације америчких староседелаца. Нарочито се истицао у борби против робовласничког система, стога је дао и нацрт по којем би се реформе за

које се залагао спроводиле. Сматрао је да се ненасилним путем може извршити християнизација америчких староседелаца, те да се реформе у осталим областима могу извршити, а залагао се и за рану равноправност.

Бартоломео де лас Касас је остао упамћен по расправи са Хуаном Хинесом де Сепулведом, који је био врстан теолог и близак пријатељ Ернана Кортеса, а који се залагао за насилну европеизацију и християнизацију Индијанаца, истичући да амерички староседеоци могу бити искључиво робови, а ток ове расправе, која је трајала од 1550. до 1551. године темељно је представљен у монографији. Епохе које су се смењивале су помериле и интересовања и промишљања од теолошке ка антрополошкој мисли, те је у монографији истакнут преглед филозофско – теолошко – антрополошких тумачења од средњовековне филозофије до мита о „добром сељаку“ и тиме



утире пут колонијалној критици. Бартоломео де лас Касас је теолошка промишљања сажео у ставу о интуитивној представи о Богу, а свако Бога може да воли на свој начин, док је људски живот највиши степен љубави према Богу, а жртвовање се уређује према људским законима.

Овом монографијом Мирослав Поповић осветљава биографије шесторице важних мисионара, који су оставили траг својим радом и мноштво следбеника. Специфичности које одликују сваког од њих у вези су са духом

епохе у којој су живели и дела-ли. Сваки од представљених мисионара дао је изузетан допринос развоју и ширењу Христовог учења, а монографија Мирослава Поповића отвара многа питања и даје могућност за нова истраживања западног монаштва средњег и новог века.

Марија Живковић
(marijazivkovic53@gmail.com)
Кљајућево

□

Улрих Луц, *Матејева прича о Исусу*

Са немачког превела Фива Савковић

Градац – Београд: Манастир Градац – Библијски институт ПБФ-а у Београду, 2018.

195 стр. ; 21 cm

ISBN: 978–86–81354–00–1

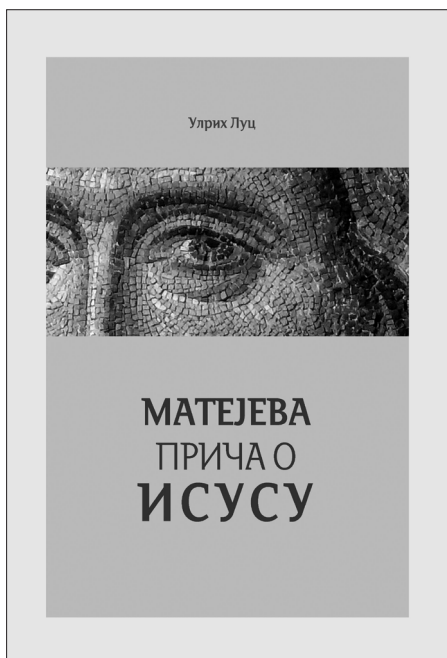
Књига *Матејева прича о Исусу* проф. Луца, објављена први пут на немачком 1993, доживела је свој превод на српски 2018. у издању манастира Градац и Библијског Института ПБФ-а. Написана саже-то и језгровито у девет поглавља,

ова књига може послужити као својеврсни увод у Луцов тротомни коментар на Матејево еванђеље. Наспрам тематске обраде Матеје-ве теологије, аутор бира непосред-нији приступ – литерарни кри-тицизам. Еванђеље по Матеју је

прича о Исусу која се може схватити само када је неко реконструише и покуша разумети шта је прича желела да поручи читаоцима којима је намењена (стр. 29).

У поглављу 1 (Књига) аутор нас упућује на неопходност континуираног читања еванђеља. Постоје делови текста који се истичу у контексту да би се употпунило значење које није сасвим јасно у случају кад одељке читамо засебно (32). Матеј се служи литерарним техникама које су препознатљиве само читаоцима који одлуче да читају еванђеље као континуирани наратив, а не у одељцима и засебним перикопама (35). За своје еванђеље Матеј је користио Марка, Извор изрека и Библију на грчком језику – Септуагинту. Матеј је обликовао наративни модел свог еванђеља суштински према Марку. Креирао је нови увод наративима о Исусовом раном детињству (Мт. 1–2), укључио је Беседу на гори као замену за Мк. 1,23–27 и знатно проширио Исусовог говор мисије, као и све остале Исусове говоре Марковог еванђеља, стога га Луц означава као ‘ново еванђеље по Марку’ (38).

Поглавље 2 (Пролог: Мт. 1, 1 – 4, 22) обрађује ситне детаље у Прологу који наговештавају Исусов прави идентитет и будућност његове мисије. Прича почиње насловом „Књига порекла“ (Мт. 1, 1) што упућује на Пост. 2, 4 и 5, 1 где је прича о стварању названа ‘књигом порекла’. Матеј почиње



новом ‘књигом порекла’, новом *Heilsgeschichte* (54). Исусов пут у Прологу (Мт. 2, 1–23) предсказује читаву његову причу: Исус, Месија Израиља и потомак Давидов, рођен у Давидовом граду, прогоњен је од израиљских моћника у светом граду Јерусалиму. Они покушавају да га убију, он бежи у незнабожачки Египат и на крају у ‘Галилеју’ незнабожаца, место на ком Исус сазива своје ученике који ће наставити мисију у суседној незнабожачкој земљи Сирији (59). Први помен Емануила у Мт. 1, 23 усмерава причу о земаљском Исусу према Богу: у овој причи Бог је са својим народом и својом заједницом. То није прича која је прошла, Мт. 28, 20 повезује трајно присуство прослављеног Господа

са земаљским Исусом: управо земаљски Исус јесте онај који остаје са заједницом у сваком дану до краја времена (62). У Прологу пет пута наилазимо на цитате испуњења (Мт. 1, 22; 2, 15.17.23; 4, 14). Луц ово препознаје као дело Матеја који је био инспирисан стихом Мк. 14, 49 и необичним обртом о 'испуњењу' Писма (67).

У поглављу 3 (Беседа на гори: Мт. 5–7) аутор профилише реципијенте и остварљивост Беседе на гори. Беседа на гори није етика групе људи изоловане од спољног света. Беседа је осмишљена тако да прелази границе Цркве (72). Матеј је од поглавља 1–2 надаље написао нову причу о новом Мојсију. Узлажење на планину и силазак с ње (Мт. 5, 1; 8, 1) несумњиво треба да подсети на Књигу Изласка 19 и 34. Луц не сматра да Мт. 1–5 може бити сагледана као велика паралела Књизи Изласка, мада је несумњиво да ова поглавља садрже референце на ту књигу (77). У срцу Беседе налази се Молитва Господња (Мт. 6, 9–13) која је молитва активних и послушних људи, не оних који пасивно седе скрштених руку. За Матејеву заједницу *ѱυι* ка савршенству (Мт. 21, 32) је живот у складу са Беседом на гори. За прелазак овог пута Матејев Исус више користи савете него законе. Беседа на гори садржи примере, сликовне хиперболе (Мт. 7, 2–4) и метафоричне императиве (Мт. 5, 29–30), да би подстакла сво-

је читаоце на покрет. Међутим, инсистира Луц, она не успоставља 'законе'. Исусова етика била је помирљива са живом Тором и Матеј није патио од недостатка преседана за оно што је Исус захтевао у виду Божје воље (85).

Поглавље 4 (Послање Месије и његових ученика у Израил: Мт. 8, 11 – 11, 30) обрађује делање Месије у Израилу и реакције јавности. Матеј је формирао своју причу као причу о Исусовом конфликту с Израиљем (92). У Израилу ће се формирати група ученика којој Син открива Очево тајну, ово је један наговештај краја Еванђеља. Матеј на овај начин одражава причу сопствене заједнице која је морала да одреди своју нову позицију након одвајања од синагога и да се обрачуна с Израиљем. У питању је искуство заједнице, које кроз ову причу постаје транспарентно. Луц у том смислу цело Еванђеље по Матеју назива 'инклузивном причом' (94). Матеј није заинтересован попут Марка само за то да Израил буде 'први' учесник спасења (Мк. 7, 27а), његова брига је то да суштинска разлика која раздваја Израил и незнабошце буде превазиђена у овој причи (100). У Говору о мисији, Матеј скоро никад не помиње суштину проповеди, већ готово увек понашање и судбину ученика. Њихово бескућништво и сиромаштво јесте бескућништво и сиромаштво Исусових следбеника, а самим тим и Сина

Човечјег (Мт. 8, 19–20). За Матеја нема могућности да Црква постоји одвојено од светских дешавања и страдања у складу са њеним јединим узором – Исусом (108).

Поглавље 5 (Порекло заједнице ученика у Израилу: Мт. 12,1–16,20) се фокусира на формирање оне заједнице која ће у Мт. 16, 18 први пут у еванђељу бити дефинисана као Црква. Фарисеји су решили да убију Исуса (Мт. 12, 14) и он се четири пута повлачи (Мт. 12, 15; 14, 13; 15, 21; 16, 46). Исусове закључне заповести за ученике завршавају се другим исповедањем Исусовог божанског синовства (Мт. 16, 16), уз формирање нове заједнице – Исусове Цркве. Будући да се Матејева заједница борила против фарисејске претензије на вођство, разумљива је честа појава фарисеја као противника у разговору са Исусом (112). С друге стране стоји народ, Матеј о њима одржава позитивну слику све до самог краја еванђеља када народ ипак стаје на страну својих вођа. Ипак, Луц учоава раније наговештаје у тексту за овакав обрт. Конфликт са фарисејима и писмознанцима из 12. поглавља изненада прераста у обрачун ‘с овим нараштајем’, док цео Говор у параболама као целина супроставља непослушност Израилу и разумевање ученика (113). Матеј тако ове одељке повезује с мањинском угњетаваном заједницом која би касније у будућности тумачила ове одељке за потребе самоафир-

мације (116). Луц закључује да Исусове параболе не треба да буду теоретске: оне траже да буду проживљене. У јазу између Исусових параболоа и њихове касније црквене егзегезе Луц препознаје управо Матеја као мост (119).

У поглављу 6 (Живот заједнице ученика: Мт. 16, 21 – 20, 34) аутор анализира даљу судбину ученика кроз наратив о Преображењу. У 16, 21 налази се прва најава страдања Сина Човечјег. Признање Христа смешта верника на пут који се може завршити мучеништвом. Јасно је указано да овај пут ка патњи (Мт. 10, 24–25; 16, 21) јесте пут саображавања с Христом (129). Ипак, Матеј не дефинише шта тачно значи страдање, као што у Мт. 5, 20 није одредио минималну количину праведности прихватљиве Сину Човечјем (130). Ученици су са Исусом на планинском врху ‘познања’ реалности његовог месијанског идентитета и исти Исус лично води ученике са собом у равницу, где је пут страдања све што предстоји. Пут ка слави Васкрса тако води кроз долину – и ка страдању (131). У процесу самоодређења Матејева заједница има много структуралних елемената заједничких са сектом, она разликује себе од других Јевреја ‘већом праведношћу’ и покушаће да повуче границу између себе и других. Насупрот претеривања у ексклузивности, Луц препознаје ‘правило о искључивању’ (Мт. 18,

15–18) као корективни фактор. У том светлу Луц тумачи ‘седам-десет пута седам’ (Мт. 18, 21–22) – не постоје одређене границе за праштање (133).

Поглавље 7 (Коначни обрачун с Израиљем и суд заједници: Мт. 21, 1 – 25, 46) се фокусира на Исусову појаву у Јерусалиму. У средишту је сусрет Исуса са народом, у самом храму он је Месија који исцељује сиромашне и просте. У Мт. 21 постоје три параболе које алегоријски и типолошки приказују историјски лук од библијских пророка и Јована Крститеља, преко Исуса и заједнице, до предстојећег Суда (145). Почине са кратком параболом о два сина (Мт. 21, 28–31) која истиче већу вредност активне послушности од пуког повлађивања. Друга параболова говори о злим радницима у винограду (Мт. 21, 33–44) где се резимира читава библијска *Heilsgeschichte*. Најзад, трећа параболова усмерава ка крају историје – Исусова прича о великој гозби, тј. свадби царевог сина (Мт. 22, 1–14). Приказивање Исуса као победника у свим расправама са фарисејима за Луца представља субјективну црту Матејеве заједнице која реално није успела задобити никакав тријумф (148). Последњи велики говор (Мт. 23) не објављује само суд, већ пружа и ‘паренезу’ за ученике, али највећи проблем представља прелазак осуде с фарисеја на читав народ (Мт. 23, 34–39). Они су за

Матеја антитипови, фарисеји и писмознаници просто *морају* бити оцрњени. Заједница је, између осталог, та којој претходи Суд (Мт. 22, 11–14), међутим она зна за Суд и зна ко је Судија – он је Исус, кога је Бог послао њима као Емануила и који ће бити са њима до краја времена (158). За Луца, Матејев Исус са свом немилосрдношћу из Мт. 23 је сукобљен са Исусом еванђеља о Царству Божјем и заповести љубави према непријатељу (153).

Поглавље 8 (Страдање и Васкрсење: Мт. 26–28) посвећено је епилогу Еванђеља и погледу ка будућности заједнице. Првосвештеници и народне старешине само користе Јуду као оруђе, мада је Јуда за разлику од њих покушао да се покаје (Мт. 27, 4). Чак је и Пилат споредна фигура, они су ти који убеђују масу да повиче да Месија буде распет (Мт. 27, 22–23). У народном самопроклетству из Мт. 27, 25 Луц препознаје испуњење Исусовог пророчанства из Мт. 23, 35–36 (162). Исус испуњава Божју вољу и он не силази са крста, испуњујући ‘сву праведност’ (Мт. 3, 15). Матејева заједница у овоме препознаје да Исус јесте Син Божји, и он ће заиста спасти друге, али не силазећи с крста (163). Исусово васкрсење није питање субјективне вере, већ јасног делатног Божјег утицаја на физички свет. Од ове реалности се првосвештеници и старешине могу одбранити

само преваром (Мт. 28, 11–15). За Луца, приказујући фарисеје као преваранте Матеј их на тај начин дискредитује као способне за вођство Израиља (164). Мисија Израиља се наставља у незнабожачкој Сирији, за време преостало до Парусије ученици добијају нову заповест, да крену у општу мисију међу народима. Исусове заповести представљају еванђеље које његови ученици дугују свету, оне су Очева воља да спасе свет. Луц закључује да то није воља далеког и недосежног Бога. Напротив, Емануил, 'Бог с нама' ће остати заувек са својом заједницом (168).

У поглављу 9 (Закључне мисли) аутор износи своје финалне закључке о Матејевој *причи* о Исусу. Матеј је изнова написао Маркову причу о Исусу, посебно на почетку (Мт. 1, 23) и на крају (Мт. 28, 20) своје књиге, да би је учинио конститутивном причом своје заједнице. За Матеја је прича о историјском Исусу морала истовремено бити прича о васкрслом Господу који је са својом заједницом (170). Луц пореди Матеја и Павла наспрам њиховог односа према јудаизму. Павле у свом теолошком развоју поново осмишљава шта значи то да је Бог Исуса Христа исто тако Бог Израиља (Рим. 7, 12). За Матеја нема прекида између јудаизма и хришћанства, Исус који је испунио Закон и пророке представља истинити Израиљ. Матејева

заједница је разумевала себе као јудејску групу која има право на то да представља прави Израиљ (175). Ипак, Матеј и Павле имају сличности – Матејева заједница је разбила границе сопственог партикуларизма, док се Павле у овом погледу обуздава од намећања јудаизма незнабошцима као предуслова за повезаност с Христом (179). Матејево еванђеље се кроз историју истакло помоћу пет говора, у којима су Исусове речи приређене у катихетски корисном поретку (181). Матејева прича о Исусу није само прича о узору, то је прича о Божјем обећању. Исус који нам служи као узор кроз своју послушност представља истовремено и 'Емануила', односно Божје присуство међу нама (185).

Луц позива данашње читаоце на континуирано читање и непосредно упознавање са Матејевим еванђељем. Само тако може се открити пуни интерпретативни потенцијал овог списка, а Луцова *Матејева прича о Исусу* савршено трасира стазу у том смеру. Поврх свега, за Луца 'у све дане до свршетка века' (Мт. 28, 20) обухвата и данашњицу.

Душан Мишровић
(dusmitrovic95@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, 3

* 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, 3

* 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 теодијашак* 10, Пожаревац: Епархија браничевска – Одбор за просвету и културу, стр. 9–16.

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

в) рад у зборнику радова:

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

Пример:

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

г) публикација доступна on-line:

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

Пример:

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

Важна напомена: Од 2020. године навођење референци и литературе у часопису *Теолошки погледи* биће усклађено са Чикаго стилем (Chicago Manual of Style, Chicago: Chicago University Press, 2010), 16. или новије издање, и то двојачко – било у скраћеном било у пуном облику. Корисна адреса: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

УПУТСТВО РЕЦЕНЗЕНТИМА

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

Поступак рецензирања

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

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

Упутства рецензентима

Оквирна структура рецензије:

1. Обим, структура и научна заснованост

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

2. Посебни елементи

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

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

3. Оцена рада и закључак

Рецензент даје кратку коначну оцену рада и препоруку Уредништву.

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

ЕТИЧКИ И НАУЧНИ СТАНДАРДИ

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

Плагиијаризам

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

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

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

SHORT GUIDE FOR AUTHORS

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

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

1. Submission of papers to the Editorial Board

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

Authors should write their name and surname, the name of the institution where they work, mailing and email address, telephone number, 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.

Important note: Starting from 2020, all the references should be formatted according to the Chicago Manual of Style, 16th edition or above (Chicago: Chicago University Press, 2010). A helpful resource on The Chicago Manual of Style is available on the following web address: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html.

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