

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LIII (1/2020)

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

Theological Views

LIII

(1/2020)

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
2020



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LIII

(1/2020)

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
2020



***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
— версконауџни џасојис***

**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
Протопресвитер Дарко Спасојевић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LIII

(1/2020)

САДРЖАЈ

Александар ЂАКОВАЦ

Маркел Анкирски: *Писмо ђаји Јулију*

и фрагменти 42, 48 и 113 из *Против Астерија* 9–18

Порфирије ПЕРИЋ

Павлова теологија „нове твари“ 19–34

Mitrophan BOZHKO

Good Works and Their Place

in the Process of Personal Salvation

According to the Theological Views

of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv (1596–1646) 35–54

Небојша СТЕВАНОВИЋ

„Нека Бог види и суди“

— Питање упућених анатема из 1054. године — 55–68

Мирослав М. ПОПОВИЋ

Свети Бернар из Тирона и његова

реформисана бенедиктинска заједница — кратак осврт — 69–78

Срећко ПЕТРОВИЋ

Прилог проучавању српско-руских црквених односа:

повезаност српске јерархије са црквеном мисијом

у Индији током 1930-их година, са посебним освртом

на евентуалну улогу Епископа Николаја Велимировића 79–128

Горан М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ

Контекстуализована стварност једне слике

на примеру портрета Епископа кировградског Сергија

— Поводом педесетогодишњице од блажене кончине

Протосинђела Никодима (Немање Бркића) — 129–144

Томислав А. ЛУНИЋ Македонски раскол — однос Православне Охридске Архиепископије и МПЦ	145–160
Марко ТРАЈКОВИЋ Верска настава у секуларном друштву — један аспект људских права	161–174
Александар Р. ЈЕВТИЋ Психолошке и теолошке претпоставке феномена верског фундаментализма	175–192
Синиша СИМИЋ Морално оправдање абортуса	193–220
Вукоман МИЛЕНОВИЋ Схватање природне теологије у делу Е. Л. Маскала	221–240
Марко ЧАЈКОВИЋ и Ана МЛАЂЕНОВИЋ Допринос тумачењу Ничевих идеја из хришћанског угла	241–256
Ненад Д. ПЛАВШИЋ Хуманизам у хришћанској философији Николаја Берђајева	257–284
ОСВРТИ: Дамјан ЂУЛАФИЋ Мемоарска поезија Драгана Лакићевића	285–288
ПРИКАЗИ	289–309
Исправка година излажења ранијих бројева <i>Теолошких ѿоѿлега</i> ...	310–311
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	312–313
Упутство ауторима	314–317
Упутство рецензентима	317–318
Short Guide for Authors	319–320
Peer Reviewer Instructions	321–322

Theological Views

LIII

(1/2020)

CONTENTS

Aleksandar ĐAKOVAC

Marcellus of Ancyra: *A Letter to Pope Julius*

and Fragments 42, 48 and 113 from *Contra Asterium* 9–18

Porfirije PERIĆ

Saint Paul's Theology of New Creation 19–34

Митрофан БОЖКО

Добра дела и њихова улога у процесу

личног спасења према богословским увидима

Митрополита кијевског Св. Петра Могиле (1596–1646) 35–54

Nebojša STEVANOVIĆ

„Let the God See and Judge“

Question of Addressed Anathemas from 1054. 55–68

Miroslav M. POPOVIĆ

St. Bernard of Tiron and His Reformed

Benedictine Community – A Short Review 69–78

Srećko PETROVIĆ

A Contribution to the Research of Serbian-Russian Church

Relations: The Connection of the Serbian Hierarchy with the

Orthodox Church Mission in India during the 1930's, With Special

Reference to the Plausible Role of Bishop Nikolai Velimirović 79–128

Goran M. JANIĆIJEVIĆ

Contextualized Reality of One Painting

on the Example of the Bishop Sergius of Kirovograd's Portrait 129–144

Tomislav A. LUNIĆ The Macedonian Schism — The Relationship of the Orthodox Archdiocese of Ohrid and the Macedonian Orthodox Church	145–160
Marko TRAJKOVIĆ Religious Education in Secular Society — One Aspect of Human Rights	161–174
Aleksandar R. JEVTIĆ The Psychological and Theological Assumptions of Religious Fundamentalism Phenomenon	175–192
Siniša SIMIĆ Moral Justification of Abortion	193–220
Vukoman MILENKOVIĆ Understanding of Natural Theology in the Work of E. L. Mascall	221–240
Marko ČAJKOVIĆ and Ana MLAĐENOVIĆ A Contribution to the Interpretation of Nietzsche's Ideas from a Christian Perspective	241–256
Nenad D. PLAVŠIĆ Humanism in the Christian Philosophy of Nikolai Berdyaev	257–280
REVIEWS	285–309
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i> [in Serbian]	310–311
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	312–313
Guide for Authors [in Serbian]	314–317
Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	317–318
Short Guide for Authors	319–320
Peer Reviewer Instructions	321–322

МАРКЕЛ АНКИРСКИ: ПИСМО ПАПИ ЈУЛИЈУ И ФРАГМЕНТИ 42, 48 И 113 ИЗ ПРОТИВ АСТЕРИЈА

Александар Ђаковац*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Маркел Анкирски († око 374. г.), бранећи своју правоверност написао је више дела, између осталих и писмо папи Јулију († 352. г.) и дело уперено против аријанца Астерија († око 341. г.), које није сачувано осим у фрагментима. У раду који следи представљамо читаоцима интересантне одломке из Маркелових списа, важних извора за христологију 4–5. века.

Кључне речи: Маркел Анкирски, папа Јулије I, Евсевије Кесаријски, Астерије Софисти (Кападокијски), аријанство, христологија.

Маркел је био снажан подржавалац Никејске вере и сарадник Св. Атанасија Александријског. Његов статус као јеретика није до краја јасан. С једне стране, изгледа да су оптужбе за савелијанство које су против њега изношене имале извесног основа. С друге стране, схватања оних који су те оптужбе износили, пре свега Евсевија Кесаријског, такође су сумњива као полуаријанска. У сачуваним фрагментима Маркеловог списка упереног против аријанског реторичара Астерија, налазимо списак његових опонената. Поред Евсевија Кесаријског то су и Евсевије Никомидијски, Наркис Неронијски, Павлин Тирски и наравно Астерије. Током аријанских спорова Маркел је више пута прогањан са своје катедре.

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

Када је по други пут протеран, након осуде на Сабору у Антиохији (338/339. г.), отишао је у Рим како би се тамо оправдао. Тамо је и написао ово писмо папи Јулију. У Риму је одржан Сабор 341. године. Ту је учествовало око педесет епископа који су оправдали Маркела и примили га у јединство. Писмо које је упутио папи, у коме брани своју православност, највероватније је постало део саборских докумената. Писмо би могло бити писано пре, за време или после Сабора. Највероватније да је писано током Сабора, пошто Маркел не би напустио Рим у коме је провео петнаест месеци, баш онда када се његов случај решавао. Такође видимо да на крају писма моли папу да исто укључи у писмо епископима, одакле произилази да сабор још није био завршен. Четврти одељак писма је, по свему судећи, скоро дослован препис старом римског символа вере. Овде уствари постоји извесна нејасноћа. О пореклу овог символа постоји више предлога. Јавиле су се претпоставке да је Маркел заправо изложио сопствени символ који је касније усвојен у Риму, или да је изложио неки други њему познати символ. На концу, највероватнија је основна теза да је у своје писмо инкорпорирао стари римски символ, вероватно како би на тај начин помогао свој случај и био оправдан.¹ У овом писму је Маркел одустао од свог ранијег учења да ће Христово Царство имати крај, односно да ће, пошто Божији непријатељи буду покорени, оно бити предано Оцу (фрагмент 113, према Клостерману). Ово његово учење је рађало сумњу у савелијанство, пошто се на основу њега могло закључити да је и постојање Сина само икономијско и да ће се и Он утопити у божанство. Маркел је свакако био свестан ових критика и у овом писму се држи предањског исказа да Христовом царству неће бити краја. Такође, Маркел је назив Логос раније користио само за време *пре* оваплоћења (фр. 48), док је имена „Син“ и „Исус Христос“, користио само за време *након* оваплоћења (фр. 42). У овом писму нема таквог разликовања, што извесно није случајно, јер је управо због тога био оптуживан. Несумњиво да је Маркел настојао да се пред Римом покаже као правоверан. С једне стране је изостављао сумњива и спорна места свог учења, а са друге је наглашавао како је његова вера у складу не само са Писмом и Предањем, већ посебно и са вером Римске Цркве онако како је она изражена у њиховом символу.

У петом одељку, Маркел тврди како је Логос неразделив (адиеретос) и неодвојив (ахористос) од Оца. Занимљиво је да ће ови тер-

¹ Детаљнији разлози за оспоравање ове тезе могу се наћи у: Uta Heil, „Markell von Ancyra und das Romanum“, у: *Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“*, ур. Annette von Stockhausen и Hanns Christof Brennecke (Berlin: De Gruyter, 2010), 85–104.

мини бити употребљени касније на Сабору Халкидону, али у хриштолошком смислу.

Занимљиво је да је ово писмо до нас дошло само преко Епифанијевог *Панариона*. Епифаније тврди да је писмо дословни препис. Врло је могуће да га је добио од Маркела лично, пошто су се њих двојица познавали. Међу адресатима неких Епифанијевих писама је и Маркел.

Ово писмо је сачувано код Св. Епифанија (*Panarion*, 72.2–3) и налази се у критичком издању његових дела: К. Holl, *Epiphanius Werke III* (GCS 37) (Leipzig: Hinrichs, 1933), 256–259. Издвојени текст Маркеловог списка са немачким преводом је објављен у М. Vinzent, *Markell von Ankyra: Die Fragmente* (Leiden — New York — Köln: Brill, 1997), 124–129. Исти текст саизворника са преводом на енглески објављен је у: Glen L. Thompson, *The Correspondence of Pope Julius I. Greek and Latin Text and English Translation with Introduction and Commentary* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015), 17–23.

Epistula ad Iulium papam

Τῷ μακαριωτάτῳ
συλλειτουργῷ Ἰουλίῳ
Μάρκελλος ἐν Χριστῷ χαίρειν.²

Маркел,
најблаженијем саслужитељу
Јулију, поздрав у Христу.

Ἐπειδὴ τινες τῶν καταγνωσθέντων πρότερον ἐπὶ τῷ μὴ ὀρθῶς πιστεύειν, οὓς ἐγὼ ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ διήλεγξα, κατ' ἐμοῦ γράψαι τῇ θεοσεβείᾳ σου ἐτόλμησαν, ὡς ἂν ἐμοῦ μὴ ὀρθῶς μήτε ἐκκλησιαστικῶς φρονοῦντος, τὸ ἐαυτῶν ἔγκλημα εἰς ἐμὲ μετατεθῆναι σπουδάζοντες, τούτου ἕνεκεν ἀναγκαῖον ἡγησάμην ἀπαντήσας εἰς τὴν Ῥώμην ὑπομνήσαί σε, ἵνα τοὺς κατ' ἐμοῦ γράψαντας μεταστείλῃ ὑπὲρ τοῦ ἀπαντήσαντας αὐτοὺς ἐπ'

(1.) Неки од оних који раније оптужени за неисправно веровање и којима сам се супротставио на Сабору у Никеји, усудили су се да твојој благочестивости изнесу жалбе против мене,² тврдећи да су моја веровања неисправна и супротна вере Цркве, па су против мене покушали да окрену исте оне оптужбе изнете против њих. Због тога сам одлучио да дођем у Рим и да ти на то скренем пажњу, како би позвао моје критичаре да се и они представе, како бих могао да

² Ови непријатељи су Евсевије Кесаријски, који је против њега написао две књиге, аријанац Евсевије Никомидијски, и посебно Астерије.

ἀμφοτέροις ἐλεγχθῆναι ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι τε καὶ ἃ γεγράφασι κατ' ἐμοῦ ψευδῆ ὄντα τυγχάνει καὶ ὅτι ἔτι καὶ νῦν ἐπιμένουσι τῇ ἐαυτῶν προτέρᾳ πλάνῃ καὶ δεινὰ κατὰ τε τῶν τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ ἡμῶν τῶν προεστῶτων αὐτῶν τετολμήκασιν. ἐπεὶ τοίνυν ἀπαντῆσαι οὐκ ἡβουλήθησαν, ἀποστείλαντός σου πρεσβυτέρους πρὸς αὐτοὺς καὶ ταῦτα ἐμοῦ ἐνιαυτὸν καὶ τρεῖς ὅλους μῆνας ἐν τῇ Ῥώμῃ πεποιηκότος, ἀναγκαῖον ἡγησάμην, μέλλων ἐντεῦθεν ἐξιέναι, ἐγγραφόν σοι τὴν ἐμαυτοῦ πίστιν μετὰ πάσης ἀληθείας τῇ ἐμαυτοῦ χειρὶ γράψας ἐπιδοῦναι, ἣν ἔμαθον ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην, καὶ τῶν κακῶς ὑπ' αὐτῶν λεγομένων ὑπομνησαί σε, ἵνα γνῶς οἷς χρώμενοι πρὸς ἀπάτην τῶν ἀκουόντων λόγοις τὴν ἀλήθειαν κρύπτειν βούλονται.

φασὶ γὰρ μὴ ἴδιον καὶ ἀληθινὸν λόγον εἶναι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ τὸν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἀλλ' ἕτερον αὐτοῦ λόγον εἶναι καὶ ἑτέραν σοφίαν καὶ δύναμιν. τοῦτον γενόμενον ὑπ' αὐτοῦ ὠνομάσθαι λόγον καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν, καὶ διὰ τὸ οὕτως αὐτοὺς φρονεῖν ἄλλην ὑπόστασιν διεστῶσαν τοῦ πατρὸς εἶναί φασιν. ἔτι μέντοι καὶ προϋπάρχειν τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα δι' ὧν γράφουσιν ἀποφαίνονται <καὶ> μὴ εἶναι αὐτὸν ἀληθῶς υἱὸν ἐκ τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ κἂν λέγωσιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὕτως λέγουσιν ὥς καὶ τὰ πάντα. ἔτι μὴν καὶ ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν λέγειν τολμῶσι καὶ κτίσμα αὐτὸν

их побијем по два основа: на основу тога да су њихове оптужбе против мене једноставно лажне, и да они још увек истрајавају у својим ранијим заблудама, износећи безобразне оптужбе и против цркава Божијих и против нас који им предстојимо. Али они су одлучили да се не представе, чак и када си послао свештенике по њих. Тако, пошто сам ја до сада потрошио барем петнаест месеци у Риму и спремам се да пођем, одлучио сам да је важно да својом руком напишем и представим ти своје истинито исповедање вере, које сам научио и које сам примио из Светих Писама, и да те подсетим на уврнуте изјаве ових људи, како би разумео терминологију коју користе како би побили истину и обманули оне који их слушају.

(2.) Они кажу да Син, Господ наш Исус Христос, није прави и истинити Логос свемогућег Бога, већ Логос различит од Бога, различита Сила и Премудрост, који је, створен од Бога, само назван Логос и Премудрост и Сила, а пошто је то њихово виђење, они кажу да је он друга ипостас, одвојена од Оца. Надаље, у својим списима објављују да је Отац постојао пре Сина, и да он није истинити Син Божији. Чак и када кажу да је Он „од Бога“, они под тим мисле да су све ствари од Бога. Даље, чак се усуђују да кажу, да је било када га није било, и да је Он створење и твар, тако га

καὶ ποίημα εἶναι, διορίζοντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς. τοὺς οὖν ταῦτα λέγοντας ἀλλοτρίους τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας εἶναι πεπίστευμαι.

πιστεύω δέ, ἐπόμενος ταῖς θεαῖαις γραφαῖς, ὅτι εἷς θεὸς καὶ ὁ τούτου μονογενὴς υἱὸς λόγος, ὁ αἰὶ συννάρχων τῷ πατρὶ καὶ μηδεπώποτε ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἐσχηκώς, ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων, οὐ κτισθεὶς, οὐ ποιηθεὶς, ἀλλὰ αἰὶ ὢν, αἰὶ συμβασιλεύων τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, «οὗ τῆς βασιλείας»,³ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν, «οὐκ ἔσται τέλος». οὗτος υἱός, οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία, οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα τὰ γενόμενα γέγονε, καθὼς τὸ εὐαγγέλιον μαρτυρεῖ λέγον «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν»⁴. οὗτός ἐστιν ὁ λόγος, περὶ οὗ καὶ Λουκᾶς ὁ εὐαγγελιστὴς μαρτυρεῖ λέγων «καθὼς παρέδωκεν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου».⁵ περὶ τούτου καὶ Δαυὶδ ἔφη «ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν».⁶ οὕτω καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἡμᾶς διδάσκει διὰ τοῦ εὐαγγελίου, λέγων «ἐγὼ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦκω»⁷. οὗτος ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν

одељујући од Оца. Уверен сам да они који говоре такве ствари нису истинити становници Католичанске Цркве.

(3.) Али, у сагласности са Светим Писмом, верујем да постоји један Бог, и да је Логос његов Јединородни Син, који увек сапостоји са Оцем и чије постојање нема почетак. Он је заиста од Бога, нити начињен, нити створен, већ постоји од вечности, заувек владајући са Богом, односно Оцем, „чијем царству“, према Писму, „неће бити краја“. Он је Син, Сила, Премудрост, он је стварни и истинити Логос Бога, Господ наш Исус Христос, нераздвојива Сила Божија. Кроз њега је настало све што је настало, како сведочи Еванђеље када каже, „у почетку беше Логос, и Логос беше са Богом и Бог беше Логос. Све је кроз њега настало, и ништа не настаде да кроз њега није настало“. Он је Логос о коме еванђелист Лука такође сведочи: „Који нам је предат од почетка, од оних који су били очевици и слуге Логоса“. О њему Давид говори: „Срце моје изгара добрим Логосом“. Тако нас и Господ наш Исус Христос научава кроз Еванђеље када каже: „Долазим од Оца и овде сам“. Он је

³ Лк. 1, 33.

⁴ Јн. 1, 1.3.

⁵ Лк. 1, 2.

⁶ Пс. 44, 1 (LXX).

⁷ Јн. 8, 42.

κατελθὼν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεν-
νηθεὶς τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε.

Πιστεύω οὖν εἰς θεὸν
παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν
τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον
ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος
ἀγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν
ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ
ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα
ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς
οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ
πατρὸς, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ
νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀγίαν
ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκοῦς
ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.»

Ἀδιαίρετον εἶναι τὴν θεότητα
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ παρὰ τῶν
θείων μεμαθήκαμεν γραφῶν. εἰ γάρ τις
χωρίζει τὸν υἱὸν τουτέστι τὸν λόγον
τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, ἀνάγκη
αὐτὸν ἢ δύο θεοὺς εἶναι νομίζειν, ὅπερ
ἀλλότριον τῆς θείας διδασκαλίας εἶναι
γενόμεναι, ἢ τὸν λόγον μὴ εἶναι θεὸν
ὁμολογεῖν, ὅπερ καὶ αὐτὸ ἀλλότριον
τῆς ὀρθῆς πίστεως εἶναι φαίνεται, τοῦ
εὐαγγελιστοῦ λέγοντος «καὶ θεὸς ἦν
ὁ λόγος». ἐγὼ δὲ ἀκριβῶς μεμάθηκα
ὅτι ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστός ἐστιν
ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς, ὁ υἱός. αὐτὸς
γάρ ὁ σωτὴρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς
Χριστός φησιν «ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ καὶ ἐγὼ
ἐν τῷ πατρί», καὶ «ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν
ἐσμεν», καὶ «ὁ ἐμὲ ἑωρακὼς ἑώρακε
τὸν πατέρα».

дошао у последње дане ради на-
шега спасења, био рођен од Дје-
ве Марије и постао човек.

(4.) Стога, Верујем у Господа
сведржитеља и у Христа Исуса ње-
говог јединородног Сина, нашег
Господа, рођеног од Духа Светога
и Марије Дјеве, распетога у вре-
ме Понтија Пилата, и погребеног,
и који је у трећи дан васкрсао из
мртвих, који се вазнео на небеса
и седи с десне стране Оца, који ће
доћи да суди живима и мртвима.
Верујем и у Духа Светога, свету
Цркву, опроштење грехова, васкр-
сење тела, и живот вечни.

(5) Из светог Писма смо на-
учили да је божанство Оца и Си-
на неодвојиво. Јер ако неко дели
Сина, односно Логоса, од свемо-
гућег Бога, он мора држати једно
од два становишта: или да постоје
два Бога, што је становиште стра-
но божанском учењу, или мора да
исповеди да Логос није Бог, што
је такође јасно страно исправној
вери, пошто Еванђелист каже „и
Логос беше Бог“. Али ја сам учио
управо ово: да је Сила Очева, од-
носно Син, нераздељив и нео-
двојив од Њега. Јер сам Спасите,
Господ наш Исус Христос, каже:
„Отац је у мени, и ја сам у Оцу“, ⁸
и „Отац мој и ја смо једно“, ⁹ и „Ко
је мене видео видео је Оца“. ¹⁰

⁸ Јн. 10, 38.

⁹ Јн. 10, 30.

¹⁰ Јн. 14, 9.

ταύτην καὶ παρὰ τῶν θείων
γραφῶν εἰληφῶς τὴν πίστιν καὶ
παρὰ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων
διδαχθεὶς ἔν τε τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ
κηρύττω καὶ πρὸς σὲ νῦν γέγραφα,
τὸ ἀντίγραφον τοῦτου παρ' ἐμαυτῶ
κατασχών. καὶ ἀξιῶ τὸ ἀντίτυπόν
σε τοῦτου τῇ πρὸς τοὺς ἐπισκόπους
ἐπιστολῇ ἐγγράψαι, ἵνα μὴ τινες τῶν
ἀκριβῶς μὴ εἰδόντων ἡμᾶς κἀκείνους
τοῖς ὑπ' αὐτῶν γραφεῖσι προσέχοντες
ἀπατηθῶσιν. ἔρρωσθε.

(6) Ову веру, коју сам примио
из Светих Писама и која је ми-
шљена од божанских претходни-
ка, објављујем у Цркви Божијој.
Сада сам је и теби записао и пре-
пис задржао за себе. Тражим да је-
дан истовестни препис укључиш у
своје писмо епископима, тако да
свако ко није добро упознао мени
или са мојим тужитељима, не би
био заведен поклањајући пажњу
њиховим жалбама. Остај добро.

* * *

Фрагменти 42, 48 и 113 из *Προτίив Αστιεριја* (CPG 2800)

Овде представљени фрагменти припадају Маркеловом делу *Προτίив Αστιεριја* које није сачувано. Латински назив је *Fragmenta e libro contra Asterium*, а у *Clavis Patrum Graecorum* се води под бројем 2800. Међутим, сачувано је доста фрагмената у другим патристичким изворима, највише у спису Евсевија Кесаријског *Προτίив Маркела*. Овде смо одабрали само неколико фрагмената који илуструју проблематичне аспекте Маркелове теологије.

Фрагменте Маркеловог списка прво је сабрао и објавио Ретберг (Chr. H. G. Rettberg, *Marcelliana* (Göttingen, 1794)). Постоје два савремена издања ових фрагмената у којима су они различито распоређени. Први број је дат према Клостермановом издању (E. Klostermann, *Eusebius Werke IV, Gegen Marcell* (Leipzig, 1906), 185–215), а други према Винзентовом (M. Vinzent, *Markell von Ankyra: Die Fragmente* (Leiden — New York — Köln: Brill, 1997)).

[Fr 42 (V.7)]

ὁ μὲν γὰρ λόγος “ἐν ἀρχῇ ἦν”,
μηδὲν ἕτερον ὦν ἢ λόγος. ὁ δὲ τῷ
λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος, οὐκ ὦν
πρότερον, γέγονεν [ἄνθρωπος] ὡς
διδάσκει ἡμᾶς Ἰωάννης λέγων “καὶ ὁ

Пошто Логос „беше у почет-
ку“ (Јн. 1, 1), не беше ништа друго
до Логос. Али када се логос сједи-
нио са човеком, који не беше пре
(= није постојао), (Логос) постаде

λόγος σὰρξ ἐγένετο”. διὰ τοῦτο τοῖνυν τοῦ λόγου μνημονεύων φαίνεται μόνου· εἴτε γὰρ Ἰησοῦ εἴτε Χριστοῦ ὀνόματος μνημονεύει ἡ θεία γραφή, τὸν μετὰ [τὸν] τῆς ἀνθρωπίνης ὄντα σαρκὸς τοῦ θεοῦ λόγον ὀνομάζειν φαίνεται. εἰ δέ τις καὶ πρὸ τῆς νέας διαθήκης τὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ Ἰησοῦ ὄνομα ἐπὶ τοῦ λόγου μόνου δεικνύναι δύνασθαι ἐπαγγέλλοιτο, εὐρήσει τοῦτο προφητικῶς εἰρημένον, ὥσπερ καὶ ἀπὸ τούτου δηλόν· “παρέστησαν” γάρ φησιν “οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ”.

човек, како нас учи Јован говори-
ћи: „И Логос постаде тело“ (Јн. 1,
14). Одатле је јасно да мисли само
на Логоса. Јер увек када Свето пи-
смо помене „Исус“ или „Христос“,
јасно је да тако означава Логоса
Божјијег са заиста његовим људ-
ским телом. Ако би ко тврдио да
може да покаже да су и пре Но-
вог завета називи „Христос“ или
„Исус“ примењивани на самог
Логоса, наћи ће да је то говорено
пророчки, што је јасно кад каже:
„Краљеви земаљски се подигоше
и сабраше на Господа и Христа
његовога“ (Пс. 2, 2)

[Fr. 48 (V.5)]

οὐκοῦν πρὸ μὲν τοῦ κατε-
λθεῖν καὶ διὰ τῆς παρθένου τε-
χθῆναι λόγος ἦν μόνον. ἐπεὶ τί
ἕτερον ἦν πρὸ τοῦ τὴν ἀνθρωπίνην
ἀναλαβεῖν σάρκα τὸ κατελθὼν «ἐπ’
ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν», ὡς καὶ αὐτὸς
γέγραφεν, καὶ γεννηθὲν ἐκ τῆς πα-
ρθένου; οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος.

Стога пре него што је сишао
и био рођен од Дјеве, био је само
Логос. Јер пре него о је усвојио
људско тело, шта је то друго тамо
било, што, како каже да сиђе „у
последње дане“ (Јев. 1, 2), и би ро-
ђено од Дјеве? Ништа друго није
постојало до Логос.

[Fr. 113 (V. 101)]

διὰ τοῦτο γὰρ καὶ βασιλεύσει
ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ γενόμενος,
βασιλεὺς τε καταστάς διὰ τοῦ λόγου
ὁ ἀπατηθεὶς πρότερον ἄνθρωπος
«πᾶσαν ἀρχὴν» τοῦ διαβόλου «καὶ
δύναμιν καὶ ἐξουσίαν καταργήσει».
«δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν» φησὶν

Стога ће царевати у људ-
ском телу, а човек који је раније
био обманут (од ђавола), будући
крз Логоса постављен за цара,
„уништиће сваку власт и силу и
началство“ ђавола (1. Кор. 15,
24). Он рече: „Јер он ора да вла-

«ἄχρι οὗ ἂν θῇ τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ». τῆς τοίνυν τοῦ δεσπότης ἡμῶν Χριστοῦ βασιλείας τοῦτο τέλος εἶναι φησιν ὁ ἱερεὺς ἀπόστολος, τὸ πάντα ὑποταγεῖναι τοῖς ποσὶν αὐτοῦ.

да док не положи непријатеље под ноге његове“ (1. Кор. 15, 25). Свети Апостол каже да ће када све буде положено под ноге Његове, то бити крај царевања Господа Исуса.

* * *

Библиографија:

Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. New York: T&T Clark, 1988.

Heil, Uta. „Markell von Ancyra und das Romanum“, у: *Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“*, ур. Annette von Stockhausen и Hanns Christof Brennecke, 85–104. Berlin: De Gruyter, 2010. <https://doi.org/10.1515/9783110218619.2.85>.

Holl, K. *Epiphanius Werke* III (GCS 37). Leipzig: Hinrichs, 1933.

Klostermann, E. *Eusebius Werke* IV, *Gegen Marcell*. Leipzig, 1906.

Lienhard, J. *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*. Washington: Catholic University of America Press, 1999.

Logan, A. „Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea.“ *Journal of Theological Studies* 43, no. 2 (1992): 428–446. <https://doi.org/10.1093/jts/43.2.428>.

Logan, A. „Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), ‘On the Holy Church’: Text, Translation, and Commentary.“ *Journal of Theological Studies* 51, no. 1 (2000): 81–112. <https://doi.org/10.1093/jts/51.1.81>.

Parvis, S. *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*. New York: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/0199280134.001.0001>.

Rettberg, Chr. H. G. *Marcelliana*. Göttingen, 1794.

Thompson, Glen L. *The Correspondence of Pope Julius I. Greek and Latin Text and English Translation with Introduction and Commentary*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015.

Vinzent, M. *Markell von Ankyra: Die Fragmente*. Leiden — New York — Köln: Brill, 1997. <https://doi.org/10.1163/9789004313064>.

Примљено: 23. 3. 2020.

Одобрено: 1. 4. 2020.

MARCELLUS OF ANCYRA: *A LETTER TO POPE JULIUS AND FRAGMENTS 42, 48 AND 113 FROM CONTRA ASTERIUM*

Aleksandar Đakovac

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: Marcellus of Ancyra († c. 374) wrote many works defending his Orthodoxy, including a letter to Pope Julius († 352) and a work directed against the Asterius of Cappadocia († c. 341), which is preserved only in a few fragments. In the present article, we will analyze a couple of interesting passages from Marcellus's writings, which are important sources for Christology of the 4th and 5th century.

Key words: Marcellus of Ancyra, Pope Julius I, Eusebius of Caesarea, Asterius of Cappadocia, Arianism, Christology.

ПАВЛОВА ТЕОЛОГИЈА „НОВЕ ТВАРИ“

Порфирије Перић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се прегледно излаже Павлова теологија нове твари као и основни антрополошки појмови у његовим посланицама. У првом делу износе се основе Павлове теолошке антропологије и обрађују се главни аспекти појмова нова твар и Први и последњи Адам, док се у другом делу изаже дијалектика између Првог, старог Адама и последњег, новог Адама — Христа. У раду се коначно представља важност кључних појмова нове твари и новог човека у Павловој антропологији са циљем да, кроз дешифровање тих антрополошких термина и њиховог значења, дођемо до самих основа хришћанске антропологије уопште.

Кључне речи: Апостол Павле, нова твар, нови човек, први Адам, последњи Адам, антропологија.

Увод

Чињеница је да Црква има задатак да у свакој епохи буде савремена, да буде спремна и одговорна у пружању одговора и решења на многе актуелне изазове и егзистенцијална питања, креирана разним и непрестаним културолошким и цивилизацијским променама. То се свакако односи и на нас, савремене хришћане, посебно када смо позвани да говоримо о човеку, као појединцу и заједници, о његовом месту и улози у историји, о његовој бризи за социјалне, националне, политичке, еколошке, психолошке, научне, локалне, глобалне и многе друге сфере живота и напokon о његовој перспективи изван граница времена и простора. Међутим, да бисмо уопште били способни да ступимо у додир са оним што је око нас, а потом, што је још важније веродостојни и увек нови, неопходно је да се опет и опет, непрестано погружавамо у оне критеријуме који изворно и аутентично описују

* porfirije.ep@gmail.com.

и одређују карактер и профил људске личности онако како га види и сведочи кристално бистро предање православне Цркве. Циљ није да се додварамо и уподобљујемо или прилагођавамо свету, циљ је да без одустајања, упорно свету откривамо дубљу радост, лепоту и сми-сао постојања, најчешће скривених очима прикованим за феномене свакодневице, и окренутих ка спољашњем и пролазном. Потребно је само Једно (Лк. 10, 42). То Једно свет не може дати Цркви, али Црква може и мора дати свету. Проблем, дакле, није у прилагођавању, већ у сталном актуализовању и сведочењу увек радикално новог начи-на мишљења и живота православног предања. Дужни смо, стога, да паралелно са проучавањем путева и беспућа модерне мисли, прет-ходно темељно утврдимо које нам димензије човековог идентитета открива и сведочи вера и учење Цркве. Ко је човек којем се Црква обраћа, која је његова „ширина и дужина, и дубина и висина“ (Еф. 3, 18), које су границе његовог постојања?

Упућујући свој поглед у хришћанско предање, јасно уочавамо да је човек биће које је укоренено у сложеној космичкој и историјској реал-ности, не као једно од створења, него као *нова твар* (2. Кор. 5, 17), од посебног значаја за сву творевину. Иако путује кроз сциле и харибде неразумљиве нужности времена и простора, он је биће које припада другачијем реду и заједници. Без презира у односу на свет, налик ка-квој манихејској идеологији, и историјско-социолошко-културолошки амбијент, човек из корена, у Христу, мења свој познати правац крета-ња од живота ка смрти у „из смрти у живот“ (Јн. 5, 24). То је новина којој нема приступа тамо где је разум једини критеријум, јер реч је не о појмовима, него о новом животу који је: „сакривен са Христом у Бо-гу“ (Кол. 3, 2–3). Када пођемо од идеје новог живота док читамо Нови Завет, а посебно посланице Апостола Павла, долазимо до теме *нови човек* и *нова твар* у Христу. Намера нам је да покушамо да, колико је могуће, у овом кратком раду, проникнемо у ту неизмерно важну тему Павловим духовним очима и представимо његову верзију антрополо-гије и уједно, у том контексту, одгонетнемо шта нам заправо говоре кључни појмови *нова твар* и *нови човек*. Тим пре, што смо уверени да дешифрујући његове антрополошке термине и њихова значења, дола-зимо до самих основа хришћанске антропологије уопште.

Антропологију великог Павла, апостола Господњег, као темељни појам и полазиште, управо карактерише теологија „нове твари“ (2. Кор. 5, 17; Гал. 6, 15). Она је резултат, на првом месту, искуства преображаја који је Павле имао на путу за Дамаск, а у којем му се објавио Исус којег је до тада ревностно гонио (Дап. 9, 3–6). Ово јединствено, несвакидашње

искуство, за које сам Апостол Божији сведочи да не зна да ли је у телу или изван тела, изазвало је радикалну промену читавог вредносног система који је он као Јеврејин до тада имао и поштовао, којим је до тада целим својим бићем, без остатка живео. Сада, уместо Закона, који је за њега био алфа и омега, на прво место ступа Христос, којег је Павле видео, којег му је Бог објавио као Сина и којег је убудуће призван да проповеда незнабошцима. Његов живот је пример преображаја целокупног бића: стари човек, дакле ревносни фарисеј и прогонитељ хришћана Савле, сада постаје нови човек у Христу — апостол Павле (Гал. 1, 13–24).

Чудесни догађај личног преображења је утицао и на то да се његова теолошко-антрополошка мисао развија у две колоне, у два правца која у Павловим посланицама срећемо као познате и врло честе анти-тезе: некада/сада; стари/нови савез; вера/дела Закона; благослов/проклетство; смрт/живот; грех/милост; тело/дух; стари/нови човек; први/последњи Адам. То не представља само начин теолошког изражавања, нити је само реторички стил, већ је то одраз „суштинског преображаја“ који се десио у његовом животу, а који, како је сâм сматрао, има космичке размере и универзално значење за све људе.

1. Нова твар

Апостол Павле нема систематски развијено учење о човеку, али пажљивим студирањем његових посланица, са сигурношћу можемо уочити да је оно сасвим довољно и јасно изражено и да је појам *нова твар*,¹ који желимо да анализирамо у овом раду, поред појмова тело (σῶμα, σάρξ), душа (ψυχή), дух (πνεῦμα), ум (νοῦς) и срце (καρδιά), један од кључних за разумевање његове антропологије. Иако синтагма *нова твар* није изворно његов појам, он га користи на оригиналан начин, другачије од свих дотадашњих употреба. Израз *нова твар*, сам по себи, и иначе није био распрострањен у антици, а тамо где га срећемо имао је значење које се није поклапало са оним које му Павле приписује. На пример, старојелинска књижевност га уопште не познаје, док у рабинској књижевности постоји јеврејски израз *bhryh chrshh*, који би могао да се преведе као „нова твар“.² При том, рабински смисао израза *нова твар* нема много додирних тачака са *новом*

¹ О значењу овог израза у Павловој теологији погледати: Moyer V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

² Ἰωάννης Α. Γαλάνης, *Ἀνθρώπος και κτίση στη βιβλική παράδοση*, Βιβλική βιβλιοθήκη 44 (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2009), 185.

швари у павловској или новозаветној употреби уопште. Појам *нове швари* се јавља у учењу Старог Завета и Јудаизма тамо где се говори о стварању човека и света, као и о њиховом односу са Творцем. У основи, тиче се света и описује његове есхатолошке перспективе.³ Као Јеврејин, Павле засигурно има у виду такву употребу, међутим, он је проширује и даје јој потпуно нови теолошки садржај и перспективу. Тај садржај је условљен његовом вером у Исуса Христа. Будући да је Христос центар његовог живота и богословља, да је Он почетак и циљ,⁴ основа и смисао свега, разумљиво је да се и појам *нове швари* као један од кључних у његовој антропологији, мора посматрати у том христоцентричном кључу, где се јасно види да стоји у потпуној хармонији са другим темама његове теологије.

Полазиште Павлове проповеди била је у томе да је Исус Христос, Син Божији донео човеку и целом свету, обновљено постојање, за којим су Јевреји чезнули и дуго га ишчекивали.⁵ Када читамо његове посланице, на израз *нова швар* наилазимо два пута. Оба случаја, без сумње, изражавају основу на којој Павле гради своју есхатолошку антропологију.⁶ То су следећа два места:

а) „Јер у Христу Исусу нити обрезање што помаже нити необрезање, него *нова швар*“ (Гал. 6, 15);

б) „Стога, ако је ко у Христу, *нова је швар*, старо прође, гле, све ново постаде“ (2. Кор. 5, 17).

2. Први и Последњи Адам — Стари и Нови човек

На човековом путу од почетне етапе стварања човека „по икони“ Божијој до стања „по подобију“ Божијем постоје два значајна момента: један се поклапа са човековим револуционарним устајањем на Бога, дакле са људским падом, а други са спасоносним приносом Бога људској историји који се возглављује у оваплоћењу, распећу и васкрсењу Христовом.⁷ У зависности од тога како се човек поставља

³ Γαλάνης, *Ἀνθρωπος και κτίση στη βιβλική παράδοση*, 194, 196.

⁴ Γαλάνης, *Ἀνθρωπος και κτίση στη βιβλική παράδοση*, 204.

⁵ Robin Stroggs, *The Last Adam, A Study in Pauline Anthropology* (Basil Blackwell, 1966), 61–62.

⁶ Stroggs, *The Last Adam*, 62.

⁷ Ἰωαννίδης Θῶμας, *Ἀνθρωπος καί κόσμος κατά τόν Ἀπόστολο Παῦλο*, Βιβλική βιβλιοθήκη 41 (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2008), 51–52.

у односу на спасоносно дело Господње, не теоријски већ животно, Павле га назива првим Адамом или последњим Адамом — „старим“ или „новим“ човеком.⁸ Могли бисмо рећи да се једна од главних Павлових антрополошких поставки огледа у чињеници да се учење о човеку посматра углавном са два становишта: прво је антропологија првог Адама, односно старог човека — човека палог и огрезлог у грех, а друго је антропологија последњег Адама, односно „новог човека“ — човека испуљеног и обновљеног у Христу.⁹ У вези са првим и последњим Адамом два су репрезентативна текста из Павлових посланица која говоре више о овоме (1. Кор. 15, 22–45 и Рим. 5, 14). Треба поменути да паралела о два Адама није нешто потпуно непознато, будући да се у рабинској литератури, као и код Филона Александријског, могу пронаћи предања о првом и последњем Адаму, за које се претпоставља да су Павлу биле познате.¹⁰

Када говори о старом и новом човеку, у Посланици Римљанима (6, 3–4), Апостол Павле полази од крштења као начела људског преображаја. Крштење, погружењем у воду, симболички означава прелаз из смрти у живот: крштени се „сахрањује“ у воду и умире за грех, али ускоро излази из воде — „васкрсава“ — да би имао удео у новом животу у Христу. Стари човек умире и крштењем васкрсава нови човек. Хришћанин, који је умро и васкрсао са Христом, сада живи у Духу. Човечанска природа Другог Адама, нова природа која се стиче крштењем, окружена је славом, што значи да пројављује и показује присуство Божије.

С правом се сматра да је Павле први хришћанин који је схватио христоцентрично тумачење Старог Завета у свој његовој ширини и дубини. Он се непрестано позива на прве главе Постања како би појаснио услове постојања палог човека (Рим. 5, 12–14).¹¹ Адам и Христос су за њега прототипи, тако да се све речено о њима директно односи на оно што они представљају.¹² Ипак, треба нагласити да ова концепција Адам-Христос није историјска, већ богословска.¹³

⁸ Ἰωαννίδης, *Ἄνθρωπος καὶ κόσμος κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο*, 52.

⁹ Porfirije Perić i Dragan Radić, „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, *Bogoslovska smotra* 85, no. 4 (2015): 1020.

¹⁰ Види: Stephen Hultgren, „The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45–49“, *Journal for the Study of the New Testament* 25, no. 3 (2003): 343–370.

¹¹ James D. G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle* (Michigan: Eerdmans, 2006), 90–91.

¹² Χρήστος Οικονόμου, „Η συμβολή της παύλειας ανθρωπολογίας στον πολιτισμό“, *ΚΟΣΜΟΣ: Επιστημονικό Περιοδικό του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας* 4 (2016–2017): 30.

¹³ Σάββας Ἀγουρίδης, *Ἀποστόλου Παύλου Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή* (Θεσσαλονίκη: Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης, 1982), 263.

2.1. Први Адам — Стари човек (παλαιός ἄνθρωπος)

Типологија којом апостол Павле развија своје богословље Нове твари се заснива на личности првог створеног човека, Адама. Иако нам превод саме речи даје сасвим другачији доживљај, јеврејска реч „адам“ у Светом Писму је необично честа и има читав низ значења.¹⁴ Када је Јеврејин изговарао ту реч, није ни издалека помишљао само на првог човека.¹⁵ Са разлогом се овај израз преводи речима као што су: *човек, људи, неко, људско биће*. Стога се може рећи да име Адам није једнозначно. У Старом Завету ова јеврејска реч се користила на два начина: с једне стране, имала је опште — колективно значење — указујући на људски род (Пост. 1, 26; 6, 3)¹⁶, а с друге, означаваала је људско постојање — упућујући на конкретног појединца (Пост. 2, 5; 5, 2; Пс. 31, 2; Јов. 27, 13).¹⁷

Централно место Адама у историји греха и смрти јасно је описано у два позната одломка Павлових посланица: Рим. 5, 12–21 и 1. Кор. 15, 21; 45–49. Први Адам — слика палог човека је својим погрешним избором одговоран што су грех и смрт завладали читавим људским родом. У посланици Римљанима Павле (5, 12–14) управо повезује свеобухватност, универзалност греха са Адамом (Рим. 5, 12). Он овде смрт — као феномен присутан у људској природи — приписује Адаму, дефинише је као последицу његовог личног греха.¹⁸ Истовремено Апостол Павле у свом антрополошком учењу приказује првог Адама као зачетника човечанства, које због његовог пада, као наслеђе, одликује стање греха и смрти, стање одступништва од Бога. Као зачетник читавог човечанства Адам се тако представља као корпоративна личност која сажима у својој личности историју целог људског рода од првородног греха па све до Христа. Преступ првоствореног Адама омогућио је улазак у овај свет и тиранију греха и смрти над читавим човечанством¹⁹. При том, треба напоменути да иако је одступање од првобитног божанског назначења несумњиво погубно и крајње деструктивно по човека, ипак није и његово самоукидање и претварање у небиће. Грех, истина, директно води у смрт, али не и у апсолут-

¹⁴ Xavier Leon-Dufour, „Adam“, у: *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993), 11.

¹⁵ Leon-Dufour, „Adam“, 11.

¹⁶ Видети: Родољуб Кубат, *Основи савремене антропологије* (Београд — Нови Сад: Православни богословски факултет — Беседа, 2008), 51–58; Leon-Dufour, „Adam“, 11.

¹⁷ Ιωάννης Χ Μούρτζιος, „Ο Αδάμ στην Καινή Διαθήκη“, у: *Ερμηνεία και θεολογία βιβλικών κειμένων*, Βιβλική βιβλιοθήκη 50 (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2011), 215.

¹⁸ Raymond E. Brown i dr., *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993), 409.

¹⁹ Μούρτζιος, „Ο Αδάμ στην Καινή Διαθήκη“, 243.

но непостојање, у брисање сваке егзистенције, само производи живот за смрт као „обличје овог свијета“ који је пролазан (1. Кор. 7,31) и који чезне за обновом. Тако, дакле, највећи непријатељ човечанства — смрт — није Божије дело, већ представља последицу сагрешења првог човека.

Према томе, може се рећи да је основно Павлово антрополошко полазиште то „да сва људска бића баштине своју нарав од првог човека Адама (πρώτος ἄνθρωπος Ἀδάμ), који је од земље створен (ἐκ γῆς χοϊκός) и да својим доласком у свет, као последица пада првог човека, сваки човек долази у стање греха и смртности“.²⁰ Супротност између Адама и Христа ослања се на два израза: ἐκ γῆς и ἐξ οὐρανοῦ; први изражава материјалног човека, смртног и пропадљивог који живи у свету — дакле, палог човека, а други означава божанско порекло оваплоћеног Христа.²¹ Сагласно са 1. Кор. 15, 45–49, први Адам — земљанко — родоначелник је, који има душевно тело, које је субјекат смрти и пропадљивости.²² Оба Адама су дошли као безгрешни и као родитељи људских родова, сваки свога²³: први земљаног рода, а други духовног и небеског.²⁴ Апостол Павле започиње Адамом начелником телесног и палог човечанства и завршава последњим Адамом — Христом, круном и испуњењем Божијег домостроја, главом и родоначелником новог есхатолошког човечанства.²⁵

Човек је као икона Божија, створен као Адам и Ева, да би у слободној заједници једно са другим, живели вечно у јединству са Богом. Зато, грех првих људи, по учењу православних Отаца, није ништа друго, до погрешна употреба слободе која истовремено има за последице: раскидање заједнице човека на првом месту са Богом, са другим човеком, са природом, што у крајњој инстанци значи смрт људи и смрт читаве природе (Рим. 8.). Павле нас подсећа да Бог није створио првог човека као савршенога (довршеног), већ са потенцијалом да може у

²⁰ Perić i Radić, „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, 1020.

²¹ Γαλάνης, Ἀνθρωπος και κτίση στη βιβλική παράδοση, 117.

²² Μούρτζιος, „Ο Αδάμ στην Καινή Διαθήκη“, 234.

²³ Charles Francis Digby Moule, *The Phenomenon of the New Testament: An Inquiry into the Implications of Certain Features of the New Testament (Studies in Biblical Theology)* (London: S. C.M. Press, 1967), 29.

²⁴ Ζάρρας Θ. Κωνσταντίνου, „Ἀνθρωπος χοϊκός και Ἀνθρωπος οὐράνιος: Μία Ιουδαϊκή ανάγνωση του Α΄ Κορ 15, 45–49“, у *Ἀπόστολος Παῦλος καί Κορίνθος*, Πρακτικά τοῦ διεθνoῦς συνεδρίου, том Α΄ (Ἀθήνα, 2009), 598; James D. G. Dunn, „I Corinthians 15,45 — Last Adam, Life-Giving Spirit“, in *Christ and Spirit in the New Testament: In Honour of Charles Francis Digby Moule*. ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 136; видети: 1. Кор. 15, 22.

²⁵ Μούρτζιος, „Ο Αδάμ στην Καινή Διαθήκη“, 234.

заједници са Богом да постане савршен, односно дао му је слободу да може сам да одлучи којим ће путем кренути, оним који га води ка Богу и самим тим савршенству, или пак оним који га одводи од Бога, што значи ка смрти и греху.²⁶ Тако се људска слобода јавља као начин постојања човека: са Богом или без Њега.²⁷ Свети Василије управо следећим речима појашњава речено: „Колико се човек удаљио од живота, толико се приближио смрти. Јер Бог је живот, а лишавање пак живота представља смрт“.²⁸ Ако је Адамовим прекршајем завладала сила греха, тиме је отворена димензија која надилази „историјску“ ситуацију и назначени су услови неоткупљене људске егзистенције. И поред те претње апостол сматра важећим то да људима није била одузета слобода да греше, па се они као потомци свога праоца у сваком поједином случају налазе у сплету кривице и греха, који их увек изнова гони у суноврат. Отуда је за Павла *сшари човек* онај који живи под влашћу страстих, варљивих жеља (Еф. 4, 22) које се пројављују као конкретна грешна дела, који се показује као по свему потпуни роб тела и силе греха и пропадљивости. Апостол таквога назива и *шелесним* (σαρκικός) или *душевним* (ψυχικός), то јест природним човеком — човеком који чини дела која га воде у смрт, човеком који није рђав по природи, али живи под дејством греха, по правилима ранијег начина живота (Еф. 2, 22)²⁹. Уопштено и начелно говорећи *сшари човек* је, заправо, човек који је заробљен у безизлаз греха и смрти све до спасоносног дела Христовог. У посебном, ужем смислу, ова формулација, по заједничком мишљењу Павлових тумача, се односи на човека пре тајне крштења.

2.2. Последњи Адам (Христос) — Нови човек (καὶνὸς ἄνθρωπος)

Пажљиво читање Павлових посланица нас води појму *нови човек*, који је светоотачко хришћанско предање препознало као темељни и централни моментат целокупне антропологије Новог Завета, који Павле посебно износи са класичном оригиналношћу и изузетно јасно.³⁰ С правом бисмо могли тврдити да Павлово, као уосталом и хришћанско учење о човеку уопште, није ништа друго до богословље *новог човека*

²⁶ Perić i Radić, „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, 1021.

²⁷ Perić i Radić, „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, 1021.

²⁸ Βασίλειος Μεγάλος, Ὁμιλία ὅτι οὐκ ἐστὶν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς 7. PG 31, 345AB.

²⁹ Јоанис Каравидопулос, *Посланице из сужањства Светиої Аїосиѡла Павла*, прев. Лада Јагушт Акад (Београд — Шибеник: Истина, 2010), 182.

³⁰ Ἰωαννίδης, Ἀνθρώπος καὶ κόσμος κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο, 55.

који се као плод икономије Божије јавља насупрот *стшаром човеку*. Новина новозаветне поруке се састоји баш у томе што се Исус Христос приказује као Нови Адам.³¹ У Посланици Римљанима, апостол Павле говори о Адаму као о слици „Онога који ће доћи“ (Рим. 5, 14). У оквиру богословског концепта Адам = Христос, који развија у тој посланици, он приказује Адама као зачетника палог човечанства како би Христос, као антитеза, био препознат као зачетник новог човечанства, новог живота и милости. Исус Христос се својим оваплоћењем открива и потврђује као нови, тојест последњи Адам (1. Кор. 15, 45) — „прворођени међу многим браћом“ (Рим. 8, 29), „прворођени из мртвих“ (Кол. 1, 18), „прворођени прије сваке твари“ (Кол. 1, 15).³²

Иако је Адам створен пре Христовог оваплоћења, Бог је већ при његовом стварању имао у виду Христа, као Оваплоћеног Сина Божијег, Очовеченог, па је по Њему као оригиналу, као прототипу, по Његовом „моделу“, стварао првог човека (Кол 1, 16–17; 3, 10). То значи да је човек иако створен, самим тим ограничен, пролазан и смртан, потенцијално назначен да надиђе лимите своје природе, да постане у Новом Адаму бескрајан и бесконачан, бесмртан и обожен по образу Божијем, остварујући на тај начин своје подобие. Истовремено, Адам је пралик новог небеског Адама — Христа (Рим. 5, 14), с којим започиње *нова швар*, *нови рај*. Линија која дели *новог човека* од *стшарог*, суштинска квалитативна разлика између њих, доводи Павла до тога да он описујући нови поредак твари, успостављен Оваплоћеним Логосом, говори буквално о новом почетку, о настанку нове творевине: „Старо прође, гле, све ново дође“ (2. Кор. 5, 17). До Христовог доласка у свет, све је старо и творевина и човек.³³ Прворођени *нове швари*, но-

³¹ Leon-Dufour, „Adam“, 13.

³² Γαλάνης, *Ἀνθρώπος και κτίση στη βιβλική παράδοση*, 206.

³³ Код светих Отаца се провлачи једна задивљујућа и значајна паралела, која открива премудру промисао Божију о *новом стшарању* у Христу. Контекст отеловљења Сина Божијег свети Оци пореде са стварањем света и првог човека Адама, разумевајући га као *ново* или *друго* стварање. Кључни елементи ове аналогije су веома важни за разумевање тајне икономије спасења у њеној целини, јер заправо друга аналогija осмишљава прву. Иринеј Лионски, који припада другој генерацији апостолских ученика, међу првим Оцима развија овај светописамски теолошки концепт првог и другог стварања и два Адама: као што је први Адам, створен руком Божијом (читај — Логосом Божијим), од нетакнуте и девичанске земље (јер је Адам још није почео обрађивати), тако је идентичним концептом Логос Божији начинио себи тело (и душу) од чисте Дјеве Марије, рекапитулирајући у себи све људске генерације до првог Адама, тј. своје сопствено интегрално дело које је сам створио. Зато Иринеј Лионски баш у овом смислу сагледава Лукино изложење Христове генеалогije (Лк. 3, 23–38), која кроз 72 колена иде ретроспективно, од Христа до Адама, кога Лука такође назива сином Божијим, а Павле, у својој Посланици Римљанима- сликом Онога који ће доћи, тј. новог

ви човек је сам Христос, Оваплоћени Логос Божији.³⁴ Према томе Он је као почетак нове егзистенције, и прототип и мера *новог човека*, што Апостола, с правом подстиче да с посебним нагласком позове све да: „достигнемо сви у јединство вјере и познања Сина Божијег, у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13). Другим речима, да би се вратио на пут свога назначења, човек мора ступити у најприснију, нераскидиву, органску везу са Христом, или павловски, неопходно је да сваки хришћанин свуче *старог човека* и обуче се у *новог човека, новог Адама* (Рим. 5, 14; Кол. 1, 15; 3, 9). Не постоји други пут и другачији начин, само у Христу (ἐν Χριστῷ) човек постаје *нова твар* — καὶνὴ κτίσις (2. Кор. 5, 17) и *нови човек* — καὶνὸς ἄνθρωπος (Еф. 4, 24; Кол. 3, 10). На ову истину упућују речи: „И обукосте се у новог, који се обнавља за познање, према лику Онога који га је саздао“ (Кол. 3, 10). Као првина новог света, *небески човек* обнавља Адамово дело и једном за свагда спасава људе од окова греха, пропадљивости и смрти.³⁵ Божијим захватом у историји кроз Христа, неповратно се догодила радикална промена у људској природи. Истина, она и даље остаје тварна, али је заувек преображена и уздигнута на меру висине слободе пред Богом (Еф. 3, 12).

Описујући човека као нову твар у Христу, Апостол не говори метафорично. Напротив, он је у своме изразу крајње буквалан, човек

Адама-Христа (Рим. 5, 14). Тиме Лука, како то лепо тумачи велики отац Цркве, Иринеј Лионски, показује да нису праоци дали Христу живот, као телесни преци, већ да је Христос, као Првенац у свему, дао свима препорођење кроз своје Јеванђеље живота. Видети: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies III*, t. II, trad. et ed. d' A. Rousseau, L. Doutreleau (Paris: SC 211, 1974), 427–443. Наше ново стварање (ренесанса), које је отпочео Логос Божији, остварује се, по Оцима, у светотајинском животу у Цркви, почевши од тајне Крштења, тј. распињања, умирања и васкрсења са Христом, као *нова твар*.

³⁴ Такође, на један систематичнији начин, Дамаскин касније истиче у свом *Изложењу вере* садејство Духа Божијег при оваплоћењу Христовом, у чему је уочљива паралела са Његовим *дизањем над водом* при првом стварању света. Сада, пак, приликом зачећа од Дјеве (објављеног на Благовести) Дух је освећује, дарује јој очишћење од староадамовског греха и напослетку „силу рађања“ (као што је дао земљи у почетку) „пружајући јој силу прихватања Логоса“, да би Логос Божији, који силази да се оваплоти, узео од њене очишћене крви и заправо сам себи створио плот, попут стварања првог Адама од земље. Логос, дакле, није од било каквог семена, претходно створеног тела или рашчлањених удова, обезбедио себи тело, већ управо личним „стваралачким“ актом, изједна, униптазирао је људску природу — „тело оживљено словесном и умном душом, првину наше грађе“, у своју личност Божанског Логоса. Тим „снисхођењем неизрецивим и непојмивим“ Логос Божији је обновио нашу природу (и сву твар кроз њу), остваривши „оно што је од свега новог најновије, једино ново под сунцем“. Видети: Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере* III 45–46, прев. С. Јакшић (Београд — Никшић: Јасен, 2006), 235–238.

³⁵ Μοῦρτζιος, „Ὁ Αδάμ στήν Καὶνὴ Διαθήκη“, 237.

ће у Христу реално бити, и већ уистину јесте, *нова твар*. Сама терминологија нас упућује на такав закључак, јер стварност *нове твари* је, ни мање ни више, него ново, *друго* стварање човека, обновљење истинске људске стварности, враћање у ток који води првобитном назначењу — свепрожимајућој заједници Бога и човека, неупоредиво парадоксалнијој и узвишенијој од почетне, заједници коју је Бог одувек желео за човека.³⁶ Као што то примећује професор Јован Галанис, *нови човек* у Христу није ново створење — *καὶνόν κτίσμα*, ново биће створено из небића, ни из чега, него нова, обновљена твар — *καὶνή κτίσις*, твар која је пала, а сада у Христу добија нови почетак и пуноћу, сада је антиномично поново створена. Једном речју, до те мере је из корена пресаздана и обновљена да је буквално, а не метафорично постала нова твар.³⁷

Сасвим је очигледно да је Павлова антропологија христоцентрична. Све што *нови човек* јесте и има, има у Христу и Христом као силом која му обликује мисао, савест и деловање³⁸. Отуда, не без разлога, Апостол Павле више пута понавља да се живот *новог човека* поистовећује са животом у Христу. Не само у смислу да он живи у Христу, него се Христос наставује у њему: „Не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал. 2, 19). Христос до те мере прожима биће *новог човека* да му преображени живот буквално постаје сам Христос. Све је Христом одређено и усмерено: његов етос је етос Христов, његово понашање је дејство Христово. При том, ни у ком случају не бисмо смели да претпоставимо да се у овој тајни погружења у Христа човек не пита ништа. Напротив, подразумева се слободно поистовећење човекове воље са вољом Божијом. Сам Павле из тог разлога говори: „Да вам по богатству славе своје даде силу, да ојачате Духом његовим у унутарњем човјеку, да се Христос вјером усели у срца ваша“ (Еф. 3, 16–17).³⁹ Позив и назначење за нови живот у Христу је у божанској вољи постојао и пре почетка света: „Благословен Бог и Отац Господа нашега Исуса Христа, који нас је благословио у Христу сваким благословом духовним на небесима, као што нас и изабра у њему прије постања свијета (...) предодредивши нас себи за усиновљење кроз Исуса Христа“ (Еф. 1, 3–5)⁴⁰.

Почетак таквог живота *новог човека* у равни конкретног појединца, конкретне личности у одређеном времену и простору има све-

³⁶ Stroggs, *The Last Adam*, 63–64.

³⁷ Ἰωάννης Α. Γαλάνης, *Βιβλικές ἐρμηνευτικές καὶ θεολογικές μελέτες*, Βιβλική βιβλιοθήκη (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας Παναγιώτης, 2001), 589.

³⁸ Κωνσταντίνος Σκουτέρης, *Ιστορία δογμάτων*, т. 1 (Αθήνα, 1998), 142.

³⁹ Σκουτέρης, *Ιστορία δογμάτων*, 143.

⁴⁰ Уп. Тим. 1, 9; Еф. 1, 11; 1. Кор. 2, 7–9; Рим. 8, 29.

тотајински карактер, тојест повезан је са Светом тајном Крштења. Управо у Крштењу се напушта и умире стари човек, укида се тело греха како би започео нови ход у новини живота — живота у Христу Исусу (Рим. 6, 3–11). У тајни Крштења: „стари наш човек се разапсе са Њим“ и сапогребе у води Крштења „да би, као што Христос устаде из мртвих славом Очевог, тако и ми ходили у новом животу“ (Рим. 6, 3–6). Свлачи се стари човек са делима његовим и облачи нови „који се обнавља за познање, према лику Онога који га је саздао“ (Еф. 3, 9). Према томе, Света тајна Крштења представља почетак живота новог човека у Христу. Облачење у Христа се остварује егзистенцијалним партиципирањем у догађају смрти и васкрсења Његовог. Зато Апостол, без много речи, објашњава ту истину једноставно и сликовито: „Јер који се год у Христа крстисте, у Христа се обуко-сте“ (Гал. 3, 27). Утемељен у контексту Свете тајне Крштења, у перспективи божанске икономије спасења, *нови човек* превазилази своје границе и узлазећи на божански ниво, благодаћу постаје учесник живота Божијег.

Када дијалектику *стари—нови човек* пренесемо са начелног, општег светотајинског нивоа на лични, духовни ниво појединачног верника, констатоваћемо да се стварност новог живота, за који се човек рађа излазећи из воде Крштења не одвија, сама по себи, магијски. Човек је позван да својом вољом, слободно напусти „ранији начин живота старог човека“ (Еф. 4, 22). Отуда је нови начин постојања израз и плод благодати Божије, али у истој мери и слободе и неопходног непрестаног духовног подвига и труда сваке појединачне личности. Стари начин живота и све телесно што је везано за њега мора да се одбаци, да умре: „Умртвите, дакле удове своје који су на земљи: блуд, нечистоту, страст, злу похоту и лакомство, што је идолопоклонство“ (Кол. 3, 5). Личним напором, духовним подвигом, врлинским животом, уместо старог зида се нови човек (Еф. 3, 9–10). *Нови човек*, је онај који живи праведно и благочестиво, у њему грех више нема никакву моћ, он воли истину и мир, он живи у духу закона јеванђеља. Он је у Христу из корена измењен.⁴¹ Павле живот новог човека у Христу описује као „благослов“ (Еф. 1,3), „правда Божија“ (2. Кор. 5, 21), „помирење“ (2. Кор. 5, 19),⁴² „искупљење“ (Рим. 3, 24),⁴³ „спасење“

⁴¹ Каравидопулос, *Посланице из сужањства Светиој Апостола Павла*, 182.

⁴² Уп. Рим. 5, 11; Кол. 1, 20.

⁴³ Уп. 1. Кор. 1, 30; Еф. 1, 7; 4, 30; Кол. 1, 14.

(2. Тим. 2, 10),⁴⁴ „освећење“ (Рим. 6, 22),⁴⁵ „живот“ (Рим. 6, 4),⁴⁶ „мир“ (Еф. 2, 14–17).⁴⁷

Христос је глава Цркве, отуда Павле своје учење о човеку посматра кроз призму еклисиологије. Наиме, у контексту црквеног живота *нови човек* је лишен сваке врсте индивидуалног антропоцентризма. Он се васпитава и образује не као појединачна индивидуа, већ у егзистенцијалном и духовном окриљу Цркве, која се сматра заједницом у Христу и Телом Христовим,⁴⁸ у којем: „Нема Јелина ни Јудејца, обрезања ни необрезања, варварина ни Скита, роба ни слободњака, него је све и у свему Христос“ (Кол. 3, 11). Преображавајући се „из славе у славу“ (2. Кор. 3, 18), *нови човек*, који у Христовој личности поново задобија древну лепоту, приступа новој заједници, Цркви, где престају да важе физичке разлике, које сама твар намеће или које човек ствара.⁴⁹ Тако се Павлова слика *σῴαρι-нови човек* употпуњује довођењем у везу са тајном Цркве изван које *нови човек* нема могућности да достигне: „у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13).

Рекапитулирајући речено у овом поглављу, са сигурношћу можемо рећи да Павлов теолошки триптих о *новом човеку* — светотајинска димензија, лични духовни живот и заједница Цркве — представља основу и контуре хришћанске антропологије уопште.

3. Дијалектика Првог и Последњег, старог и новог

Код апостола Павла све је у спрези и у дијалектичком односу. Он је на један врло сликовит начин, служећи се типологијом, представио и богословски осмислио историју људског рода, дајући конкретан богословски смисао и правац садашњем животу хришћана. Карактеристика поређења Адама и Христа у Павловој теологији је таква, да Христа ставља у центар без којег није могуће разумети Адама.⁵⁰ Земљани Адам претходи историјски, док небески добија есхатолошки садржај.⁵¹ За разлику од првог човека који је постао душа жива, последњи Адам,

⁴⁴ Уп. Рим. 1, 16; 10, 9–10; Еф. 1, 13; Фил. 1, 19; 1. Сол. 5, 9; 2. Сол. 2, 13–14; 2. Тим. 3, 15.

⁴⁵ Уп. 1. Кор. 1, 30; 1. Сол. 4, 7; 2. Сол. 2, 13.

⁴⁶ Уп. Рим. 6, 22–23, 8, 2; 6, 10; 2. Кор. 4, 10–12; Кол. 3, 3.

⁴⁷ Уп. Еф. 4, 3; Рим. 14, 17–18; Фил. 4, 7.

⁴⁸ Ἰωαννίδης, *Ἀνθρώπος καὶ κόσμος κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο*, 58.

⁴⁹ Γαλάνης, *Ἀνθρώπος καὶ κτίση στη βιβλική παράδοση*, 96.

⁵⁰ Γαλάνης, *Ἀνθρώπος καὶ κτίση στη βιβλική παράδοση*, 93.

⁵¹ Κωνσταντίνου, „Ἀνθρώπος χοϊκός καὶ Ἀνθρώπος ουράνιος: Μία Ιουδαϊκή ἀνάγνωση του Α' Κορ 15, 45–49“, 597.

утеловљени Логос Божији, поста дух који оживљује (1. Кор. 15, 45). Оба Адама су дошли као безгрешни и као родитељи људских родова, први земљаног рода, а други духовног и небеског.⁵² Сваки је, међутим, на природу човекову оставио свој траг: први Адам грешност, трулежност и смртност, а други безгрешност, нетрулежност и бесмртност.⁵³

Свети Павле кроз дијалектику првог Адама и последњег Адама, указује на то да је у Старом Завету Тајна Христа као последњег Адама — кроз којег и ради којег је све саздано — наговештена већ у самом чину стварања човека по слици и прилици Божијој.⁵⁴ Стога је само у Христу било могуће да се обнови целовита икона Божија у човеку и све оно што је грехом извитоперио и изгубио први човек Адам. Само у Христу као Новом Адаму пали, односно *сћари човек* поново задобија лепоту и славу Божију и то у пуноћи, неизмерно већу и бољу него што је имао првобитно. Поред посланице Римљанима и у првој Коринћанима налазимо исту сотириолошку схему, дијалектичку антитезу Први — Последњи Адам, или Адам — Христос, која недвосмислено открива и објашњава Павлов карактеристичан антрополошки став: „Јер као што кроз непослушност једнога човека посташе многи грешници, тако ће и кроз послушност једнога, постати многи праведни“ (Рим. 5, 19), или још експлицитније и детаљније: „Први човјек Адам постаде душа жива, а посљедњи Адам дух који оживљује. Али није прво духовно, него душевно, потом духовно. Први човјек је од земље, земљан; други човјек је Господ с неба. Какав је земљани, такви су и земљани; и какав је небески, такви су и небески“ (1. Кор. 15, 45–48).⁵⁵

Према томе, Павлова дијалектичка представа *сћарої и нової човека*, односно првог и последњег Адама, језгровито, готово апофтегматски указује на насущну потребу да се надиђе беспомоћно стање палог човека, у којем се он „нужно“ налази, и да се кроз крштење препороди, те у Христу, постане *нова твар*, постане *нови*, охристовљени *човек*.⁵⁶

⁵² Κωνσταντίνου, „Ἀνθρώπος χοϊκός καὶ Ἀνθρώπος οὐράνιος: Μία Ιουδαϊκὴ ἀνάγνωση τοῦ Α' Κορ 15, 45–49“, 598.

⁵³ Први Адам је постао принцип смрти, док је други Адам- Христос, принцип живота. Видети: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies III*, 443.

⁵⁴ Perić i Radić, „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, 1024.

⁵⁵ Управо то и истиче и христолошка химна у Фил. 2, 6–11, у којој је Христос представљен као пример смирења и послушања Богу Оцу (јер није сматрао „отимањем то што је раван Оцу“), што је нека врста антитезе Адамовом несмирењу и непослушности, који је желео постати раван Богу иако то није по својој суштини био.

⁵⁶ Perić i Radić, „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, 1020.

Библиографија:

- Άγουρίδης, Σάββας. *Άποστόλου Παύλου Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*. Θεσσαλονίκη: Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης, 1982.
- Γαλάνης, Α. Ἰωάννης. *Άνθρωπος και κτίση στη βιβλική παράδοση*, Βιβλική βιβλιοθήκη 44. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2009.
- Γαλάνης, Α. Ἰωάννης. *Βιβλικές ἐρμηνευτικές καί θεολογικές μελέτες*, Βιβλική βιβλιοθήκη. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Παναγιώτης, 2001.
- Ἰωαννίδης, Θῶμας. *Άνθρωπος καί κόσμος κατὰ τόν Ἀπόστολο Παῦλο*, Βιβλική βιβλιοθήκη 41. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2008.
- Јован Дамаскин. *Тачно изложење ђравославне вере* III 45–46. Превод С. Јакшић. Београд — Никшић: Јасен, 2006.
- Καραβιδόπουλος, Јоанис. *Πосланице из сужањсѡва Свеѡѡι Ἀϊοсѡѡла Павла*. Превод Лада Јагушт Акад. Београд — Шибеник: Истина, 2010.
- Кубат, Родољуб. *Основи сѡпаросавезне аѡѡроѡолоѡије*. Београд — Нови Сад: Православни догословски факултет — Беседа, 2008.
- Κωνσταντίνου, Ζάρρας Θ. „Άνθρωπος χοϊκός και Ἀνθρωπος ουράνιος: Μια Ιουδαϊκή ανάγνωση του Α΄ Κορ 15, 45–49“. In *Άπόστολος Παῦλος καί Κόρινθος*, Πρακτικά τοῦ διεθνοῦς συνεδρίου, том. Α΄, 598. Ἀθήνα, 2009.
- Μεγάλος Βασίλειος. *Όμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς* 7. PG 31, 345AB.
- Μούρτζιος, Ιωάννης Χ. „Ο Αδάμ στην Καινή Διαθήκη“ In *Ερμηνεία και θεολογία βιβλικῶν κειμένων*, Βιβλική βιβλιοθήκη 50, 215. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2011.
- Οικονόμου, Χρήστος. „Η συμβολή της παύλειας ανθρωπολογίας στον πολιτισμό“. *ΚΟΣΜΟΣ: Επιστημονικό Περιοδικό του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας* 4 (2016–2017): 15–32.
- Σκουτέρης, Κωνσταντίνος. *Ιστορία δογμάτων*, τ. 1, Ἀθήνα, 1998.
- Brown, E. Raymond, i dr. *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.
- Conzelman, Hans. *1 Corinthians (Hermeneia)*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Dunn, D. G. James. „1 Corithians 15,45 — Last Adam, Life-Giving Spirit“. In *Christ and Spirit in the New Testament: In Honour of Charles Francis Digby Moule*, edited by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, 127–141. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Dunn, D. G. James. *Theology of Paul the Apostle*. Michigan: Eerdmans, 2006.
- Hultgren, Stephen. „The Origin of Paul’s Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45–49“. *Journal for the Study of the New Testament* 25, no. 3 (2003): 343–370.
- Irénée de Lyon. *Contre les hérésies III*, t. II. Traduit et édité d’A. Rousseau, L. Doutreleau. Paris: SC 211, 1974.

- Leon-Dufour, Xavier. „Adam“. У *Rječnik biblijske teologije*, 11. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.
- Moule, Charles Francis Digby. *The Phenomenon of the New Testament: An Inquiry into the Implications of Certain Features of the New Testament (Studies in Biblical Theology)*. London: S. C. M. Press, 1967.
- Moyer, V. Hubbard. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Perić, Porfirije i Dragan Radić. „Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla“, *Bogoslovska smotra* 85, no. 4 (2015): 1007–1025.
- Stroggs Robin, Basil Blackwell. *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*. Oxford, 1966.

Примљено: 23. 3. 2020.

Одобрено: 1. 4. 2020.

SAINT PAUL'S THEOLOGY OF NEW CREATION

Porfirije Perić

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: The paper outlines the basis of saint Paul's theology of the new creation (καινή κτίσις) as well as the basic anthropological concepts in his epistles. The first part outlines the basis of Paul's theological anthropology and discusses the main aspects of the concepts new creation and first and last Adam, while the second part present the main aspects of the dialectic between the first, old Adam and the last, new Adam — Christ. The paper finally presents the importance of the key concepts of the new creation (καινή κτίσις) and the new man (καινὸς ἄνθρωπος) in Paul's anthropology with the aim of getting through the deciphering of these anthropological terms and their meaning to the very foundations of Christian anthropology in general.

Key words: Apostle Paul, new creation (καινή κτίσις), new man (καινὸς ἄνθρωπος), first and last Adam, anthropology.

GOOD WORKS AND THEIR PLACE IN THE PROCESS OF PERSONAL SALVATION ACCORDING TO THE THEOLOGICAL VIEWS OF ST PETER MOGILA, THE METROPOLITAN OF KYIV (1596–1646)

Mitrophan Bozhko*
Kyiv Theological Academy,
Kyiv, Ukraine

***Summary:** In this article, the author examines the writings of St Peter Mogila on the subject of good works and their place in the process of personal salvation. Keeping in mind the strong polemical context of the 17th century religious situation, the author focuses on the issues of the ratio of faith and good works, the definition of virtues and the notion of merit. Answers to these questions might show us the theological position of the metropolitan in relation to non-Orthodox influence.*

***Key words:** Peter Mogila, personal salvation, good works, virtues, merits.*

Introduction

In the history of Christianity, the question of the correlation of faith and good works in relation to personal salvation was very controversial, especially during the Reformation. Catholic theologians had traditionally taught that good works are merits with which one can earn eternal life. In turn, the Protestants insisted that eternal life is given solely by the merits of Christ, by faith in Him, for nothing. Besides faith, a person cannot do anything for his or her salvation. Even a justified person sins in every good work, since it comes from human nature corrupted by sin.¹

* alexiusavgyst@gmail.com.

¹ "Explanations of the Ninety-Five Thesis," in *Luther's works*. Vol. 31: Career of the Reformer: I, ed. Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957), 77–252.

In response to this teaching, the Catholic side not only condemned the errors of the reformers at the Council of Trent but also made adjustments to its own doctrine. Now salvation was presented, on the one hand, as a gift of grace, on the other, as a reward for good works and merits. Through acts performed in a state of grace, one could increase Justification received. It was argued that the status of merit is given to good works, according to God's will: it is He who wants His gifts poured out on people to be considered their merits (Sess. VI, cap. 16, can. 26, 32).² Thus, Catholic theology did not abandon the idea of merit, although there were some adjustments made to it.

From this perspective, it is interesting to look at the writings of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv, the 17th century Orthodox hierarch, the first one, whose confession of faith was approved by all the Eastern Orthodox patriarchs. In difficult socio-political conditions for the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth, he tried to protect his flock from heterodox influence. At the same time, setting out the Orthodox doctrine, he used the works of his opponents on both sides. Mogila's theological heritage is valued differently, and sometimes his fidelity to the Orthodox tradition is questioned or even denied, given his personal contacts and the use of Western sources and methods.³ So, based on the foregoing, within the framework of this

² *Concilium Tridentinum: Canones et Decreta (1545–1563)* (Romae, MMVII), 22–23, 25; *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, ed. and trans. James Waterworth (London: Dolman, 1848), 43–45, 48, 49.

³ On this topic see: Martin Jugie, "La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. À propos d'une publication récente," *Échos d'Orient* 28, no. 156 (1929): 414–430; Antoine Wenger, "Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila," in *Melanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Strasbourg: Palais Universitaire, 1956), 477–499; Arkadiy Zhukovs'kyy, *Petro Mohyla y pytannya yednosty tserkov* (Paryzh: Ukrayins'kyy vil'nyy universytet, 1969) [Arcady Zhukovsky, *Peter Mohyla and the Issues of Church Unity* (Paris: Ukrainian Free University, 1969)]; Ihor Ševčenko, "The Many Worlds of Peter Mohyla," *Harvard Ukrainian Studies* 8, no. 1–2 (June 1984): 9–44; Paul Meyendorff, "The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look," *St Vladimir's Theological Quarterly* 29, no. 2 (1985): 101–114; Andriy Patrykevich, "The Orthodoxy of Peter Mohyla," *Faith and Culture* 7, no. 7 (1985–1989): 75–82; Aleksandr Rogov, "Petr Mogila kak antiuniatskiy polemist," v *Slavyane i ikh sosedi*, T. 3: Katolitsizm i pravoslaviye v sredniye veka (Moskva: Institut slavyanovedeniya i balkanistiki AN SSSR, 1991), 109–118 [Alexander Rogov, "Peter Mogila as an Anti-Uniate Polemistic," in *Slavs and Their Neighbours*, Vol. 3: Catholicism and Orthodoxy in the Middle Ages (Moscow: Institute of Slavic and Balkan Studies of the Academy of Sciences of the USSR, 1991), 109–118]; Francis Thomson, "Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy," *Slavica Gandensia* 20 (1993): 67–199; D. G. Levina, "Mitropolit Petr Mogila (1596–1647) v otechestvennoy istoriografii: vzai-

article, I am going to consider several aspects related to the concept of good works in the writings of Metropolitan Peter. These are the ratio of faith and good works in the process of personal salvation, the definition of good works and virtues as well as the presence of the notion of merit in the works of the theologian.

When working with the primary sources, it is important to note that the *Orthodox Confession* of the metropolitan does not fully reflect his original views, since a number of corrections were made to it at the Synod of Jassy 1642. In addition, the final text was written in Latin, but for approval by the Eastern patriarchs it was translated into Greek, which entailed several changes. Therefore, in this article I will use the Latin text of the *Orthodox Confession*, first published in 1927 by A. Malvy and

mootnosheniya s pol'skimi vlastyami i Sv. Prestolom," *Vestnik Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta* 1 (1997): 177–188 [D.G. Levina, "Metropolitan Peter Mogila (1596–1647) in Russian Historiography: Relations with the Polish Authorities and the Holy See," *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Institute* 1 (1997): 177–188]; Valentin Asmus, "K otsenke bogosloviya svyatitelya Petra Mogily, mitropolita Kiyevskogo," *Bogoslovskiy sbornik* 10 (2002): 224–241 [Valentine Asmus, "On the Assessment of the Theology of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kiev," *Theological Collection* 10 (2002): 224–241]; Margarita Korzo, "'Pravoslavnoye ispovedaniye very' Petra Mogily: k voprosu o zapadnom vliyaniy na kiyevskoye bogosloviye XVII v.," v *Sravnitel'naya istoriya: metody, zadachi, perspektivy*, pod red. M. Paramonovoy (Moskva: Institut vseobshchey istorii RAN, 2003), 33–56 [Margarita Korzo, "'Orthodox Confession of Faith' by Peter Mogila: On the Issue of Western Influence on the 17th Century Kiev Theology," in *Comparative History: Methods, Objectives, Perspectives*, ed. M. Paramonova (Moscow: Institute of World History, RAS, 2003), 33–56]; Sil'vestr Stoychev, "K voprosu o zapadnom vliyaniy v bogoslovskom nasledii svyatitelya Petra Mogily," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 17 (2012): 103–112 [Sylvester Stoychev, "On the Question of Western Influence in the Theological Heritage of St Peter Mogila," *Works of the Kyiv Theological Academy* 17 (2012): 103–112]; Darko Dzhogo, "Svyatitel' Petr Mogila v sovremennoy serbskoy bogoslovskoy mysli," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 75–86 [Darko Djogo, "St Peter Mogila in Modern Serbian Theological Thought," *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 75–86]; Sergey Bortnik, "Svyatitel' Petr Mogila i pravoslavnoye predaniye," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 87–94 [Sergey Bortnik, "St Peter Mogila and Orthodox Tradition," *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 87–94]; Aleksey Dobosh, "'Yedineniye Rusi s Rus'yu': bogoslovsko-istoricheskiy analiz 'universal'noy' unii svt. Petra Mogily," *Pravoslavnaya zhizn'* [Aleksey Dobosh, "'The Union of Rus' with Rus'": A Theological and Historical Analysis of the 'Universal' Union of St Peter Mogila," *Orthodox Life*], accessed March 15, 2020, Part 1, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskiy-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily>; Part 2, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskiy-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-0>; Part 3, <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskiy-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-1>.

M. Viller,⁴ and translated into English by R. Popivchak.⁵ However, texts that have not undergone such changes and therefore reflect the original position of the metropolitan are more preferable for this research. Such texts are the *Little Catechism*, published in 1645 before the final approval of the *Orthodox Confession*, the *Trebnik* 1646 compiled by the hierarch and some of his sermons. And the last thing to mention is that all biblical citations in this article are taken from the Douay-Rheims translation of the Vulgate, since the metropolitan used the Latin text of the Holy Scripture in his *Orthodox Confession*.

The Unity of Faith and Good Works as a Condition of Personal Salvation

In his introduction to the *Orthodox Confession*, St Peter Mogila says that in order to gain eternal life, right faith and good works are necessary. Thanks to them, a good Christian can have a certain hope of eternal salvation. To support this statement, the hierarch refers to Apostle James who says: “You see that by works a man is justified, and not by faith only” (James 2:24), “for even as the body without the spirit is dead, so also faith without works is dead” (James 2:26). Then he cites the words of Apostle Paul about the necessity of faith and good conscience, because without the latter one can fail in faith (see 1 Tim 1:19; 3:9).⁶ Obviously, by a good or clear conscience the metropolitan means living according to faith.

Focusing on good works as the fulfilment of faith, the theologian shows that faith is primary in relation to them, because “without faith it is impossible to please God, he that comes to God must believe that he is, and is a rewarder to them that seek him” (Hebrews 11:6). Thus, to be pleasing to God and please Him, one must first have faith in God, and then build his or her life according to faith. These two principles in the matter of personal salvation consist of three theological virtues: faith, hope and love.⁷

⁴ *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitain de Kiev (1633–1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle: Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Paris: G. Beauchesne, 1927).

⁵ “The Orthodox Confession of Faith by Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–47),” transl. Ronald P. Popivchak, *the Ukrainian Greek Catholic Church, Eastern Byzantine Rite*, accessed March 11, 2020, <http://web.archive.org/web/20060206044141/http://esop-tron.umd.edu/UGC/OCF.html>.

⁶ “Orthodox Confession,” I, Q.1.

⁷ “Orthodox Confession,” I, Q.2–3.

Summarising the foregoing, one notes that the metropolitan avoids unilateral expressions in favour of salvation by faith or works alone. According to him, faith is not only an acceptance of God's existence, but it acts also as a motive, an incentive to action, and good works are the fulfilment of faith. Without works, a person fails in faith, but it is faith that gives value to works. As one can see, faith is a theological virtue, so it must be right, i.e. true and Orthodox, that was important to emphasise in the introduction to the doctrinal book. It is worthy to note that in the introductory part, salvation is seen not only in the expectation of retribution from God but also in the endeavour to please Him and be pleasing to Him. There are seen dimensions of doing and being.

The unity of faith and good works as a condition of salvation is also mentioned in other places of the *Orthodox Confession*. In particular, speaking of faith in the Triune God, the theologian reminds of the saint martyrs suffered for it. Like them, one needs to believe with a whole heart without doubt, to keep faith firmly and to be ready to die for it, "because of this faith and the hope of our salvation, then we will receive eternal reward in heaven, presuming the presence of our good works."⁸ As one sees, in addition to faith, good works are necessary for salvation. At the same time, it should be noticed that keeping faith, openly confessing of it and being ready to die for it are already good works themselves.

Searching for other places, there are two more cases found. So, the sacraments are "a sure sign of our faith in God, being certain of our eternal salvation through faith and good works."⁹ In another place, speaking of excessive and reckless confidence in the grace of God, the metropolitan indicates that those are deceived who hope to inherit eternal life by faith alone without good works.¹⁰

Scholars rightly note that emphasising the need of faith and good works for salvation, the metropolitan opposes the Protestant doctrine of salvation by faith alone (*sola fide*).¹¹ A. Malvy and M. Viller point out to similar places in the *Summa doctrinae christianae* by Peter Canisius, which refers to the mistake of hoping for salvation by faith alone,¹² and to faith and works in the context of the sacraments.¹³ A number of scholars suppose that the statement of salvation by faith and works is a Catholic influence, but P. Ponomarev believes that it does not go

⁸ "Orthodox Confession," I, Q.9.

⁹ "Orthodox Confession," I, Q.101.

¹⁰ "Orthodox Confession," III, Q.39.

¹¹ *Confession orthodoxe*, 57, note 1.

¹² *Confession orthodoxe*, 109, note 1.

¹³ *Confession orthodoxe*, CIV.

further than the formula.¹⁴ At the same time, the Catholic publishers of the *Orthodox Confession* themselves notice that there are enough moments when the Orthodox can repeat the statement of the Latins without contradicting the teachings of their Church.¹⁵ In this regard, A. Malvy and M. Viller point to the fourth catechetical lecture of St Cyril of Jerusalem.¹⁶ The saint directly says in it: “True religion consists of these two elements: pious doctrines and virtuous actions,”¹⁷ and further develops this idea.

Turning to the introductory part of the *Little Catechism*, one finds the same thought as in the *Orthodox Confession*. However, some details are interesting in their expressions. So, two things are necessary for salvation: “First, to believe well in the Lord God, the One in the Holy Trinity, and in everything that the teaching of Christ has given. Second, to live godly according to faith.”¹⁸ In this phrase, as well as in the *Orthodox Confession*, “to believe well” means right and strong faith in God, but the dimension of faith as faithfulness to and following Christ’s teaching is added. Another nuance can be noted: after the faith, the theologian does not speak of good works, but of a godly life according to faith. This pair of “good faith — a godly life” also appears in the next two questions and answers of the *Catechism*.¹⁹ Of course, it does not contradict that salvation is accomplished by works, and the metropolitan quotes the same passages from the Holy Scripture as in the *Orthodox Confession*. Nevertheless, the emphasis is clear: salvation is not the result of good works, but more broadly — of a godly life from faith.

¹⁴ Pavel Ponomarev, “Knigi simvolicheskkiye vobshche i v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v chastnosti,” v *Pravoslavnaya bogoslovskaya entsiklopediya*. T. 12 (Sankt-Peterburg, 1911), Stb. 16. [Paul Ponomarev, “Symbolic Books in General and in the Russian Orthodox Church in Particular,” in *Orthodox Theological Encyclopaedia*. Vol. 12 (St Petersburg, 1911), Col. 16].

¹⁵ *Confession orthodoxe*, XCIII.

¹⁶ *Confession orthodoxe*, XCIII, note 2; 182, note 2.

¹⁷ “Lenten Lectures (*Catecheses*),” in *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*. Vol. 1, transl. Leo P. McCauley and Antony A. Stephenson (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), 119–120.

¹⁸ *Katekhyzy Petra Mohyly*, uporyadkuvannya A. Zhukovs’koho, pereklad V. Shevchuka (Kyiv: Vydavnytstvo “Voskresinnya,” 1996), 58. [*Catechism of Peter Mohyla*, arr. A. Zhukovsky, transl. V. Shevchuk (Kyiv: Publishing House “Resurrection,” 1996), 58]. Here and below there is the translation from Old Ukrainian of the author of this article.

¹⁹ “firstly, to believe well, and then to live godly from faith,” “on faith and good Christian life.” *Katekhyzy*, 58, 60. In other places, this pair is expressed in the following words: “in true faith and in godly life,” “at good faith and good works,” “no faith, no virtue,” “to believe well in the Lord God and to keep well His holy commandments.” *Katekhyzy*, 132, 134, 136.

Coming to the *Trebnik*, in “Order of How to Receive Adults from Jews, or from Pagans, or from Heretics,” one finds that salvation and inheritance of the Heavenly Kingdom is possible only by preserving the Orthodox faith unshakable and firm to the last breathe as well as avoiding evil deeds and doing good for all time. It is not enough for a Christian to have a right faith without good works, because it is dead, or good works without a right faith, because they are also dead and useless, for everything, that is not from faith, is sin. Further, the questions to the catechumens and the proposed answers speak of the need to grow in true faith and virtues and remain in them until death.²⁰ In the “Fifth Order of Catechisation,” the hierarch persuades the catechumens, while there is time before the Last Judgment, to succeed in faith and virtues, because apart from them no one and nothing can help there, but only they will save a person from eternal torment.²¹

Good Works and Virtues

So, the condition of salvation, along with faith, is good works. Good works (*opera bona*) or Christian virtues (*uirtus Christiana*) are the fruit that comes from faith as from a good tree. The metropolitan reinforces this definition with quotes from the Holy Scripture: “Wherefore by their fruits you shall know them” (Matt 7:20); “By this shall all men know that you are my disciples, if you have love one for another” (John 13:35); “And by this we know that we have known him, if we keep his commandments” (I John 2:3).²² From these three verses it follows that a virtue comes from faith, is its fruit and witnesses about the true knowledge of God.

To facilitate understanding of what a virtue is, the hierarch formulates one more definition: “Good works are the fulfilling of the

²⁰ “Chin kako priymati vozrast imushchikh ot zhidov, ili ot pogan, ili ot yeretik neveruyushchikh v Svyatuyu Troitsu,” v *Trebnik Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1 (Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004), 88–89 [82–84]. [“Order of How to Receive Adults from Jews, or from Pagans, or from Heretics, Who Do not Believe in the Holy Trinity,” in *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1 (Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004), 88–89 [82–84]].

²¹ “Oglasheniye pyatoye,” v *Trebnik Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1 (Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004), 91 [156]. [“Fifth Order of Catechisation,” in *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1 (Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004), 91 [156]].

²² “Orthodox Confession,” III, Q.3.

commandments of God, with divine help and the disposition of our mind that comes from our own will, with eagerness and love for God and neighbor, where there is no obstacle, which can be properly called an impediment".²³

From the second definition one can see that a good work is the fulfilling of God's commandments, which takes place not by force but by free will. The impellent cause of it is love for God and neighbour. It is also important to emphasise the cooperation between human reason and will, so in a good work there are making away contradictions between them and brought integrity to a person. And this happens with the help of God.

In the definition of good works one might find some similarities with the conditions the Catholic theology sets for merits (namely, *meritum de condigno*). Firstly, they must be morally good. The metropolitan, obviously, concludes this requirement in the fulfilling of God's commandments. Secondly, merits must be morally free, that is, proceed from one's own will with no compulsion. Thirdly, merits must be done with the help of actual grace (*gratia actualis*). In his definition, the metropolitan speaks of divine assistance; he does not differentiate any kinds of grace. Fourthly, merits must be inspired by a supernatural motive: faith or love. Here, the hierarch speaks of an action, coming out from love for God and neighbour, but does not give it the status of a supernatural motive. It is worthy to note that the definition omits the conditions of merits related to a person (being in the state of pilgrimage and the state of grace — *status viae* and *status gratiae*) and to God (the acceptance of a good work by Him).²⁴ One should also pay attention that in the Catholic theology a good work and merit are not identical: in order to be merit, a good work must satisfy all the listed requirements. But, do not having the notion of merits, St Peter applies the same conditions to good works as the Catholics do to merits, with some corrections. By this, in a way, he raises the level of requirements for good works.

It is noteworthy that in the *Orthodox Confession* virtues and good works are defined as synonyms. Although it is necessary to note the difference in the concepts themselves: a good work is a single good act or deed, and a virtue is a broader concept. This is the performing of good deeds, which has become a habit, has entered the very nature of a person, has become a part of one's life, one's moral quality. Thus, one can say that the pledge of salvation is not just good deeds, but a

²³ *Ibid.*

²⁴ Joseph Pohle, "Merit," in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10 (New York: Robert Appleton Company, 1911), 205–207.

virtuous, morally quality life, flowing from faith. This conclusion is perfectly consistent with the expression “godly / pious life,” used in the introductory part of the *Little Catechism* along with faith instead of the phrase “good works,”²⁵ as noted above.

The *Little Catechism* also states that “the fulfilling of the commandments is the fruit of the Christian Faith.”²⁶ This idea corresponds to that expressed in the *Orthodox Confession*, but there is one nuance. The commandments of God are “a test of Christian virtue and sin”: “whoever always exercises in God’s commandments, lives virtuously in this world, and whoever neglects God’s commandments, sins.”²⁷ Thus, the very life of a person, his or her value attitude, comes to the fore. This is manifested either in the exercise (learning and practicing) in God’s commandments, or in neglect of them. So, in the *Catechism*, the notion of virtue is not adapted to any specific definition, but simply called the fruit of faith, the quality of which is tested by the commandments of God.

Let us pay attention to the philological side of the term “virtue.” In Church Slavonic, it is *dobrodetel’*, literally “good-doing” (from *dobro* — “good” and *delat’* — “to do”). But this is not equal to a “good work” because it has the dimension of a practice, habit and moral quality. In the *Little Catechism* the term *dobrodetel’* corresponds to the word *tsnota* or *chesnota* in Ukrainian. Besides the meaning of “good-doing,” it has an additional connotation of “honour” and “dignity.” In the Latin text of the *Orthodox Confession*, the word *virtus* is used. In addition to a moral state, it also indicates valour, primarily military, heroic deeds (the word itself comes from the name of the goddess of military valour). The latter word might indicate the difficulty of performing virtue for a person in a fallen state, as well as a certain expectation of an appropriate reward. In Church Slavonic, it is clear that the concept of virtue directly depends on the concept of good. And this is expressed in the *Orthodox Confession* although not so obviously philologically: *Per bonum proprie intelligitur omnis uirtus* — “By ‘good’ is characteristically understood every virtue.”²⁸

According to St Peter’s teaching, good works for which the Lord promises the eternal beatitude are so interconnected that whoever has even one virtue in a proper sense, has all the others, and whoever has not acquired even one, is deprived of all the others. At the same time, not only the eternal beatitude in heaven awaits virtuous people, but

²⁵ *Katekhyzys*, 58, 60.

²⁶ *Katekhyzys*, 242.

²⁷ *Katekhyzys*, 244.

²⁸ “Orthodox Confession,” III, Q.2.

even in this world they can be blessed, enjoying temporal goods according to God's favour. To support the last thoughts, the theologian gives quotations from Matt. 19:29 and Mk. 10:29–30.²⁹

A. Malvy and M. Viller believe that the idea of the connection of all virtues with one another was inspired by the expression of Thomas Aquinas: *Qui caret una virtute, caret omnibus* — “Who is deprived of one virtue, is deprived of all.”³⁰ Actually, in the indicated text, Aquinas discusses the connection of sins with one another. The connection of virtues is spoken in another place of *Summa Theologiae*. Wherein, this statement is based on quotations from St Ambrose of Milan, St Gregory the Great and St Augustine of Hippo.³¹ It is interesting that inspired by the Catholic writer, the metropolitan remained in the patristic field.

Teaching about interconnection of virtues, St Peter Mogila gives some examples. So, the first virtues are the theological ones: faith, hope and love. Further, “from faith through hope in love” (*ex fide per spem in caritatem*) the other virtues grow: prayer, fasting and almsgiving.³² Continuing this chain, the metropolitan indicates four general virtues (*uirtutes generaliores*) that proceed from the previous ones: wisdom or prudence, justice, fortitude and temperance³³.

Some facets of virtue are revealed when the hierarch writes about sins against the Holy Spirit. In particular, he teaches that one sins, slandering the good works of a neighbour, saying that they are not from God (*non esse ex Deo*). Similarly, the Jews and Pharisees slandered when Christ was driving out unclean spirits and performing miracles. In the same way, one sins ascribing someone's piety (*pietas*) and other virtues, which are the fruits of the Holy Spirit (*quae sunt fructus Spiritus Sancti*),

²⁹ “Orthodox Confession,” II, Q.63.

Matt. 19:29: “And every one that has left house, or brothers, or sisters, or father, or mother, or wife, or children, or lands for my name's sake, shall receive a hundredfold, and shall possess life everlasting.”

Mk. 19:29–30: “There is no man who has left house or brothers, or sisters, or father, or mother, or children, or lands, for my sake and for the gospel, who shall not receive a hundred times as much, now in this time: houses and brothers, and sisters, and mothers, and children, and lands, with persecutions, and in the world to come life everlasting.”

³⁰ *Confession orthodoxe*, 185. See the citation: *Summa Theologica*, I–II, Q.73, Art. 1.

³¹ “Ambrose says on Luke 6:20: ‘The virtues are connected and linked together, so that whoever has one, is seen to have several’: and Augustine says (De Trin. vi, 4) that ‘the virtues that reside in the human mind are quite inseparable from one another’: and Gregory says (Moral. xxii, 1) that ‘one virtue without the other is either of no account whatever, or very imperfect.’” *Summa Theologica*, I–II, Q.65, Art. 1.

³² “Orthodox Confession,” III, Q.5.

³³ “Orthodox Confession,” III, Q.10.

to hypocrisy.³⁴ Here one can see that virtues are called descending from God and the fruits of the Holy Spirit.

Speaking of the fruits of the Holy Spirit, the saint lists the following: "charity [*charitatem* — love], joy, peace, patience, kindness, mercy, faith, gentleness and continence" (Gal 5:22–23). He also calls these fruits of the Holy Spirit the signs of the grace of God (*signa gratiae Dei*). According to the list of Apostle Paul, there are nine of them. But Metropolitan Peter says that the other virtues as well should be called the fruits of the Holy Spirit, because they come from Him, and it is with His help that a person exercises them. In the hierarch's opinion, this position does not contradict the apostle who says: "against such there is no law" (Gal 5:23). This phrase implies that besides the listed fruits, there are the other virtues similar to them.³⁵

A. Malvy and M. Viller point out that, listing the fruits of the Holy Spirit, the metropolitan used the Greek text instead of following the Vulgate, as usually. The fact is that instead of nine fruits the Vulgate gives twelve, and this number was followed by scholastic theologians in the West. The researchers believe that this discrepancy was convenient for the hierarch, since it gave reason to assert that there were more than nine fruits of the Holy Spirit.³⁶

So, according to the Vulgate (*Clementina*), the fruits of the Spirit are as follows: "charity, joy, peace, patience, benignity, goodness, longanimity, mildness, faith, modesty, continency, chastity" (*Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*³⁷).

In any case, in front of us there is an interesting example of how Metropolitan Peter moves away from scholastic rigour. Like the Latin scholastics, he could have settled on a single number. But, even referring to Apostle Paul and having in front of him both the Greek and Latin texts of the Epistle, he says that the fruits of the Holy Spirit cannot be precisely listed; there are more than a certain number of them. This is also a typical example of how the hierarch could freely use Latin sources if they did not correspond to his thoughts.

In a parallel place of the *Little Catechism*, it is explicitly stated: "All sorts of virtues and piety are the fruit of the Holy Spirit," according to what was said: "the fruit of the Spirit is in all goodness and righteousness and truth" (Eph 5:9).³⁸ It is noteworthy that here, before Gal 5:22–23, there is a quo-

³⁴ "Orthodox Confession," III, Q.41.

³⁵ "Orthodox Confession," I, Q.81.

³⁶ *Confession orthodoxe*, 47, note 1.

³⁷ *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. Editio electronica (Londini, MMV), 1441.

³⁸ *Katekhyzys*, 136.

tation from Eph 5:9, which is absent in the *Orthodox Confession*, but more clearly illustrates the thought of the metropolitan. It turns out that he does not refer to Gal 5:22–23 as an indication of the number of fruits of the Spirit, but only as an illustration of some of them. Thus, his position on the number of fruits of the Holy Spirit is not caused by the inconsistencies of the Greek and Latin texts, but has a deeper foundation in his theological views.

As we could notice earlier, St Peter considers virtues not only as the fruits of the Holy Spirit but also as the signs of the grace of God. A similar expression was used by Protestants, who considered good works merely as the fruits and signs of Justification received. Their assertion that good works are not also the cause of the increase of Justification was condemned at the Council of Trent (Sess. VI, can. 24).³⁹ As one can see, in the multi-confessional conditions of life in the Polish-Lithuanian Commonwealth, the metropolitan has perceived some concepts of his opponents, but has not stopped on them only. Of course, he does not have the notion of the “increase of Justification” and some similar to it, which are characteristic of Catholic theology. However, he definitely believed that good works were one of the most important conditions for the personal salvation, and not only a sign of it.

The Notion of Merit in the Writings of the Theologian

From the previous sections, it is clear that for the theologian faith and good works are interconnected and interdependent. Moreover, he speaks more often of a virtuous or pious life according to faith than just of good works. Nevertheless, touching the concept of good works, it is worthwhile to turn to the notion of merit in his writings, since it has a specific Catholic marking.

In the Latin text of the *Orthodox Confession*, merits are found several times but absent in the Greek version.⁴⁰ This notion is used in the context of original and acquired sins. So, original sin is cleansed only by the grace of God in Baptism “because of the merits and the shedding of the most precious blood of Jesus Christ” — *propter merita et effusionem preciosissimi sanguinis Jesu Christi*.⁴¹ In turn, acquired sin is blotted out by the mercy of God in Repentance “by the merits of our Lord Jesus Christ” — *per [...] merita Domini nostri Jesu Christi*.⁴² Thus, the concept of merit is used twice in relation to the Saviour and designates the Golgotha sacrifice.

³⁹ *Concilium Tridentinum*, 24; *Canons and Decrees*, 48.

⁴⁰ *Confession orthodoxe*, CIX.

⁴¹ “Orthodox Confession,” III, Q.20.

⁴² “Orthodox Confession,” III, Q.21.

In relation to people, the *Orthodox Confession* does not use the developed concept of merit. But there are two cases of the use of cognate words. In particular, the theologian writes that everyone knows one's own sins at the time of death, therefore "will recognize even more so after his death what he has merited" — *multo magis post mortem cognoscet quidnam promeritus sit*.⁴³ Similar it is said about eternal beatitude: it is inherited together by the soul and body, "because they have merited together and not separately" — *quia simul promerentur, tamen non diuisim*.⁴⁴

In the text of the *Little Catechism*, the notion of merit occurs twice. The first time it is in the definition of hope, which is the confidence to receive eternal deliverance and everything that is asked from God with faith "through the merits of our Saviour."⁴⁵ The second time it is in the words that at the Last Judgment the righteous "will be paid according to merits."⁴⁶

In the *Trebnik* in "Preface to Marriage," it is said that in the sacrament of the Matrimony grace is given "from the work done, that is, for the merit of the passions of the Lord."⁴⁷ Except this sacrament, the grace of fatherhood or motherhood in raising children can be bestowed on people only "from the works of the doer, that is, from the works and good deeds of their own, by which they themselves can merit grace" thanks to the special mercy of God.⁴⁸

From the cases above, it is clear that the metropolitan uses the notion of merit mainly for the redeeming work of Christ the Saviour. In relation to a person, it does not stand out in a special category in his writings: good works are not given the status of merit, there is no division of them into *de condigno* and *de congruo*, as well as ideas about increasing of justification by them or renewing them through Repentance inherent for the Catholic doctrine. The fact that a person deserves the mercy of God or the punishment for one's own works is used in the most general sense, so the use of the notion of merit in relation to good works is rather arbitrary.

The latter is confirmed by the fact that at the very beginning of the *Orthodox Confession* faith and good works, contained in the three

⁴³ "Orthodox Confession," I, Q.61.

⁴⁴ "Orthodox Confession," I, Q.126.

⁴⁵ *Confession orthodoxe*, 196, 198.

⁴⁶ *Confession orthodoxe*, 124.

⁴⁷ "Predmova pry shlyube," v *Trebnik Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1 (Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004), укр [926]. ["Preface to Marriage," in *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1 (Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004), укр [926]].

⁴⁸ *Ibid.*

theological virtues, from which all the others come, are interpreted as a duty, an obligation regarding to personal salvation.⁴⁹ The same is expressed in the *Trebnik*. “Fifth Order of Catechisation” says that at the Last Judgment the question will be asked “not only about foundation, that is, only about the obligation which is hope, faith and love, but also about excess, that is, if along with faith and pious life, you have done more good.”⁵⁰ The meaning of “excess” contains seven acts of bodily and spiritual works of mercy and similar good works. However, they do not mean any kind of “supererogation,” since it is further said about them: “The duty of the Christian justification is not only to avoid evil, that is, sin but also to do good.”⁵¹ Thus, both “foundation,” which is the three theological virtues, and works that seem to go beyond them, but actually from them, are a duty of justification for a Christian.

Along with this, the metropolitan distinguishes between commandments and evangelical councils. In particular, the “Questioning of the Aryan” lists monastic vows: poverty, virginity and obedience, which “are Christ’s counsels beyond the commandments.”⁵² This is described in more details in the sermon “The Cross of Christ the Saviour.” Here the commandments and evangelical councils are expressed as “the orders of the Lord” and “advices of the Redeemer” respectively. The commandments are given equally for all Christians to fulfil, and the advices are given for those who desire perfection. The councils are the virtues of non-acquisition, virginity and obedience that monks take upon them. The hierarch compares the fulfilment of the commandments with the payment of the required rent, and the fulfilment of the advices together with the commandments, with voluntary gifts brought over the rent paid.⁵³

⁴⁹ “Orthodox Confession,” I, Q.1–3.

⁵⁰ “Oglasheniye pyatoye,” рїїє [155].

⁵¹ *Ibid.*

⁵² “Voprosaniye ariyanina, ili inago yeretika neveruyushchago v yedinago Boga v Troytsi slavimago,” v *Trebnik Mytropolita Petra Mohyly*. T. 1 (Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins’koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004), рїїї [134]. [“Questioning of the Aryan, or Another Heretic, Unbelieving in One God, Glorified in the Trinity,” in *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1 (Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004), рїїї [134]].

⁵³ “‘Krest Khrista Spasitelya’ — propoved’, proiznesennaya Kiyevno-Pecherskim arhimandritom (v posledstvii kiyevsk. mitropolitom) Petrom Mogiloy v krestopoklonnyuyu nedelyu 1632 g.,” v *Arkhiv Yugo-Zapadnoy Rossii*. Chast’ I, T. 8, Vypusk 1 (Kiyev: N.T. Korchak-Novinskiy, 1914), 413–414. [“‘The Cross of Christ the Saviour’: A Sermon Delivered by the Kiev-Pechersk Archimandrite (Later the Metropolitan of Kiev) Peter Mogila on the Cross-Worshipping Sunday 1632,” in *Archive of South-Western Russia*. Part I, Vol. 8, Issue 1 (Kiev: N.T. Korchak-Novinsky, 1914), 413–414].

So, in the sermon, good works, proceeding from the commandments, are regarded as a duty, not a merit. The fulfilment of the evangelical counsels is presented as the fulfilment of what is more than necessary. Interesting, St John Climacus has a similar expression: "There are souls who have gone even beyond the commandments."⁵⁴ However, St Peter Mogila explains the observance of the evangelical councils, first of all, by the desire for perfection in likening to Christ and following Him, with no hint of merit. Thus, one can conclude that his writings lack the doctrine of merit, although the word itself is used in certain contexts.

Conclusion

Having examined the writings of St Peter Mogila on the subject of good works and their place in the process of personal salvation, the conclusions might be the following. Such concepts as good, good works, virtues, the fruits of faith and the fruits of the Holy Spirit are used and defined by the metropolitan as equivalent. Speaking of good works as a condition of salvation along with faith, the theologian uses also expression "godly life" that emphasises rather value attitude of a person than single deeds. The notion of virtue as a synonym of good works brings the idea of the moral quality of an individual, in addition to a good practice or habit. It expresses more the way of life that changes a person from within. Using some times the notion of merits in relation to people's actions, the metropolitan is conscious that they are nothing else than a duty of Christian justification. Even the presence of the idea of evangelical councils does not lead him to "supererogation" with the related effects of the Catholic theology.

In relation to faith, good works are the realisation of it. Faith is primary, because it is a motive for a godly life, without which faith is dead. As Patriarch Sergius (Stragorodsky) noted, faith is a way of thinking that marks a whole way of life. But if faith is divorced from life, it is not enough for salvation.⁵⁵ Obviously, the Kyiv hierarch shared this idea. That is why in time of controversies between Catholics and Protestants, he always underlined the necessity of unity of faith and good works for personal salvation.

⁵⁴ John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, transl. Archimandrite Lazarus Moore (New York: Harper & Brothers, 1959), Step 26, par. 12.

⁵⁵ Sergiy Stragorodskiy, *Pravoslavnoye ucheniye o spasenii* (Kazan': Tipo-litografiya Imperatorskogo Universiteta, 1898), 225–227. [Sergius Stragorodsky, *Orthodox Doctrine of Salvation* (Kazan: Type-Lithography of the Imperial University, 1898), 225–227].

Bibliography

Primary Sources

Holy Scripture

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. Editio electronica. Londini, MMV.

St Peter Mogila's works

“Krest Khrista Spasitelya’ — propoved’, proiznesennaya Kiyevo-Pecherskim arhimandritom (v posledstvii kiyevsk. mitropolitom) Petrom Mogiloy v krestopoklonnuyu nedelyu 1632 g.” V *Arkhiv Yugo-Zapadnoy Rossii*. Chast’ I, T. 8, Vypusk 1, 386–421. Kiyev: N.T. Korchak-Novinskiy, 1914. [“The Cross of Christ the Saviour’: A Sermon Delivered by the Kiev-Pechersk Archimandrite (Later the Metropolitan of Kiev) Peter Mogila on the Cross-Worshiping Sunday 1632.” In *Archive of South-Western Russia*. Part I, Vol. 8, Issue 1, 386–421. Kiev: N.T. Korchak-Novinsky, 1914].

“Chin kako priymati vozrast imushchikh ot zhidov, ili ot pogan, ili ot yeretik neveruyushchikh v Svyatuyu Troitsu.” V *Trebnik Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1, ԾՏ-ՌՅ [76–87]. Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins’koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004. [“Order of How to Receive Adults from Jews, or from Pagans, or from Heretics, Who Do not Believe in the Holy Trinity.” In *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1, ԾՏ-ՌՅ [76–87]. Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004].

“Oglasheniye pyatoye.” V *Trebnik Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1, ԹԱԻ-ԹՁԴ [148–163]. Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins’koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004. [“Fifth Order of Catechisation.” In *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1, ԹԱԻ-ԹՁԴ [148–163]. Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004].

“Predmova pry shlyube.” V *Trebnik Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1, ԿԷԿ-ԿԼԷ [922–935]. Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins’koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004. [“Preface to Marriage.” In *Trebnik of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1, ԿԷԿ-ԿԼԷ [922–935]. Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004].

"The Orthodox Confession of Faith by Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–47)." Translated by Ronald P. Popivchak. *The Ukrainian Greek Catholic Church, Eastern Byzantine Rite*. Accessed March 11, 2020. <http://web.archive.org/web/20060206044141/http://esoptron.umd.edu/UGC/OCF.html>.

"Voprosyaniye ariyanina, ili inago yeretika neveruyushchago v yedinago Boga v Troytsi slavimago." V *Trebnyk Mytropolyta Petra Mohyly*. T. 1, ρῆι-ρῆα [118–141]. Kyiv: Informatsiyno-vydavnychyy tsentr Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, 2004. ["Questioning of the Aryan, or Another Heretic, Unbelieving in One God, Glorified in the Trinity." In *Trebnyk of Metropolitan Peter Mogila*. Vol. 1, ρῆι-ρῆα [118–141]. Kyiv: Information and Publishing Centre of the Ukrainian Orthodox Church, 2004].

Katekhyzys Petra Mohyly. Uporyadkuvannya A. Zhukovs'koho, pereklad V. Shevchuka. Kyiv: Vydavnytstvo "Voskresinnya," 1996. [*Catechism of Peter Mohyla*. Arranged by A. Zhukovsky, translated by V. Shevchuk. Kyiv: Publishing House "Resurrection," 1996].

La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitaine de Kiev (1633–1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle: Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller, de la Compagnie de Jésus. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Paris: G. Beauchesne, 1927.

Church Fathers

"Lenten Lectures (*Catecheses*)." In *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*. Vol. 1, translated by Leo P. McCauley and Antony A. Stephenson, 89–249. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.

Climacus, John. *The Ladder of Divine Ascent*. Translated by Archimandrite Lazarus Moore. New York: Harper & Brothers, 1959.

Catholic and Protestant documents

"Explanations of the Ninety-Five Thesis." In *Luther's works*. Vol. 31: Career of the Reformer: I, edited by Helmut T. Lehmann, 77–252. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Westminster, Md.: Christian Classics, 1981.

Concilium Tridentinum: Canones et Decreta (1545–1563). Romae, MMVII. *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*. Edited and translated by James Waterworth. London: Dolman, 1848.

Monographs

Stragorodskiy, Sergiy. *Pravoslavnoye ucheniye o spasenii*. Kazan': Tipo-litografiya Imperatorskogo Universiteta, 1898. [Stragorodsky, Sergius. *Orthodox Doctrine of Salvation*. Kazan: Type-Lithography of the Imperial University, 1898].

Zhukovs'kyi, Arkadiy. *Petro Mohyla y pytannya yednosty tserkov*. Paryzh: Ukrayins'kyi vil'nyy universytet, 1969. [Zhukovsky, Arcady. *Peter Mohyla and the Issues of Church Unity*. Paris: Ukrainian Free University, 1969].

Articles

Asmus, Valentin. "K otsenke bogosloviya svyatitelya Petra Mogily, mitropolita Kiyevskogo." *Bogoslovskiy sbornik* 10 (2002): 224–241. [Asmus, Valentine. "On the Assessment of the Theology of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kiev." *Theological Collection* 10 (2002): 224–241].

Bortnik, Sergey. "Svyatitel' Petr Mogila i pravoslavnoye predaniye." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 87–94. [Bortnik, Sergey. "St Peter Mogila and Orthodox Tradition." *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 87–94].

Dobosh, Aleksey. "'Yedineniye Rusi s Rus'yu': bogoslovsko-istoricheskiy analiz 'universal'noy' unii svt. Petra Mogily." *Pravoslavnyaya zhizn'*. [Dobosh, Alexey. "'The Union of Rus' with Rus': A Theological and Historical Analysis of the 'Universal' Union of St Peter Mogila." *Orthodox Life*]. Accessed March 15, 2020. Part 1. <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskiy-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily>; Part 2. <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskiy-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-0>; Part 3. <http://pravlife.org/content/edinenie-rusi-s-rusyu-bogoslovsko-istoricheskiy-analiz-universalnoy-unii-svt-petra-mogily-1>.

Dzhogo, Darko. "Svyatitel' Petr Mogila v sovremennoy serbskoy bogoslovskoy mysli." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 75–86. [Djogo, Darko. "St Peter Mogila in Modern Serbian Theological Thought." *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 75–86].

- Jugie, Martin. "La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. À propos d'une publication récente." *Échos d'Orient* 28, no. 156 (1929): 414–430. <https://doi.org/10.3406/rebyz.1929.2622>.
- Korzo, Margarita. "'Pravoslavnoye ispovedaniye very' Petra Mogily: k voprosu o zapadnom vliyaniy na kiyevskoye bogosloviye XVII v." V *Sravnitel'naya istoriya: metody, zadachi, perspektivy*. Pod redaktsiyey M. Paramonovoy, 33–56. Moskva: Institut vseobshchey istorii RAN, 2003. [Korzo, Margarita. "'Orthodox Confession of Faith' by Peter Mogila: On the Issue of Western Influence on the 17th Century Kiev Theology." In *Comparative History: Methods, Objectives, Perspectives*. Edited by M. Paramonova, 33–56. Moscow: Institute of World History, RAS, 2003].
- Levina, D. G. "Mitropolit Petr Mogila (1596–1647) v otechestvennoy istoriografii: vzaimootnosheniya s pol'skimi vlastyami i Sv. Prestolom." *Vestnik Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta* 1 (1997): 177–188. [Levina, D. G. "Metropolitan Peter Mogila (1596–1647) in Russian Historiography: Relations with the Polish Authorities and the Holy See." *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Institute* 1 (1997): 177–188].
- Meyendorff, Paul. "The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look." *St Vladimir's Theological Quarterly* 29, no. 2 (1985): 101–114.
- Patrykevich, Andriy. "The Orthodoxy of Peter Mohyla." *Faith and Culture* 7, no. 7 (1985–1989): 75–82.
- Pohle, Joseph. "Merit." In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10, 202–208. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Ponomarev, Pavel. "Knigi simvolicheskoye voobshche i v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v chastnosti." V *Pravoslavnaya bogoslovskaya entsiklopediya*. T. 12, Stb. 1–32. Sankt-Peterburg, 1911. [Ponomarev, Paul. "Symbolic Books in General and in the Russian Orthodox Church in Particular." In *Orthodox Theological Encyclopaedia*. Vol. 12, Col. 1–32. St Petersburg, 1911].
- Rogov, Aleksandr. "Petr Mogila kak antiuniatskiy polemist." V *Slavyane i ikh sosedi*. T. 3: Katolitsizm i pravoslaviye v sredniye veka, 109–118. Moskva: Institut slavyanovedeniya i balkanistiki AN SSSR, 1991. [Rogov, Alexander. "Peter Mogila as an Anti-Uniate Polemicist." In *Slavs and Their Neighbours*. Vol. 3: Catholicism and Orthodoxy in the Middle Ages, 109–118. Moscow: Institute of Slavic and Balkan Studies of the Academy of Sciences of the USSR, 1991].
- Ševčenko, Ihor. "The Many Worlds of Peter Mohyla." *Harvard Ukrainian Studies* 8, no. 1–2 (June 1984): 9–44.
- Stoychev, Sil'vestr. "K voprosu o zapadnom vliyaniy v bogoslovskom nasledii svyatitelya Petra Mogily." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi*

- 17 (2012): 103–112. [Stoychev, Sylvester. “On the Question of Western Influence in the Theological Heritage of St Peter Mogila.” *Works of the Kyiv Theological Academy* 17 (2012): 103–112].
- Thomson, Francis J. “Peter Mogila’s Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky’s Theory of the *Pseudomorphosis of Orthodoxy*.” *Slavica Gandensia* 20 (1993): 67–199.
- Wenger, Antoine. “Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila.” In *Melanges en l’honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, 477–499. Strasbourg: Palais Universitaire, 1956.

Примљено: 5. 3. 2020.
Одобрено: 1. 4. 2020.

ДОБРА ДЕЛА И ЊИХОВА УЛОГА У ПРОЦЕСУ ЛИЧНОГ СПАСЕЊА ПРЕМА БОГОСЛОВСКИМ УВИДИМА МИТРОПОЛИТА КИЈЕВСКОГ СВ. ПЕТРА МОГИЛЕ (1596–1646)

Митрофан Божко

Кијевска духовна академија (УПЦ МП), Кијев, Украјина

Апстракт: У чланку аутор истражује сјисе Св. Петра Могила у погледу његовог разумевања добрих дела и њихове улоге у процесу сјасења. Држећи на уму снажан полемички контекст 17. века, аутор се усредсређује на ишћања односа вере и добрих дела, одређења врлина и смисла заслуге. Одговори на ова ишћања могу нам показати богословски став Св. Петра Могила односно нејавославних ишћаја.

Кључне речи: Св. Петар Могила, лично сјасење, добра дела, врлине, заслуге.

„НЕКА БОГ ВИДИ И СУДИ“¹

— ПИТАЊЕ УПУЋЕНИХ АНАТЕМА ИЗ 1054. ГОДИНЕ —

Небојша Стевановић*
Епархија шумадијска,
Крајеваци

Апстракт: Почетак другог миленијума у црквеној историји је обележен бројним догађајима који су оставили енормне последице по јединство Цркве. Многа превирања на историјској сцени ће допринети ошужењу између римске и цариградске Цркве, што ће резултирајући међусобним анатемама. Циљ овог истраживања јесте покушај решења на питање коме су упућене анатеме из 1054. године, на основу сачуваних извора и уз помоћ ранијих истраживања појединих историчара-теолога. Пришом, коначан одговор на постављену проблематику потребно је истражити у њеном коначном превазилажењу 1965. године, када се решење овог питања постављало као *condition sine qua non* даље дијалога између Рима и Цариграда.

Кључне речи: анатема, Рим, Цариград, Атинагора I, Павле VI.

Увод

У овом раду биће говора о постављеним анатемама из 1054. године на основу сачуваних извора, о историјским околностима које су битно утицале на овај раскол, као и о сусрету двојице патријараха Атинагоре I и Павла VI у 20. веку, који ће допринети међусобном анулирању анатема. Почетак другог хиљадугодишта обележен је бројним контроверзама, како на црквеном, тако и на политичком плану.² Бројни догађаји

* stevanovicgnebojsa@gmail.com.

¹ „Videat Deus et iudicet“. Уп. *Commemoratio brevis rerum*, Mansi XIX, 677; овако је реаговао кардинал-бискуп Хумберт да Силва Кандида када је изашао из Цркве Премудрости Божије, симболично отресавши прашину са своје одеће.

² Више о овом периоду види: Мајендорф 2008, 129–143. Такође: Матић 2012, 3–56.

који су обележили овај период представљају, условно речено, иницијалну капислу која ће консеквенцирати захлађење односа Запада и Истока. Тешке речи, непромишљени поступци³ обеју страна резултираће заоштравање односа и задавање рана на телу Цркве, чиме ће бити бачена сенка на категорички императив хришћанске онтологије и еклисиологије „да сви буду једно“.⁴ О питању тзв. „великог раскола“ (= источни раскол) је много писано са историјског, али и са богословског гледишта (Јанарас 2004; Karmiris 1950), те је потрага за аутентичном темом комплексна, али и провокативна. Важност овог феномена, као и његове последице, не смеју се посматрати само синхроно,⁵ већ кроз перспективу њеног превазилажења и њеног укидања у 20. веку. Стога, биће покушано да се направи осврт на међусобно анатемисање између легата епископа Рима, са једне, и патријарха Цариграда Михаила Керуларија, са друге стране. Питање које ће бити *via* овог рада јесте *да ли су међусобне анатеме упућене појединим личностима, актерима догађаја* (папским легатима и патријарху Михаилу) *или целокупној Цркви* (римској и цариградској)? Поред тога што ће из овог питања произаћи мноштво других потпитања, условни одговор на постављену проблематику ће бити постављен у нове оквире, оквире 20. века, и њеног коначног укидања. За разумевање постављене проблематике неопходан је кратак осврт на историјске токове који су претходили чувеној 1054. години, који представљају својеврсну увертуру у „велики раскол“.

1. Запад у 11. веку

После турбулентног периода на катедри римског епископа, који се огледа у сталној контингентности њених поглавара,⁶ на катедру „ председавајућег у љубави“⁷ долази Бруно, епископ Тула, који ће *postmodum* постати папа Лав IX.⁸ Оно што ће обележити римску Цркву у овом периоду

³ Ив Конгар, велики теолог хришћанског Запада 20. века, је о *Грамаши одлучења* говорио као о „споменику незамисливог неразумевања“ — Congar 2014, 142.

⁴ Јн. 17, 21; Ова светописамска реченица је била лајтмотив билатералног дијалога у Равени 2007. Види: Матић 2013, 160–179.

⁵ Уп. појам „Синхрони приступ“ — Кубат и Драгутиновић 2018, 403.

⁶ На Западу, у ово време, долази до династичких сукоба, што ће резултирати покушајима да одређени владари доводе своје кандидате на римску катедру. О томе види Пузовић 2008, 24–49.

⁷ О томе како се Св. Игнатије Антиохијски (1–2. век) обраћа цркви у Риму види: Јевтић 2002, 225 и даље.

⁸ Уп. PL 143, 581 — „Notitia Brunosis episcopi Tullensis, postmodum Leonis IX papae“. О обимној епистоларној књижевности папе Лава IX, види PL 143, 581–794.

јесте, између осталог, почетак унутарцрквене реформе, која започиње са немачким папама, експлицитно са горе поменутих Лавом IX. Дезигнација је, после смрти папе Дамаса II, пала на Бруна, на Божић 1048. године. Реформа Цркве, стога, у овом периоду добија епитет сигурности, а као неопходан услов спровођења, касније назване, „гргуровске реформе“ јесте окупљање ваљаних сарадника (Jedin 1971, 397). Један од главних сарадника, који ће 1054. године продубити однос између Рима и Цариграда, јесте Хумберт из самостана *Moyenmoutiera*, познат као *Хумберт да Силва Кандига*. Поред овог кардинала-бискупа као значајни сарадници помињу се Халинард, лионски надбискуп, Хуго Бели, као и Хилдебрант. Једна од карактеристика овог папе немачког порекла било је стално путовање по територијама западних држава, о чему сведоче велики број сабора одржаних ван Рима (Jedin 1971, 398). Као поглавар целокупне Цркве на Западу он се нашао пред проблемом политичког карактера, који се огледао у борби са Норманима, али са друге стране и са проблемом унутрашње црквене реформе. Последњи проблем огледао се у борби против *симоније*, која је била распрострањена међу клирицима Француске и Италије, те у том контексту ваља посматрати поменути чињеницу кроз велики број сабора ван Рима. Тада се као противотров ове јереси појављују бројне истраге, казне и скидања са положаја у случају њеног упражњавања. Занимљив је став, већ поменутог, Хумберта који је симонију посматрао као порицање божанства Светог Духа, те ће се симонија посматрати кроз призму издаје мистерија Цркве. Започету реформацију је прекинула брига због опасности од Нормана.

Кад се говори о Норманима неопходно је рећи да унутар ове цивилизације постоје бројне племенске фракције (Jedin 1971, 266–271; Le Goff 1997, 257–258). Стога, може се говорити о Шведској, Норвешкој, Данској, али и о другим фракцијама, које су имале свој правац империјалних тежњи. Са једне стране, Шведска своје снаге групише ка истоку, у правцу Кијевске Русије, док, са друге, Данска и Норвешка теже западном фронту. Цео 10. век је у историји Скандинавије остао упамћен као период сукоба ових трију држава (Jedin 1971, 257–258). Шведска се већ у 11. веку структурише као држава. Норвешка у 9. веку бива уједињена под *Харалдом Лейокошим*, а Данска, вођена *Свеном Габелбаршом*, доживљава војну експанзију. Ово територијално проширење огледа се у жељи за освајањем Енглеске и Норвешке, што ће делом успети поменутом Свену, док ће Кнут Велики, његов син, завладати Енглеском и Норвешком у једном кратком периоду. Поред ових држава, јужно од Светог римског царства, једна од норманских фракција креће ка Апенину, вођена *Робертом Гвискаром* (Peinter 1997, 228–231). Правац је, дакле, био усмерен на Средоземно море, те ће у том кон-

тексту бити освојени бројни италијански градови. Најпре, норманска војска осваја Кампанију, одузимају муслиманима Сицилију, а 1071. године на рачун Византије, као доминантног војног ентитета, освајају град Бари. После бројних пустошења, пљачкања и освајања градова,⁹ Нормани ће освојити Сицилију и југ Италије, притом основавши *Норманско краљевство* 1130. године. На основу изнетог може се видети да су Нормани представљали опасност, како за Свето римско царство, тако и за римску Цркву. Поред приказаних војних аспирација Нормана, поставља се питање како је римокатоличка Црква гледала на ову цивилизацију са којом непосредно долази у контакт? Другим речима, да ли је била присутна мисионарска делатност међу њима?

Протагонисти хришћанског мисионарења¹⁰ на просторима Скандинавије крајем првог и почетком другог миленијума су енглески и немачки свештеници. У Данској, за време владавине Кнута Великог у 11. веку, хришћанство поприма корене на овом тлу, што ће резултирати тиме да ће хришћанство захватити читаву Данску. Са друге стране, у Норвешкој су продор хришћанства подржали владари, али и поред насилног приманња хришћанства, остаће присутни елементи паганизма. У Шведској, око 1014. године, niche стабилна црквена структура. Ипак, стање какво је било у Италији по овом питању ће се битно разликовати од атмосфере у Скандинавији, а као најбољи показатељ стања јесте однос папе Лава IX и поменутих Нормана на Апенинском полуострву. Поред првобитног помирљивог става према Норманима, папа Лав IX ће, већ 1053. године, окупити властитим средствима бројчано малу немачку војску, ујединити је са већ постојећим италијанским четама, и кренути у „свети рат“¹¹ против Нормана. Доживевши неуспех, папа запада у „норманско заробљеништво“. Проблеми норманске најезде, брига за реформу,¹² као и сукоб са патријархом Михаилом, ће резултирати рану смрт папе 19. априла 1054. године.

Са друге стране, након патријарха Алексија Студита (1025–1043), *Михаило Керуларије*¹³ бива постављен за патријарха „новог Рима“. Познат као бунтовник аристократског порекла¹⁴ он ће постати патријарх за време цара Константина IX Мономаха (1042–1055), када ће и стећи свој политички

⁹ О томе какви су били Нормани, уп. Le Goff 1997, 64–65.

¹⁰ О мисионарењу римокатоличке Цркве, као и о исходу истог види: Le Goff 1997, 92–100 и Peinтер 1997, 218–221.

¹¹ Овом рату сам папа даје епитет светог — види Jedin 1971, 496–497.

¹² Реформа ће се наставити, у већем интензитету, за време лотаринско-тусцијских папа (1057–1073) и трајати све до Гргура VII, укључујући његову реформу као врхунац — Jedin 1971, 403–420.

¹³ О личности патријарха Михаила Керуларија укратко види: Kazhdan 1991, 1361.

¹⁴ О претпоставкама његових амбиција да преузме царску круну, уп. Jedin 1971, 397.

утицај. Поменути утицај ће се огледати у отуђењу од Рима у политичком смислу, што је консеквенцирало и почетак *црквеној ошћуђења*. Оваква ситуација ће на крају резултирати употребу драстичних мера против Латина у Византији, када ће бити затворене Цркве Латина, правећи притом велики скандал, у коме нису поштеђене ни освећене хостије (Jedin 1971, 462). Дакле, ове две личности, патријарх Михаило и папа Лав IX, поред кардинала Хумберта, ће бити главни актери „велике мрље“ на Цркви у 11. веку.

2. Була одлучења и Одговор константинопољске Цркве

Први корак ка заоштравању односа између Рима и Цариграда је покренут са стране константинопољске Цркве.¹⁵ Наиме, у јужној Италији, бар у неким деловима (Апулија, Сицилија, Калабрија), постојала је црквена структура под јурисдикцијом константинопољске Цркве. Охридски архиепископ Лав,¹⁶ као протагониста патријарха Михаила, шаље посланицу, епископу града Транија у покрајинској области Апулија.¹⁷ У овој посланици изобличава се неколико одступања западне Цркве. Поједини историчари, као нпр. А. П. Лебедев, виде *поменућу посланицу као иницијалну кайислу за насћујајући сукоб између ових двеју Цркава* (Лебедев 1900, 322). Након што су, преко легата, папи биле предочене оптужбе, убрзо је уследио контраодговор, који ће бити изложен у две, по садржају, различите посланице. Посланице ће у Цариград однети папски легати, међу којима је био, већ добро познати, Хумберт да Силва Кандида. Из узимајући бројне контроверзе по питању тога како су се папски легати понашали у Цариграду, бројне претпоставке да ли су они примљени код патријарха Михаила или не, биће направљен осврт на главно питање, које подразумева анализу документа чиме ће покренута лавина догађаја. О чему говори чувена *Грамаџа екскомуникације* (= Була одлучења)?¹⁸

У Були одлучења се на самом почетку говори о римској столици као о првој.¹⁹ У оригиналном тексту стоји: *sancta Romana prima et apo-*

¹⁵ „На этот раз первый шаг к борьбе был сделан со стороны церкви Константинопольской“ — Лебедев 1900, 322. Са друге стране Псел, савременик патријарха Михаила, представљајући осуду легата из 24. јула говори да „старый Римъ взбунтовался противъ новаго“ — Суворов 1902, 68.

¹⁶ Уп. текст енциклике Лава Охридског — „Leonis Achridani epistola ad Joannem episcopum Tranensem“, PG 120, 836–844. У овој енциклици се говори о питању суботе и употребе азимеса („περί τὸν ἄζυμον καὶ τὸν σάββατον“).

¹⁷ Данас се град под овим именом налази на 45 км од града Барија.

¹⁸ Mansi XIX, 678–679. Проф. Лебедев, у контексту расветљавања међусобних анатема, даје превод Буле одлучења на руски језик. Види: Лебедев 1900, 341.

¹⁹ Ова чињеница може ићи у прилог ставу проф. Скабалановича који је писмо Ла-

stolica (не постоји везник „et“, већ се уз „римска“ везује „прва“). Са једне стране, у Були одлучења се нигде не помиње директна осуда грчке Цркве, иако је присутан њен помен. Другим речима, појам грчке Цркве се не доводи у непосредну везу са анатемом.²⁰ У Були одлучења се стриктно наводи да под анатему падају Михаило и његови следбеници, и у наставку се наводе двојица таквих следбеника „Лав, који се(бе) назива охридски бискуп, и Михаилов канцелар Константин“ (Лебедев 1900, 342). Проблем би био, бар донекле, решен када би на овом месту Була била завршена. Остаје питање коме је упућен део „и сви који их следе у пре изложеним поквареностима и дрскостима“.²¹ Став по коме би Була одлучења била упућена неколицини би била тешко одржива. Разлог овоме јесте да би такво мишљење нарушавало *онџологију служби* у црквеној заједници, која се огледа у међузависном односу између клира и лаика, што представља антипод тзв. феномену *клерикализма*, и на крају елитизма (уп. Крстић 2012, 37–44). Последица оваквог тумачења Буле одлучења би била да се патријарх, као и епископ, посматра као независан од црквене заједнице, што би био директни удар на православну еклесиологију. Другим речима, мишљење по коме се патријарх, или епископи, посматрали као засебне и индивидуалне црквене јединице, би било противречно православној еклесиологији, као и самој теологији примата (уп. Зизјулас 2017, 63–72).

Са друге стране, у прилог тези да је Грамата екскомуникације упућена целој грчкој Цркви²², иако посредно, стоји чињеница да је осуђена пракса која је постојала у Цркви Константинопоља (Суворов 1902, 58). Питање које бих оставио отвореним јесте уколико није упућена целој Цркви *зашто је Була одлучења пошљављена јавно у Цркви Премудрости Божије* (на Литургији!), *а не у патријаршијској резиденцији у Цариграду, где би се анаџемисала неколицина који су се сујројшћавили леџаџима?* Као условни одговор на први део постављене проблематике би био да је Грамата екскомуникације била упућена целој Цркви, и поред чињеница да се нигде експлицитно појам „грчка Црква“ не доводи у везу са анатемом. Овде се неминовно поставља питање, на који начин је Црква

ва Охридског упућено еп. Јовану Транијском видео као „протест против преимущств римской кафедры“. Уп. Скабаланович 2004, 262–324.

²⁰ „...sicut Donatistiae, affirmant, excepta Graecorum ecclesia, ecclesiam Christi et verum sacrificium atque baptismum ex toto mundo periisse...“ — Mansi XIX, 679.

²¹ Mansi XIX, 678–679: „... et omnes sequaces eorum in praesatis erroribus et praesumptionibus...“. Такође: Лебедев 1900, 341.

²² У Синодском саопштењу константинопољске Цркве стоји јасно да је Михаило *Грамаџу екскомуникације* схватио као анатему на „православну Божију Цркву“ и „на све православне који се не заводе њиховим безбожништвом“ (Migne, PG 120, 737); такође види: Пузовић 2008, 208.

у Константинопољу реаговала на поменућу Грамату екскомуникације? Другачије, да ли је контра-анатема Константинопољске Патријаршије била, аналогно Були одлучења, упућена римској Цркви, или само њеним легатима, актерима догађаја са римске стране?

Будући да је Грамата екскомуникације била написана на латинском („Ιταλικοῖς γράμμασι γεγραμμένον“), превод је извршен у вечерњим сатима,²³ већ наредног дана (17. јула 1054.). Одговор на већ поменућу Грамату екскомуникације стигао је 24. јула, када је обнародована саборска одлука, донета на сабору 20. јула. Проф. Лебедев говори да је анатема упућена римској Цркви, али наставља „лучше сказать на папских легатов“ и закључује „при этом соборное определение произносит анафему на легатов Римских и лиц соприкосновенных к ним“ (Лебедев 1900, 342). Са друге стране, проф. Суворов говори да је Одговор састављен са више опреза у односу на Грамату екскомуникације, те наглашава да и поред своје директности, добија, осудом неких западноцрквених пракси, универзалну конотацију. Другим речима, поред спекулација, јер спис то и дозвољава, аналогно Були одлучења, Одговор константинопољске Цркве је био упућен римској Цркви, а не само папским легатима (Пузовић 2008, 223; Суворов 1902, 67–68).

3. Анулирање анатема и жеља за дијалогом

Постављање ових анатема на тло нових историјских околности, после готово девет векова, представља умешност, али и искуство проучаваоца. Ипак, то не сме представљати препреку или, са друге стране, покушај оправдавања да се не успостави однос између постављања анатема из 11. века, и скидања истих средином 20. века.

Двадесети век представљао је својеврсно буђење теолошке мисли, као и велики процват теолога на историјској сцени, међу којима су о. Георгије Флоровски,²⁴ о. Александар Шмеман,²⁵ али и Ив Конгар²⁶

²³ О турбулентним догађајима од 16. до 25. јула, у виду извора, говоре два списка: *Commemoratio brevis rerum* и *Σημείωμα* (Migne, PG 120, 737); такође види: Пузовић 2008, 209–220.

²⁴ Најреферентнија литература о Флоровском на српском језику је едиција књига Одбора за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, који је до сада публиковао 14 књига о овом теологу.

²⁵ О позиву на теолошко буђење у опусу о. Александра Шмемана најбоље сведочи: Шмеман 2011.

²⁶ Постоји мали број студија овог аутора преведених на српски језик. Најреферентнија литература, са коментарима приређивача, јесте Congar 2014. Неопходно је на овом месту поменути зборник радова са симпозиона поводом 20. годишњице смр-

и Жан-Мари Тијар²⁷. Поменути век обележен је бројним покушајима приближавања међусобно растављених Цркава. Као резултат ових покушаја јесте оснивање *Светског савета Цркава* (The World Council of Churches) у Амстердаму 1948. године, са седиштем у Женеви.²⁸ Већ поменути о. Георгије је био један од *spiritus movens*-а ССЦ-а (Видовић 2015, 39–55). Са друге стране, у Италији, током шездесетих година 20. века, долази до сабора, који ће пројавити отвореност римокатоличке Цркве према свету, али и према другим хришћанима. Реч је о *Другом ватиканском концилу*,²⁹ „ремек-делу католичког епископата“ (Alberigo 2008, 202). Овакав историјски миље, обележен бројним променама, ће изродити, али уједно бити и потпора, за скидање анатема између двеју Цркава, римске и цариградске, 7. децембра 1965. године.

Сусрет двојице поглавара, папе Павла VI и патријарха Атинагоре I, јесте показатељ да је саборност, као конститутивни елемент Цркве, круцијално питање. Интервенцију за скидање анатема, као почетка „дијалога у духу љубави и истине“,³⁰ покренуо је митрополит Атинагора,³¹ односно Цариград, већ на самом почетку 1965. године, те ће проглас о скидању анатема одјекнути из Фанара, без консултације са Ватиканом. О томе сведочи чињеница да је, митрополит Емилианос Тимиадис, главни делегат Екуменског патријархата, већ почетком новембра исте године изнео став да ће доћи до поновног сагледавања догађаја из 1054. године. Шестог новембра је дошло до реализације митрополитовог става, што ће резултирати да ће Свети Синод Екуменског патријархата донети одлуку о *скидању проклетства* (= анатема). Неколико дана касније, 21. новембра, Рим је послао неколико својих легата, како би у међусобној сарадњи са члановима Екуменског патријархата, саставила званични документ о анулирању анатема из 11. века. Званични документ³² настаје као плод рада мешовите комисије двеју Цркава, те ће са њим и бити крунисано излагање и из тог разлога ће његова анализа умногоме помоћи да се реши дилема, коме су биле упућене међусобне анатеме.

ти Ива Конгара, одржаног на ПБФ УБ 28. 5. 2015. О томе види: Ikić и Kovačević 2016.

²⁷ О Ж. М. Р. Тијару, у контексту примата римског епископа, види: Матић 2018.

²⁸ О утицају православних на седницима ССЦ-а види: Флоровски, Г. 2016, 179–184. Такође: Јанарас 2004, 169–190.

²⁹ О припремној фази концила као и о самом концилу види: Николић 2000, 178–203; 215–218; 229–235.

³⁰ Овако о догађају из 1965. године говори папа Франциско у изјави датог Катрес-у, која је доступна на српском језику захваљујући протођ. др Радомиру Ракићу. Види: СПЦ 2019.

³¹ Треба га разликовати од патријарха Атинагоре I.

³² Приликом анализе коришћен је енглески превод званичног саопштења. Види: The Holy See 2019.

На самом почетку заједничког документа говори се како су догађаји из 1054. године, као и међусобне анатеме, препрека братском односу између римске и цариградске Цркве. Документ, надаље, разматра да време у коме настаје, дакле у двадесетом веку, може донети „озбиљнији и правичнији суд“ о догађајима који су потресли ове две Цркве. На крају трећег параграфа даје се коначан став о томе коме су упућене анатеме из 1054. године, након обостраног проучавања. Наводи се да су се „цензуре односиле на ударне особе а не на Цркве, и нису намеравали разбити црквену заједницу између столица Рима и Цариграда“. На основу обостраног прогласа долази се до закључка, који је став и једне и друге Цркве, да су у дијапазон анатема ушли само актери догађаја, док са друге стране, „велики раскол“ није значио прекид општења двеју Цркава. Надаље, заједничка декларација прожета је међусобним кајањем за тешке речи, бројним догађајима који су подривали јединство ових Цркава, али она је уједно и позив на даљи дијалог. Није случајно зашто се заједничка декларација, као *еџистенцијално искуство двеју Цркава претиочено у њисану реч*, завршава позивом на даљи дијалог, јер се сам чин измирења посматра и као „an invitation to follow out in a spirit of trust, esteem and mutual charity the dialogue which, with Gods help, will lead to living together again“.³³

Закључак

Велики раскол допринео је да ће, уз много непромишљених речи и дела, захладнети односи између Рима и Цариграда. Нимало завидна историјска околност ће утицати на њихове међусобне односе, који ће резултирати међусобним анатемама, односно, историјски миље у коме су егзистирале ове две Цркве директно је утицао на богословско отуђење. Међусобне анатеме су, на основу изложеног, продубиле јаз између два поглавара, али чињеница остаје да овај период није означио коначни прекид општења Рима и Цариграда. Напротив, они ће коегзистирати неколико деценија касније, све до 1204. године када ће доћи до црквеног отуђења у правом смислу те речи.

На основу изложеног може се закључити да извори, као и каснији радови историчара и теолога не дају јасну слику о томе коме су анатеме упућене. Постоје јасни аргументи у прилог партикуларности анатема, али и у прилог њеном универзалном карактеру. Темељна анализа докумената Великог раскола из 11. века могу збунити читаоца. Уколи-

³³ „Позив да се настави у духу поверења, узајамног поштовања и љубави, дијалог који ће их одвести помоћу Божијом, да понове живе“.

ко се као критеријум у решавању ове проблематике узме заједнички проглас из 1965. године, закључује се да су *анатеме учињене конкретним личностима*, дакле, актерима немилог догађаја. Као што је приказано, овај закључак се изводи на основу бројних истраживања *теологије ове Црква* (!), истих Црква чији су актери били заслужни за поменуте анатеме. Поред тога, питање постављених анатема из 11. века је било камен спотицања за даљи дијалог, чврсто установљеном у другој половини 20. века. У самом прогласу, као што је било речено, присутно је међусобно кајање за учињене поступке приликом постављања анатема, што сведочи чињеница да раскол, у сваком виду, представља антипод црквеном идентитету, односно њеном начину постојања.

Ипак, оно што је најпроблематичније није у овом питању, о коме се може спекулисати, већ у самој чињеници да је дошло до одређеног раскола. Сами поступци који су допринели делимичном отуђењу су проблематични. Оно што представља аксиом светописамске и светоотачке теологије јесте да је Црква идентификована са саборношћу, киновнијом,³⁴ стога, оно што представља покушај напада на црквену саборност *мора* да завредњује пажњу теолога. На који начин постављање анатема, или њено анулирање, утиче на саборност Цркве?

Полазећи од тога да црквено *esse* и раскол представљају онтолошки неусагласиве реалности (Јанарас 2011, 69–86), долази се до става да анатема, као почетак у могући раскол, представља антипод црквеној саборности. Историја Цркве је сведок да су у опус анатема улазили бројни јеретици. Проблем са јеретичима није био само доктринарне природе, већ су јеретици подривали *оно што Црква јесте* (а не оно што Црква поседује³⁵), а то је јединствено евхаристијско сабрање. У тренуцима када је једна заједница претила да одређеним средствима, учењем или праксом, наруши црквено јединство иступале су одређене личности, *in nomine ecclesiae*, и саборски неког анатемисали. Другим речима, анатема је била крајњи исход против нуспојава одређених заједница. Стога, јединство Цркве, оно што она јесте, представља апсолутно контрадикторну реалност у односу на анатеме. На основу овога закључује се да је постављање анатема међу црквеним заједницама ди-

³⁴ О ранохришћанском искуству сабрања у „недељни дан“ види: Афанасјев 2008, 25–38.

³⁵ На овом месту прави се разлика између квалитативног и онтолошког својства Цркве. Први би допринео посматрању Цркве као реалности одвојене од саборности, те би се она могла посматрати и мимо ње. Друго гледиште не дозвољава посматрање саборности ван Цркве. У супротном црквена заједница би се могла посматрати као колектив, заједница индивидуа, чиме би се изгубио у виду њен *есхатолошки идентитет*. Уп. Мидић 2008 и Матић 2016, 189–210. О питању идентитета Цркве види: Матић 2016, 25–44; 95–141.

ректни удар на биће Цркве. С тим у вези, анулирање анатема представља први корак ка залечењу рана на телу Цркве, али и пут ка даљем дијалогу. Имајући у виду да је саборност онтолошко својство Цркве, постаје јасно зашто је питање очувања јединства императивно за теологе Цркве. Ову чињеницу је показао сусрет двојице патријарха 1965. године, када се као услов „дијалога у духу љубави и истине“ наметало питање постављено у овом раду. На основу њиховог прогласа, који настаје као плод рада обеју страна, закључује се да догађаји из 1054. године нису неминовно значили прекид црквеног општења. Стога, један догађај из црквене историје се, најпре, посматра кроз призму црквене саборности, а не као засебни догађај издвојен из црквеног оквира.

Питање Великог раскола, као историјског догађаја који се рађа између две црквене заједнице, остаје неразјашњено до краја, што представља повод за даљи рад и проучавање. Важност овог проблема је неоспорна, тако да и поред бројних истраживања, питања која остају неразјашњена су инспиративна и императивна за младе теологе. Свест о круцијалном значају саборности Цркве представља пут ка даљем истраживању, јер се тиме актуализује већ поменути категорички императив хришћанске онтологије и еклесиологије.

* * *

Библиографија

Извори:

- Commemoratio brevis rerum.* У Mansi, Joannes Dominicus, ed. 1774. *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, Vol. XIX, 676–679. Venetia: Antonius Zatta.
- Notitia Brunosis episcopi Tullensis, postmodum Leonis IX papae.* У Migne, Jacques Paul, ed. 1853. *Patrologia Latina*, Vol. 143, 581–794. Paris.
- Leonis Achridani epistola ad Joannem episcopum Tranensem.* У Migne, Jacques Paul, ed. 1865. *Patrologia Graeca*, Vol. 120, 835–844. Paris.
- Σημείωμα.* У Migne, Jacques Paul, ed. 1865. *Patrologia Graeca*, Vol. 120, 737. Paris.

Литература:

- Афанасјев, Николај. 2008. *Трїєза Госїодња*. Краљево: Епархија жичка.
- Видовић, Јулија. 2015. „У служби уједињења хришћана — екуменско

- прегалаштво оца Георгија Флоровског и његов допринос оснивању Светског савета цркава“. *Саборност — теолошки годишњак* IX, 39–55.
- Зизјулас, Јован. 2014. *Примати у Цркви — православни приспути*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизјулас, Јован. 2017. „Место и улога епископа у Светој Евхаристији“. *Саборност — теолошки годишњак* XI, 63–72.
- Јанарас, Христо. 2004. *Истина и јединство Цркве*. Нови Сад: Беседа.
- Јевтић, Атанасије. 2002. *Дела апостолских ученика*. Врњачка Бања — Требиње: Библиотека отаца Цркве.
- Крстић, Зоран. 2012. „Клерикализам и лаицизам — две крајности у разумевању црквених служби“. *Саборност — теолошки годишњак* VI, 37–44.
- Кубат, Родољуб, и Предраг Драгутиновић. 2018. *Лексикон библијске егзегезе*. Београд: Библијски институт — Православни богословски факултет — ЈП Службени гласник.
- Лебедев, Алексей Петрович. 1900. *История разделения церквей в IX-м, X и XI веках*. Москва: Печатня А. И. Снегиревой.
- Мајендорф, Јован. 2008. *Византијско богословље*. Крагујевац: Каленић.
- Матић Златко. 2012. *Filioque — историјски и теолошки аспекти једног проблема*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу.
- Матић, Златко. 2013. *Да истинујемо у љубави — званични богословски дијалоги Православне и Римске католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Матић, Златко. 2016. *Православна еклисиологија — Реч о Цркви пред изазовима шреће миленијума*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Матић, Златко. 2018. *Примати римској епископији у делу Ж.-М. Р. Тијара — моћност рецесије Тијарове теологије примата у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве*. Пожаревац — Београд: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске и Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за Систематско богословље.
- Мидић, Игнатије. 2008. *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Николић, Марко. 2000. *Екуменски односи Српске Православне и Римокатоличке Цркве 1962–2000. године*. Београд: Службени гласник.
- Пузовић, Владислав. 2008. *Црквене и политичке прилике у време велике раскола*. Београд: Хришћански културни центар.
- Скабаланович, Николай Афанасьевич. 2004. *Византийское государство и Церковь в XI в. — от смерти Василия Болгаробойцы II*

- до воцарения Алексея I Комнина. Санкт Петербург: Издательство Олега Абышко.
- Суворов, Николай Семёнович. 1902. *Византийский папа: Из истории церковно-государственных отношений в Византии*. Москва.
- Флоровски, Георгије. 2016. *Ујоредно бојословље — јединство у различитостима*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу епархије пожаревачко-браничевске
- Шмеман, Александар. 2011. *Евхаристијско бојословље*. Београд: Отачник.
- Alberigo, Giuseppe. 2008. *Kratka povijest II. vatikanskog koncila*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Congar, Iv. 2014. *Devet vekova kasnije — beleške uz „Istočni raskol*. Beograd: Beogradska nadbiskupija.
- Ikić, Niko, I Aleksandar Kovačević. 2016. *Jedna, sveta, opšta i apostolska Hristova Crkva (Kongarovi pogledi u prošlost — otvaranje perspektiva budućnosti)*. Beograd: Beogradska nadbiskupija.
- Jedin, Hubert. 1971. *Velika povijest Crkve*, III/1. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Karmiris, John. 1950. *The Schism of the Roman Church*. Translated by Z. Xintaras (*Theologia* review, Athens 1950, 400–587). Myriobiblos, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/roman_church_1.htm (посећено 17. фебруара 2019. године).
- Kazhdan, Alexander Petrovich. 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford.
- Le Goff, Jacques. 1998. *Civilizacija srednjevjekovnog zapada*. Zagreb: Golden marketing.
- Peinter, Sidni. 1997. *Istorija srednjeg veka*. Beograd: Clio — Glas srpski.
- The Holy See. 2019. „Joint Catholic–Orthodox Declaration of His Holiness Pope Paul VI and the Ecumenical Patriarch Athenagoras I“ [December 7, 1965], Libreria Editrice Vaticana — The Holy See, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_common-declaration.html (посећено 17. фебруара 2019. године).
- СПЦ. 2019. „Папа похвално о скидању анатема пре 50 година“ (према *Кашипрес*, Радомир Ракић), Информативна служба Српске Православне Цркве, 7. децембар 2015. г., http://www.spc.rs/sr/papa_pohvalno_o_skidanju_anatema_pre_50_godina (посећено 17. фебруара 2019. године).

Примљено: 25. 3. 2019.
Исправљено: 18. 9. 2019.
Одобрено: 1. 4. 2020.

„LET THE GOD SEE AND JUGDE“ QUESTION OF ADDRESSED ANATHEMAS FROM 1054.

Nebojša Stevanović

Diocese of Šumadija, Kragujevac

Summary: *The beginning of the second millennium in church history is marked by numerous events that have left enormous consequences for the unity of the Church. Many turmoil in the historical scene will contribute to the alienation between the Roman and Constantinople churches, which will result in the mutual anatomy of each other. The aim of this research is to try to solve the question to which the anathemas from 1054 were addressed, based on preserved sources and with the help of earlier research by some historians-theologians. In the end, the ultimate answer to the set of issues must be sought in it is final overtaking in 1965, when the solution to this question is posed as a spiritus movens of further dialogue between Rome and Constantinople.*

Key words: *anathema, Rome, Constantinople, Athanasios I, Paul VI.*

СВЕТИ БЕРНАР ИЗ ТИРОНА И ЊЕГОВА РЕФОРМИСАНА БЕНЕДИКТИНСКА ЗАЈЕДНИЦА — КРАТАК ОСВРТ —

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

Апстракт: Рад који је пред нама представља покушај да се прикаже делатности Светиој Бернара из Тирона, бенедиктинској реформатору из 11. и са почетка 12. века, ше оснивача ојаше у Тирону, која се ишцијала враћањем строжијем бенедиктинском начину живота и имала мрежу својих манастира. Својим животом и каријером ојаша и пустињака давао је пример и окуљао људе око себе, ше на тај начин ушцијао на тран-сформацију верској живошa шоа времена, пре свега у Француској и Енглеској.

Кључне речи: Бернар из Тирона, ојашеја у Тирону, Правило св. Бенедикта, бенедиктинци

1. Увод

Циљ рада који је пред нама јесте да се истражи и анализира живот Бернара из Тирона, бенедиктинског редорматора из 11. и са почетка 12. века. Биће представљен његов животни пут, анализирани извори који сведоче о његовој каријери, пре свега, *Црквена историја* Ордери-ка Виталиса (Chibnall 1968–1980) и *Живот Бернара* Жофрое Дебелог¹

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

¹ Монах из Тирона, из 12. века, коме је Жофроа II из Левеса, бискуп Шартра, дао у задатак да припреми Житије Бернара из Тирона за његову канонизацију.

(Grossus 2009), уз акценат на њиховим разликама и изворима које су и сами црпели, те разложима који су их водили при писању њихових дела. Биће анализирани биографске чињенице, које су проистекле из наративних и других извора, њихова вероватноћа и валидност. Даћемо и одломке из дела Жофрое Дебелог, који сведоче на који начин и којим топосима је хагиографски представљен лик Бернара из Тирона. Такође, биће анализирани ставови старије и новије историографије о Бернару из Тирона, као и развој његове реформисане заједнице, пре свега у Француској и Енглеској.

2. Живот Бернара из Тирона и развој његове заједнице

Бенедиктински реформатор Бернар из Тирона рођен је око 1046. године у Абевилу у Француској, а умро 14. или 25. априла 1117. г. До своје двадесете године учио је граматику и дијалектику, а у том узрасту приступио је бенедиктинској опатији Светог Кипријана у Поатјеу, да би прешао у Сен Савен на Гартемпу, чији је приор био 20 година. После смрти једног од опата, Бернар је напустио опатију да би избегао да га наследи и постао пустињак. Око 1100. године постао је опат Св. Кипријана, да би, пошто се, попут Роберта од Арбрисела (око 1045–1116),² сукобио са клинијевским³ претензијама на опатију, поново повукао у шуму. Пошто је приморан да се врати као опат, отпутовао је у Рим и по повратку реформисао је лабаву дисциплину своје опатије уз дозволу папе Паскала II (1099–1118). Бискуп Иво од Шартра и краљ Луј VI (1108–1137) помогли су му да 1114. године оснује опатију Тирон у Француској, под пуним називом Свето Тројство Тиронско, која је веома напредовала, са 500 монаха. У Француској и разним другим крајевима постојали су захтеви да се живи према строгом бенедиктинском *Правилу*. Нова конгрегација је убрзо имала 10 опатија и 40 приорија само у Француској (Brouette 2003, 316).

Постоје сличности у оквиру групе лутајућих проповедника из времена у којем су живели Роберт од Арбрисела и Бернар из Тирона, који доносе новости у народној побожности. Запањујућа је њихова љубав према сиромаштву, Роберт се на проповедничким путовањима појављивао у ритама, скоро на граници пристojности, са брадом и у сивом огртачу, ходајући босоног, слично као и Бернар од Тирона.

² Лутајући проповедник и оснивач Опатије у Фонтевроу.

³ О клинијевском реду в. Поповић 2017, 18–20.

Постојале су и разлике, Роберт од Арбрисела имао је посебан позив за верску бригу о женама и био оптужен од противника за непотребно интимизирање. Бернар је стално плакао кроз читаву мису у својим контемплацијама о Христовим патњама. Сиромаштво и проповедање били су блиско повезани, потпуна зависност проповедника од спонтаних давања његових слушаца била је гаранција проповедничке независности и искрености. Проповедници су брзо привлачили следбенике, било да је пустињак који се повукао у шуму после неког времена привукао неке посетиоце који су дошли да траже његов савет и благослов, било да су настајале мешане групе мушкараца и жена који су били везани за проповедника док су путовали. Сва оснивања манастира од стране лутајућих проповедника овог доба пратили су посебна брига за сиромаштво и одбијање одређених врста својине, а све је то допринело разноврсности верског живота у првој половини 12. века. Апостолски живот, интерпретиран на начин лутајућих проповедника у сиромаштву, није се могао остварити у оквиру ових манастира (Lambert 1992, 40–42). Пошто је упознао Бернара из Тирона и Виталиса из Савињија (око 1060–1122),⁴ Роберт од Арбрисела привукао је следбенике и са њима организовао заједницу регуларних каноника (Поповић 2019, 76).

Описи ране историје заједнице у Тирону се разликују; док Ордерик Виталис (1075–око 1142), пишући средином 1130-тих, износи да је Бернар основао заједницу заслугом Ивоа од Шартра, Жофроя Дебели у *Живојш Бернара*⁵, насталом у самом Тирону неколико година касније, потпунију улогу у раном развоју заједнице приписује грофу Ротруу Великому (1099–1144). Повезаност Ротруа са опатијом у Тирону требало је да повећа престиж његове династије и ојача њену моћ. Постојала је жива дебата о композицији *Живоша Бернара* од Жофрое Дебелог. Модерни приређивачи га чврсто смештају у контекст хагиографије, док немачки научник Јохан фон Валтер, пишући почетком 20. века, сматра да је Жофроя компиловао *Живош* од два ранија извора, од којих је један вероватно био доступан Ордерику, док је други био каснији опис који је садржао материјал повезан са породицом Ротру. Овај потоњи извор оставља могућност да је заједница из Тирона добила земљу од Ротруа и да је *Живош* свеца написан за или чак на захтев породице Ротру. Према неким ауторима, Бернар је, пошто није успео на папском двору у расправи са Клинијем, провео неко време путујући и на крају доспео у Шартр и привукао пажњу биску-

⁴ Канонизовани оснивач Опатије и Конгрегације Савињија (1112).

⁵ Модерно издање на енглеском језику Grossus 2009.

па Ивоа, који му је дозволио да се насели у дијецези Тирона. Гроф Ротру, одушевљен дисциплином заједнице и њеним економским успехом, у почетку је понудио Бернару бољи смештај у Арсију, али је повукао своју понуду на мајчин савет. Гроф је, затим, понудио заштиту Бернару у замену за Бернарово признање да је земља на којој је смештена заједница добијена од Ротруа, а Ротру је допунио понуду додатним завештањима. Пошто је прихваћен као патрон и склопљен је савез, Ротру је пришао бискупу Ивоу, уз молбу да посвети гробље у Тирону и Иво се сложио да не буде световних пореза на имање Тирона (Thompson 2002, 56–58).

Према Рут Харвуд Клајн, Жофроа II из Левеса, бискуп Шартра, наредио је Жофрои Дебелом, монаху из Тирона, да припреми житије Бернара из Тирона за његову канонизацију. Бискуп Жофроа срео је Бернара из Тирона 1114, а други живи сведок Бернаровог живота и дела био је Жофроин опат, Виљем из Поатјеа, који је сам постао монах под Бернаром. Жофроин задатак био је да представи Бернара као кандидата вредног светости, динамичног и харизматичног верског вођу, који је имао „прошарану“ монашку каријеру, контроверзу и са Папством и са Клинијем, те врло мало чуда која су му приписана. Жофроа је писао под притиском папске визитације и морао је да брзо дела. Компиловао је постојећа сведочанства очевидаца, разговарао је са онима који су знали свеца или су лично присуствовали његовом деловању. Такође, Жофроа се ослањао на писане изворе, историјске и верске текстове. Засновао је опис одбране слободе опатије Светог Кипријана пред Куријом у Риму на опису истог догађаја норманског хроничара Ордерика Виталиса. Посудио је од Игоа од Флавињија (рођен око 1064), бенедиктинског монаха и историчара, опис екскомуникације краља Француске на Концилу у Поатјеу новембра 1100. године. Сличне позајмице узео је од Вилијема од Малмесберија (1095–око 1143) и дела Светог Јеронима (347–419/420) (*Epistola 108 Ad Eustochium*) (Harwood Cline 2010, 125–146).

Не може се много засигурно знати о Бернаровој каријери пре Тирона. Бернар се повезује са Светим Кипријаном и Сен Савеном, али независно сведочанство постоји само за смештање Бернара у опатију Светог Кипријана. Бернар је кратко држао положај опата Светог Кипријана, постоји неколико описа Концила у Поатјеу од стране хроничара и у *Живошу* свеца, на којем су Бернар и Роберт од Арбрисела учинили драматичну интервенцију. Бернар је наследио опата Региналда 1100. године. Три акта картуларијума сведоче о Бернаровој делатности као опата, како прима новог монаха у заједницу, прихвата даровање у њено име и уступа имовину наследнику станара. Пре-

лазак на правило новог опата Светог Кипријана није прошао лако, пошто је постојао изазов од стране клинијеваца, који су постали све утицајнији у Поатјеу крајем 11. века. Природа клинијевских захтева није сигурна, можда су очекивали да преузму Свети Кипријан после смрти опата Региналда и да поставе свог наследника. Бернар се уплео у много ширу борбу у црквеној заједници у Поатјеу. Последице по Бернара биле су тешке, упркос личним молбама, изнетим у Клинију и у Риму, није успео да задржи своју позицију на челу своје заједнице, те се повукао у дивљину (Thompson 2014, 100–103).

Бернар је можда одабрао да дође у дијецезу Шартра због повезаности са култом Дјевице Марије. Интересовање за Дјевицу Марију био је одраз стављања тежишта на Христа-човека и што је Она прихваћена као заштитник других реформисаних монашких група, попут цистерцита. Бернарова заједница била је пустињачка, што је јасно из акта бискупа Ивоа који се тиче гробља у Тирону, који описује како су монаси одабрали да живе пустињачки живот. Ипак, њихова интерпретација пустињачког живота није могла строго да прати дефиницију пустињака или анахорете, која је дата у *Правилу* Св. Бенедикта. Пустињачки живот који су практиковали Бернарови следбеници подразумевао је високе стандарде аскетизма повезаног са усамљеношћу, али прилагођене заједничком животу. Опатија је основана у шумама и требало је да представља дивљину у којој монах тежи да превазиђе своја искушења и искушења света (Thompson 2014, 103, 107–108). Основавши реформисану конгрегацију у шуми Тирона у Пикардији, Бернар је највише полагао на значај Божијег позива и на ручни рад, окупљајући многе занатлије и уметнике из различитих бранши, од којих је сваки био задужен за свој посебан посао, те је у овој монашкој заједници владао првобитни дух Св. Бенедикта, који је велика већина бенедиктинаца давно напустила. Свети Бернар је умро после три године свога рада, али његова заједница је расла док није окупила око 100 манастира. Монаси из Тирона се после неколико генерација нису разликовали од осталих бенедиктинаца (Coulton 1967, 105).

Описујући врлине Бернара из Тирона, Жофрো Дебели наводи:

„Из овог разлога он је унижавао себе, толико да онај који га никада није упознао и пожелео је да га види због његове славе, никада не би поверовао да је видео њега, већ најнижег од његових ученика. Када је био окружен групама монаха увек је био најмање упадљив по облачењу, говору, гесту и ходу... Био је слободан да шири гостољубивост и милосрђе. Сваки дан је примао 60 или

100 клерика за свој сто, којима је делио великодушно, осим онога што је добродушно давао ходочасницима и другим сиромасима који су се ту нашли. Треба ли да спомињем његову љубазност и крајњу мирноћу ума према свима, чак и према онима за које је видео да су вечите пропалице? Пошто је знао да је имао власт над манама, не над људима, највише је мислио о ономе што је било корисно другима а не њему.“

„Био је толико учвршћен у врлини понизности да је имао обичај да проповеда да је то била једина божанска заповест свим сакупљеним под ведрим небом.“

„На крају, Бернар је поставио управнике за спољну администрацију, посвећивао сталну пажњу контемплацији, молитви, тишини и верском поштовању, и у великој чистоти живота управљао је манастиром који му је поверен, мудро, према *Правилу* (Св. Бенедикта — примедба М. П.)“ (Grossus 2009, 53, 55).

Четири верска реда били су носиоци нових трендова и верских емоција, пре свега тежњом да се врате првобитним монашким начинима живота, било еремитском начину пустињских отаца, било строжијој интерпретацији Бенедиктовог *Правила*, те позивом на апостолско сиромаштво. То су били редови Тирона, Савињија, цистерцити и картузијанци, који су, мање или више, трансформисали монашки живот у Британији. Роберт Фицмартин се око 1113–1115. године обратио Бернару из Тирона и добио од њега групу од дванаест монаха под опатом Фулчардом, населили су се у западном Велсу, близу Кардигана и за себе изградили опатију познату као Св. Догмаел. Поред овог, постајала су још два огранка Тирона, Калдеј и Пил, основана касније, укупно три у Енглеској и Велсу. Педесет година касније, Св. Догмаел имао је блиске везе са суседним цистерцитима. Ерл Дејвид, каснији краљ Шкотске, довео је групу монаха из Тирона да се населе у Селкирку и формирају његову прву монашку задужбину у Шкотској, а њихов број се повећао личном Дејвидовом посетом Тирону 1116. године. Виталис из Мартена успоставио је око 1089. г. испосницу у шуми Савињија у Нормандији. Придружили су му се ученици и саставио им је једноставно *Правило* засновано на Бенедиктовом. Заједница је добила статус опатије између 1112. и 1115. г. И Тирон и Савињи су креирали начин живота заснован на *Правилу* Светог Бенедикта, али који је такође имао инкорпориран еремитски елемент.

Заједничко им је било и што су биле заједнице које су се окупиле око истакнутог појединца (Burton 1994, 63–64, 66–67; Knowles 1963, 227; Barrow 2004, 593).

Бернарови монаси поштовали су строго Бенедиктинско правило, избегавали материјално богатство, живели у великом сиромаштву, издржавали се земљорадњом, стављајући тежиште на занатски рад. Певање је било потчињено медитацији. За Бернара се говорило да је имао 500 следбеника, од којих је 300 било у Тирону, а 200 подељено у групе до дванаесторице у једној ћелији, којих је било 100. После Бернарове смрти 1117, наследници су постепено напуштали његове идеале и нагињали клинијевском начину живота. Између 1114. и 1191. Тирон је основао девет опатија у Француској, пет у Шкотској и скоро 100 приорија, формирајући Конгрегацију Тирона, која је одржавала годишње скупштине. Тирон су спалили Енглези 1428. и протестанти 1562. године. Пошто је пролазио кроз период опадања, 1629. године Тирон је присаједињен мауристима, заједници француских бенедиктинаца основаних 1621. и познатих по високом степену школовања. Тирон је имао колеџ са 150 студената. Опатија је укинута за време Француске револуције, 1790. г, а данас је сачувана опатијска црква и пар зграда (Laporte 2003, 88–89; Constable 2004, 357).

Према Кетлин Томпсон, опат Бернар је био један од многих светих људи и народних верских вођа који су били предмет обожавања на прелазу 11. у 12. век, а његов значај је превазилазио локални. Бернарова насеобина није пратила исти пут развоја као друге мале пустињачке заједнице које су нестале или биле апсорбоване у веће монашке конгрегације. Тирон ће постати глава асоцијације манастира и Бернар као оснивач биће поштован у списима о његовом животу и делу. Његов успех у Тирону је широко признат и монашка заједница коју је основао била је веома тражена и после, те је, макар за једну генерацију, била призната као један од најенергичнијих представника монашког живота (Thompson 2014, 122).

3. Закључак

На основу претходно наведеног, уз анализу наративних и других историјских извора и релевантне старије и новије литературе, резултат овог рада је да је нашој научној и читалачкој публици представљен лик Бернара из Тирона, бенедиктинског реформатора, једног од харизматичних верских вођа свога времена, који је оставио трага

међу савременицима, а подвижништво његове заједнице било узор и инспирација многим дужи временски период после његове смрти, док се заједница није утопила у касније бенедиктинске форме монашког живота. Бернар из Тирона је до сада био непознат или слабо обрађен у нашој богословско-историјској литератури и требало би га посматрати као значајну личност Римокатоличке Цркве, на коју је бачено додатно светло, и може послужити нашим богословима у студијама и проучавањима историје Западне Цркве и компаративног богословља.

* * *

Библиографија:

- Barrow, Geoffrey. 2004. „Scotland, Wales and Ireland in the Twelfth Century“. In *The New Cambridge Medieval History 4/2*, ed. David Luscombe, Jonathan Riley-Smith, c. 1024–c.1198. Cambridge: Cambridge University Press, 581–610.
- Brouette, Émile. 2003. „Bernard of Tiron, St.“. In *New Catholic Encyclopedia* 2, Second Edition, Baa-Cam. Washington D. C: Thomson & Gale, 316.
- Burton, Janet. 1994. *Monastic and Religious Orders in Britain 1000–1300*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chibnall, Marjorie (ed. and trans.). 1968–1980. *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*. 6 volumes. Oxford Medieval Texts. Oxford: Clarendon.
- Constable, Giles. 2004. „Religious Communities, 1024–1215“. In *The New Cambridge Medieval History 4/1*, ed. David Luscombe, Jonathan Riley-Smith, c. 1024–c.1198. Cambridge: Cambridge University Press, 335–367.
- Coulton, George Gordon (ed.). 1967. *Life in the Middle Ages: selected, translated, and annotated by G. G. Coulton, III and IV, Men and Manners, Monks, Friars and Nuns*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Grossus, Geoffrey. 2009. *The Life of Blessed Bernard of Tiron*: translated with an introduction and notes by Ruth Harwood Cline. Washington D. C: The Catholic University of America Press.
- Harwood, Cline Ruth. 2010. „*Mutatis Mutandis*: Literary Borrowing from Jerome's Letter to Eustochium and Others in the *Life of Blessed Bernard of Tiron* by Geoffrey Grosssus“, *Haskins Society Journal* 21, *Studies in Medieval History*, edited by William North: 125–146.
- Knowles, David. 1963. *The Monastic Order in England: A History of its Development from the Times of St Dunstan to the Fourth Lateran Council 949–1216*: Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambert, Michael. 1992. *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Second Edition. Oxford, Cambridge USA: Blackwell.
- Laporte, Jean. 2003. „Tiron, Abbey of“. In *New Catholic Encyclopedia* 14. Second Edition, Baa-Cam. Washington D. C: Thomson & Gale, 88–89.
- Thompson, Kathleen. 2014. *The Monks of Tiron: A Monastic Community and Religious Reform in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Kathleen. 2002. *Power and Border Lordship in Medieval France: The County of the Perche 1000–1225*. Woodbridge, Rochester: The Royal Historical Society, The Boydell Press.
- Поповић, Мирослав М. 2017. *Шесћ уїледника Римокатоличке цркве (XII–XVI век)*. Београд: Утопија.
- Поповић, Мирослав М. 2019. „Дух ѿноса је лош, али лажна ѿнозносћ је ѿра. Дух размећљиве охолосћи је лош, али лажна светјосћ је ѿра: Роберт од Арбрисела и Ред у Фонтевроу“, *Теолошки ѿоїле-гу* 1 (мај): 75–82.

Примљено: 14. 11. 2019.
Исправљено: 5. 5. 2020.
Одобрено: 5. 5. 2020.

ST. BERNARD OF TIRON AND HIS REFORMED BENEDICTINE COMMUNITY – A SHORT REVIEW

Miroslav M. Popović

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

Summary: Abbot Bernard of Tiron (c. 1046–1117) was one of the many Catholic Church people and religious leaders who had many followers at the turn of the 11th to 12th centuries, and his importance went beyond the local. Bernard's settlement did not develop in the same way as other small hermit communities that disappeared or were gathered by the larger monastic congregations. Tiron will become the head of the association of the monasteries and Bernard as founder will be honored in the writings of his life and work. His success in Tiron was widely recognized and the monastic community he founded attracted attention after he died and, for some period of time, was recognized as one of the most important representatives of monastic life.

The present article is an attempt to show the activities of St. Bernard of Tyrone, a Benedictine reformer from the 11th and early 12th centuries, and the founder of the abbey in Tyrone, which stood out by returning to a stricter Benedictine way of life and had a network of monasteries. With his life and career as an abbot and hermit, he set an example and gathered people around him, and in that way influenced the transformation of the religious life of that time, primarily in France and England.

Key words: Bernard of Tiron, Abbey of Tiron, The Rule of St. Benedict, Benedictines.

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ СРПСКО-РУСКИХ ЦРКВЕНИХ ОДНОСА: ПОВЕЗАНОСТ СРПСКЕ ЈЕРАРХИЈЕ СА ЦРКВЕНОМ МИСИЈОМ У ИНДИЈИ ТОКОМ 1930-ИХ ГОДИНА, СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА ЕВЕНТУАЛНУ УЛОГУ ЕПИСКОПА НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА

Срећко Петровић*
Епархија шумадијска,
Аранђеловац

Апстракт: Мисионарска активност у Индији током 1930-их година повезала је јерархе РЗЦ и СПЦ са индијским дохалкидонским православцима. Детаљи о организацији ове мисије слабије су познати, а литература показује да постоје питања на која није могуће дати одговоре, као и да су извори за истраживање оскудни. Блискост и везе Николаја Велимировића са личностима које су биле укључене у ове мисионарске напоре, као и његово интересовање за мисију уопште и Индију посебно указују да би на одређени начин и он могао бити повезан са овим догађајима. Сведочанства из Велимировићевих списа, усвојене учесника и историјска грађа потврђују ову претпоставку.

Кључне речи: Николај Велимировић, Доситеј Васић, Андроник Елјидински, Нестор Анисимов, Димитрије Вознесењски, Анастасије Грибановски, Геварјезе II, СПЦ, РЗЦ, Маланкарска Православна Црква, Индија, мисија.

Увод

У чланку који је поводом осам деценија од успостављања српско-индијских црквених веза објављен на вебстрани Информативне службе СПЦ 2015. године, индијски историчар Меледат Куријан Томас

* petrovic.srecko@gmail.com.

приметио је да на основу индијских извора није могуће одговорити на одређена питања која се тичу успостављања ових веза током 1930-их година, односно на питања која се тичу руско-српске мисионарске активности у Индији током овог периода.¹

Према истраживању о. Теодора Стенвеја из Семинарије Свете Тројице у Џорданвилу, заснованом најпре на руским изворима,² кључне личности у православним мисионарским активностима у Индији током 1930-их година били су Архимандрит Андроник Елпидински,³ Епископ хајларски Димитрије (Вознесењски)⁴ и Архиепископ харбински Нестор (Анисимов),⁵ док су се међу подржаваоцима

¹ Уп. M[eledath]. Kurian Thomas, "Eighty Years of Indo-Serbian Orthodox Relations & Saint Dositej Vasić of Zagreb", The Information Service of the Serbian Orthodox Church, July 18, 2015, http://www.spc.rs/eng/eighty_years_indoserbian_orthodox_relations_saint_dositej_vasic_zagreb (посећено 2. марта 2020. г.). Чланак је нешто касније одштампан у Meledath Kurian Thomas, *Eventual Annals of Nazranis (15 Essays of Nazrani History)* (Devalokam, Kottayam, India: The Malankara Orthodox Church Publications, 2016), 49–56. Др Куријен Томас ангажован је као професор црквене историје на маланкарском Православном богословском факултету Светог Томе у Нагпуру, у Индији (St. Thomas Orthodox Theological Seminary, Nagpur).

² Реч је о следећој студији, за сада објављеној једино онлајн: Rassophore Monk Angelos [= Theodore Stanway], "Perpetual Embers: A Chronicle of ROCOR's Missionary Efforts in India", Academia.edu, February 12, 2019, https://www.academia.edu/38192487/Perpetual_Embers_A_Chronicle_of_ROCOR_s_Missionary_Efforts_in_India (посећено 2. марта 2020. г.).

³ Андроник (Андрей Яковлевич) Елпидинский или Эльпидинский (1894–1959); о Елпидинском види Сергей Широков, *Биографический словарь миссионеров Русской Православной Церкви* (Москва: «Белый город», 2004), 263–265. Елпидински је у Индији провео 18 година, а његове успомене из Индије објављене су 1959. године: уп. Архимандрит Андроник (Елпидинский), *Восемнадцать лет в Индии* (Буэнос-Айрес: Типография «Salguero», 1959). У овом раду реферисаћемо на друго издање ове књиге, из 2012. године.

⁴ Димитриј (Николай Фёдорович) Вознесенский (1871–1947), архиепископ Руске Православне Цркве у Кини — Архиепископ хајларски 1934–1945. О Вознесењском види А[лександр]. К[онстантинович]. Клементьев, „Димитрий (Вознесенский Николай Федорович), архиеп.“, у *Православная энциклопедия*. Т. XV: «Димитрий — Дополнения к „Актам Историческим“», под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и др. (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007), 74–77.

⁵ Нестор (Николай Александрович) Анисимов (1885–1962), руски мисионар на Камчатки и у Манџурији, од 1916. г. викар Епархије владивосточке, касније Архиепископ харбински, затим Митрополит новосибирски па кировградски, све са прекида због честих хапшења и затварања (1948. г. осуђен због „антисовјетске делатности“ и до 1956. г. био заточен у логору у Републици Мордовији). О Анисимову види С[ергей]. В[ладимирович]. Фомин, *Божией милостью архиеп[ископ] Русской Церкви: Три жизни митрополита Нестора Камчатского* (Москва: Правило веры, 2002); уп. такође К[ристина]. В[икторовна]. Бирюкова, „Митрополит Нестор Анисимов и российские духовные миссии на Дальнем Востоке“, *Ученые записки Орловского государственного университета*, № 2 (71) (2016): 15–21.

ових активности налазили руски Архиепископ кишињевски Анастасије (Грибановски),⁶ Патријарх српски Варнава⁷ и Митрополит загребачки Доситеј.⁸

У овом раду ћемо најпре изложити кратак преглед православних мисионарских активности у Индији током 1930-их година, а потом пажњу усмерити на везе Еп. Николаја Велимировића са актерима ових активности, као и на трагове његовог интересовања за Индију сачуване у литерарним сведочанствима из његовог пера.

1. Делатност Руске и Српске Цркве у Индији током 1930-их: кратак преглед

Како се сам присећа у својим мемоарима, Елпидински се још као младић током свог школовања заинтересовао за Индију. Прва сазнања о индијском хришћанству он је примио из уџбеника црквене историје Евграфа Ивановича Смирнова који је читао у семинарији, у ком је писало да на југу Индије постоје хришћани веома блиски православним хришћанима, који желе сједињење са право-

⁶ Анастасий (Александр Алексеевич) Грибановский (1873–1965), викарни Епископ серпуховски 1906–1914, Епископ холмски 1914–1915, Архиепископ кишињевски и хотински од 1915. г., првојерарх РЗЦ 1936–1964. г. О Грибановском види В[иктор]. И[ванович]. Косик, *Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века)* (Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000), 56–60, 109–113; уп. такође Владислав П. Пузовић, „Историјско-канонски аспекти односа карловачке управе Руске Заграничне Цркве и Московске Патријаршије“ (докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2012), 31, нап. 44.

Грибановски је иначе знао Велимировића, и ценио његову духовност и његов рад: у својим созерцањима духовних и есхатолошких питања, будући првојерарх Руске Заграничне Цркве Митр. Анастасије Грибановски ће се сећати поука које је чуо управо од Николаја Велимировића (уп. Архиепископъ Анастасій [Грибановский], *Бесѣды съ собственнымъ сердцемъ: размышленія и замѣтки* (Бѣлградъ: [б. и.], 1935).

⁷ Патријарх српски Варнава (Петар) Росић (1880–1937); као патријарх служио од 1930. до 1937. године. О Патријарху Варнави, види Вељко Ђурић Мишина, *Варнава — њајријарх српски* (Сремски Карловци — Београд: Епархија сремска — Парохија Храма Светог Саве, 2009).

⁸ Митрополит загребачки Доситеј (Драгутин) Васић (1877–1945), на катедри Загребачке митрополије служио 1932–1945, фактички до 1941. г., када је после хапшења и мучења протеран у Београд, где се упокојио. О Митр. Доситеју, види Павле Кондић (ур.), *Христу веран до смрти: Свештеноисповедник Доситеј, зајребачки и ваведенски* (Београд — Цетиње: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке — Митрополија црногорско-приморска — Светигора, 2008).

славнима.⁹ Желећи да посети индијске крајеве и тамо мисионари, Елпидински се 1931. године као јеромонах Андроник отиснуо у Индију, и тамо пронашао маланкарске православце,¹⁰ са којима је ус-

⁹ Уп. Архимандрит Андроник (Елпидинский), *Восемнадцать лет в Индии*, Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях (Москва: Сретенский монастырь, 2012), 12.

¹⁰ У литератури на српском језику срећу се неуједначени називи за ове индијске хришћане одн. за њихову цркву. Реч је о древноисточној одн. дохалкидонској или тзв. оријенталној аутокефалној индијској цркви, која се различито назива, а најчешће по географском називу области за коју је била везана током своје историје *Маланкарска* — као Маланкарска Православна Црква, одн. Маланкарска Оријентално-православна Црква, или Малабарска Православна Црква (по Малабарској обали — одн. југозападној обали индијског потконтинента), а срећу се и називи за ову заједницу који могу да буду збуњујући, попут Индијска Православна Црква и сл. Ова термилошка збрка постоји и у другим језицима, не само у српском.

Отежавајућа околност која усложњава ову термилошку збрку је постојање других традиционалних хришћанских заједница у Индији које носе врло сличан назив — попут нпр. Маланкарске Мар-Томине Сиријске Цркве [енг. Malankara Mar Thoma Syrian Church или Mar Thoma Syrian Church of Malabar], која је након реформи из 19. века данас блискија англиканској заједници него Православним Црквама. Уз то за неке од ових древноисточних цркава постоје и њихови источнокатоллички црквени дублети, одн. унијатске варијанте (у Индији су то Сиро-маланкарска Католичка Црква (западносиријског маланкарског обреда) [енг. Syro-Malankara Catholic Church или Malankara Syrian Catholic Church] и Сиро-малабарска Католичка Црква (источносиријског обреда) [енг. Syro-Malabar Catholic Church или Church of Malabar Syrian Catholics]). Поред поменутих цркава, и Индији постоје и друге древноисточне црквене заједнице, попут Маланкарске Сирско-Јаковитске Православне Цркве [енг. Malankara Jacobite Syrian Orthodox Church или Syriac Orthodox Church of India], а затим и тзв. несторијански хришћани одн. Асирска Црква Истока, као Халдејска Сиријска Црква Индије [енг. Chaldean Syrian Church of India], а уз њих и заједнице римокатолика и протестаната — према литератури, само у држави Керали данас постоји преко 15 хришћанских деноминација (уп. Сања Николић, *За мир свећа свећа... и сједињење свих: богословски дијалоги Православне Цркве са Древноисточним (нехалкидонским) Црквама*, Библиотека „Приручници“, књ. 5 (Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу, 2013), 73.

Литература на српском не пружа велику помоћ у рашчлањавању ове заврзламе у вези са идентитетом индијских традиционалних хришћана (уп. Драгана Јањић, *Дохалкидонске цркве* (Лепосавић: Институт за српску културу, 2012), 131–139; уп. такође Драгана Јањић, „Хришћани апостола Томе: Малабарска црква или Сиријска индијска црква“, *Црквене студије: годишњак Центра за црквене студије / Church Studies: Annual Journal of the Centre of Church Studies*, год. V, бр. 5 (2008): 275–280). Нешто корисних информација о традиционалном индијском хришћанству могуће је наћи у старијим чланцима В. Фрадинског (уп. Викентије Фрадински, „Сирско-Јаковитска Црква“, *Зборник Православног богословског факултета*, књ. II (1953): 89–105, и Викентије Фрадински, „Сирско-Халдејска или источносирска Несторијанска црква“, *Зборник Православног богословског факултета*, књ. III (1954): 71–88).

За разликовање оних индијских цркава које у имену садрже и назив *православна*, најпрегледнији је следећи чланак: Волфганг Швајгерт, „Православне Цркве у

поставио срдачне односе и спријатељио се и зближио са највишим маланкарским јерарсима.¹¹ Елпидински је био мишљења да упркос проблемима термилошке природе, вероисповедање маланкарских индијских православца није много другачије од православног. Стога је сматрао прикладнијим да се маланкарски хришћани уведу у заједницу православних, и одустао је од прозелитизма као мисионарске опције.¹²

Када је маланкарски првојерарх католикос Мар Василије Геваргезе II (Baselios Geevarghese II, 1874–1964) током 1934. године посетио Свету Земљу, тамо је пронашао руског Архиепископа Анастасија,¹³ и изразио жељу да Индијска Маланкарска Православна Црква буде присаједињена Православној Цркви. Са собом је донео писма јеромонаха Андроника, која су потврђивала постојање основа за ово сједињење.¹⁴

Католикос је био срдачно примљен код представника Руске Цркве у Јерусалиму, и успостављени су присни контакти. По повратку у Индију, католикос је сазвао архијерејски сабор на ком је одлучено да се ступи у преговоре о сједињењу са Руском Заграничном Црквом.

Индији данас“ (превео Радомир Ракић), *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве*, год. ХСII, бр. 3 (март 2011): 89–93; од користи за тему могу бити и следећи чланци: Jure Zečević, „Pogled i statistika svih Istočnih Crkava“, *Crkva u svijetu*, Vol. 30, No. 3 (1995): 326–331; Винћенцо Пођи, „Цркве сиријске традиције“, *Црквене студије: годишњак Центра за црквене студије / Church Studies: Annual Journal of the Centre of Church Studies*, год. III, бр. 3 (2006): 329–348; Волфганг Швајгерт, „Апостолска црква од Истока данас“ (превео Радомир Ракић), *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве*, год. ХСII, бр. 7 (јул 2011): 233–236; Волфганг Швајгерт, „Сиријска Православна Црква“ (превео Радомир Ракић), *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве*, год. ХСII, бр. 12 (децембар 2011): 478–480). Уп. такође Радомир В. Поповић, *Православне Помесне Цркве: прошлост, садашњост, теографија, статистици*, 2. допуњено издање [карте Љубиша Гвоић] (Београд: Р. Поповић, 2009), 426–429.

¹¹ За мемоарске записе Елпидинског о његовом приспећу у Индију, сусрету са индијским хришћанством и маланкарским католикосом итд., види Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 31 и даље.

¹² Уп. кратак приказ историје маланкарских хришћана и коментар Архиепископа Нестора написан тих година: „Никакву кривицу Малабарци не снесу у питању монофизитских заблуда“; стога је о. Андроник, „загрејан мисионарским прегнућем... дошао у Индију да ојача у тој земљи светлост Христове вере... Дуго не размишљајући, он одлучи да се у свом мисионарском раду ослони на већ постојећу индуску Малабарску Цркву. Јеромонах Андроник неуморно ради на мисионарском пољу заједно са малабарским свештеницима“ — у Архиепископ Нестор [Анисимов], „Хришћани Малабарци у Индији“, *Хришћанско дело: часопис за хришћанску културу и црквени живот*, год. IV, свеска 2 (март–април 1938): 109–119: 112–113.

¹³ Уп. Анисимов, „Хришћани Малабарци у Индији“, 114.

¹⁴ Уп. Stanway, „Perpetual Embers“, 8.

Како сведочи ондашња штампа, индијски маланкарски јерарси су се потом писаним путем обратили представницима РЗЦ.

У међувремену се о. Андронику у Индији придружио англикански свештеник Едгар Мур (Edgar Harman Moore — касније Архимандрит Лазар, 1902–1992) из првог англиканског ашрама у Индији (Society of Christ's Servants, или Christa Seva Sangha), који је желео да буде примљен у Православну Цркву и настави своје служење као православни мисионар: како се присећа Елпидински, у мају 1935. године он је тим поводом отишао за Србију, одн. Краљевину Југославију.¹⁵ Премда су српски црквени ауторитети били уздржани према ентузијазму младог англиканског конвертита, руски архијереји су га прихватили и Мур је децембру 1935. г. у манастиру Миљково примио монашки постриг поставши јеромонах Лазар.¹⁶

Руски загранични црквени сабор одржан у Сремским Карловцима крајем 1935. године, сазван на иницијативу Патријарха Варнаве — ради нормализације односа између различитих фракција руске црквене дијаспоре¹⁷ — одговарајући на иницијативу индијског

¹⁵ Уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 115–116.

¹⁶ Уп. Father Andrew Midgley, "A Lifetime in Pilgrimage — Archimandrite Lazarus (Moore), 1902–1992", ROCOR Studies — Historical Studies of the Russian Church Abroad / РПЦЗ: Обзор — Вопросы Истории Русской Зарубежной Церкви, [2014] February 11, 2017, <https://www.rocorstudies.org/2017/02/11/a-lifetime-in-pilgrimage-archimandrite-lazarus-moore-1902-1992/> (посећено 12. марта 2020. г.).

У архивама Ламбетске палате у Лондону сачувано је писмо које је канону Цону Дагласу (Canon John Albert Douglas, 1868–1956), у то време секретару англиканског Савета за односе са иностранством (Church of England Council on Foreign Relations), 16. јануара 1936. године упутио његов пријатељ Епископ Николај. Велимировић обавештава Дагласа о обраћенику Муру, и вели како је он у журби од Патријарха Варнаве тражио три ствари — да га прими у Православну Цркву, да га наново рукоположи ("to geordain him"), и да га пошаље назад у мисију на Исток — но будући да Мур није обезбедио никакву документацију о свом статусу, Патријарх је одбио да моментално испуни његове захтеве (уп. Midgley, "A Lifetime in Pilgrimage", нап. 20). Углавном, Мур се у Миљкову придружио Руској Заграничној Цркви, но одатле га је пут водио у Свету Земљу; у Индију ће Мур као православни мисионар отићи петнаестак година касније, односно 1952. године.

Није јасно да ли је и у којој мери Велимировић током 1935. године био укључен у збивања у вези са мисијом у Индији: по питању о. Лазара Мура свакако је био информисан. Можда је већ негде у овом периоду постојао контакт Еп. Николаја са јеромонахом Андроницом, но у доступној литератури не налазимо потврду за ову претпоставку.

¹⁷ Уп. Владислав Пузовић, „Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у ‘Заграничној Русији’“, у *Србија и Русија 1814–1914–2014: Међународни научни скуп, 13–14. октобар 2014. године*, ур. Михаило Војводић, Научни скупови, књ. CLV — Одељење Историјских наука, књ. 38 (Београд: Српска академија наука и уметности, 2016), 209–230: 223–224.

сабора¹⁸ одлучио је да пошаље Епископа хајларског Димитрија у Индију, како би се овај тамо изблиза упознао са маланкарским црквеним уређењем и веровањем, одн. испитао могућности присаједињења индијских хришћана Православној Цркви.¹⁹ Српска Православна Црква финансирала је ово путовање са 20.000 динара и начелно се сложила да и убудуће финансијски подржи мисију у Индији уколико се преговори буду одвијали у жељеном правцу, и Епископ Димитрије посетио је Индију током 1936. године.²⁰ Премда је током дијалога питање формалног усвајања одлука Халкидонског сабора било спорна тачка, општи утисак Еп. Димитрија био је веома добар,²¹ а према вестима из црквене штампе маланкарски хришћани „изјавили су да се њихово учење ни у чему не разликује од православног“.²²

Како је приметио Стенвеј, јерарси Руске Заграничне Цркве озбиљно су разматрали могућности даљег деловања у Индији:²³ о овоме сведоче одлуке руског заграничног синода донете по размотрењу извештаја Еп. Димитрија о његовом дијалогу са представницима индијске Маланкарске Цркве:

¹⁸ У оновременој руској штампи у Краљевини Југославији забележена је и следећа вест о овом сабору: „Сабор ће изучити и разрешити питање пријема у Православље око петсто хиљада житеља Индије, који су се обратили Сабору одговарајућом молбом“ — уп. „Соборъ Русскихъ Архіереевъ“, *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановленіе престола православнаго Царя-Самодержца*, № 471 (20 октябра 1935 г.): 4.

¹⁹ Уп. „Из Индије. Православље у Индији“, *Гласник: службени орѣан Срѣске Православне Паѣријаршије*, година XVI, бр. 16–17 (1. јул (18. јун) 1936): 334.

²⁰ Уп. А[лексей Сергеевич]. Буевский, „Наследие апостола Фомы“, *Журнал Московской Патриархии*, № 2 (февраль 1948): 51–62: 61. Уп. такође П[ётр]. В[ладимирович]. Топычканов, „Геваргезе II“, у *Православная энциклопедия*. Т. X: «Второзаконіе — Георгій», под ред. Патриарха Московскаго и всея Руси Алексія II и др. (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005), 485–486: 486.

²¹ За детаље о боравку Еп. Димитрија у Индији, уп. Stanway, „Perpetual Embers“, 9–11. По одласку из Индије у Кину, Еп. Димитрије је позитивне утиске о свом раду у Индији и оптимистичне процене о блискости будућег сједињења поделио у тексту који је написао за харбински часопис *Хлеб Небесный*, а касније објавио и као брошуру — уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 177 и даље. Гледиште Еп. Димитрија било је да уколико постоји разлика између маланкарских и православних хришћана, то није разлика у веровању већ у већој строгости које су се држали Индуси, слично разлици између руских старообредника и православних; према Елпидинском, Димитрије је такође писао како је дело сједињења маланкарских православних хришћанима постављено на чврстим основама, и да га само треба продужити до пуног остварења — уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 180–181.

²² Уп. „[Из Индије.] Сирски хришћани“, *Гласник: службени орѣан Срѣске Православне Паѣријаршије*, год. XVI, бр. 16–17 (1. јул (18. јун) 1936): 334–335.

²³ Уп. Stanway, „Perpetual Embers“, 11.

1) да се наставе преговори са индијским православцима и активности у Индији уопште;

2) да се припреме и у Индију пошаљу неопходни материјали за поуку индијских хришћана о православној вери;²⁴

3) да се у Индију пошаље још служитеља — игуман Филарет Вознесењски из Харбина, син Еп. Димитрија,²⁵ задужен је за старање о остварењу овог плана, а игуманија Евгенија из Руске црквене мисије у Јерусалиму назначена је да са групом монахиња оде у Индију и тамо оснује манастирску обитељ и сиротиште.²⁶

²⁴ Како наводи Архиепископ Нестор, у пролеће 1937. године Синод РЗЦ упутио је у Индију дела свих васељенских сабора преведена на енглески, како би маланкарски хришћани могли да их проуче и упознају се са њима, јер је „признање свих седам васељенских сабора услов за будуће сједињење Малабараца са Православном Црквом“ (уп. Анисимов, „Хришћани Малабарци у Индији“, 116). Уп. такође Nicolas Mabin, „Russian Exiles and the Indian Orthodox Church (1931–1939)“, ROCOR Studies — Historical Studies of the Russian Church Abroad / РПЦЗ: Обзор — Вопросы Истории Русской Зарубежной Церкви, March 9, 2019, <https://www.rocorstudies.org/2019/03/09/russian-exiles-and-the-indian-orthodox-church-1931-1939/> (посећено 10. марта 2020. г.).

²⁵ Филарет (Георгий Николаевич) Вознесенский (1903–1985); рођен у свештеничкој породици (од мати Лидије и оца презвитера Николаја, који је пошто је обудовео 1933. г. примио монашки постриг и касније хиротонисан за епископа хајларског), епископ бризбејнски 1963–1964. г. и потом првојерарх РЗЦ, митрополит источноамерички и њујоршки 1964–1985. г.

²⁶ Уп. „Православна руска мисија код сиријских хришћана у Индији“, *Гласник: службени орџан Српске Православне Папџријаршије*, година XVIII, бр. 11–12 (18. јун (1. јул) 1937): 363–364. Уп. и кракту вест да 250.000 индијских хришћана жели да буде под управом Руске Цркве: „Руска Православна Црква у Индији“, *Гласник: службени орџан Српске Православне Папџријаршије*, година XVIII, бр. 11–12 (18. јун (1. јул) 1937): 364. За оквирнији преглед, уп. Stanway, „Perpetual Embers“, 11.

Занимљиво је да је 31. јануара 1938. г. у руској цркви у Београду служена Литургија Св. Ап. Јакова, „најстарија од свих литургија које постоје у пракси хришћанских Цркава“, која је „у великој употреби код неправославних хришћана Истока: Сирјана-јаковита, копта, хришћана Асјара...“; овај догађај у црквеној штампи представљен је као историјски, будући да је Јаковљева литургија овом приликом служена *йрви йуш* у словенским црквама (уп. Ђ., „Литургија Св. Апостола Јакова“, *Гласник: службени орџан Српске Православне Папџријаршије*, година XIX, бр. 4–5 (2. (15.) фебруар 1938): 58–59: 58). Литургију је са благословом Митрополита Анастасија, који је присуствовао овом богослужењу са свим руским архијерејима који су били на окупу у Београду, служио игуман о. Филип Гарднер (1898–1984). Да ли је ова литургијска иновација имала некакве везе са мисионарским делањем међу источним хришћанима остаје нам непознато, будући да се у поменутом тексту о томе не каже ништа.

Овде је интересантно споменути како се у литератури срећу тврдње да је Митрополит Анастасије одлучио да Индијци који прећу у Православну Цркву могу користити своје традиционалне литургијске обреде (односно источне обреде), а то је



Митрополит г. Доситеј у гостима код католикоса Сириске цркве у Индији. С лева на десно: митрополит г. Филоксенос, митр. г. Доситеј, католикос Василије, епископ Григорије. Стоје архимандрит Андроник, Константин Фурнашев из Софије и јеромонах Киријак

Слика 1. Митрополит Доситеј Васић у Индији 1937. године. С лева на десно: Митрополит Филоксенос (Geevarghese Mar Philoxenos, 1897–1951), Митрополит Доситеј, Католикос Геваргезе II [Василије], индијски Епископ Григорије; стоје Архимандрит Андроник Елпидински, Константин Фурнашев из Софије и индијски јеромонах Киријак (извор: *Правда*, год. XXXIII, бр. 11623 (1. март 1937): 10)

Photograph 1. Metropolitan Dositej Vasić in India in 1937. From left to right: Metropolitan Philoxenos, Metropolitan Dositej, Catholicos Geevarghese II, Bishop George; standing: Archimandrite Andronik Elpidinski, Constantine Furnashev from Sofia, and Hieromonk Cyriacus from India (source: *Pravda* (March 1st, 1937))

Са индијским католиком нешто касније у Индији се срео и Митрополит загребачки Доситеј, који се у зиму 1936–1937. године налазио на светском конгресу ХЗМЉ одржаном у Масору,²⁷

изгледа био начелни став неких руских заграничних јерараха и касније — уп. Monk Theodore (Stanway), "The Man Who Would be Metropolitan: The Enigma of Father George Tharian", ROCOR Studies — Historical Studies of the Russian Church Abroad / РПЦЗ: Обзор — Вопросы Истории Русской Зарубежной Церкви, August 17, 2019, <https://www.rocorstudies.org/2019/11/17/the-man-who-would-be-metropolitan-the-enigma-of-father-george-tharian/> (посећено 25. марта 2020. г.).

²⁷ Уп. писмо Митрополита Доситеја са скупа из Индије, објављено у београдској штампи: Доситеј [Васић], Митрополит загребачки, „Хиљадама километара далеко од отаџбине, у земљи Индуса, Митрополит г. Доситеј говорио је о Југославији“, *Правда*, год. XXXIII, бр. 11623 (1. март 1937): 10; штампа је известила и о његовом повратку: уп. „Синоћ је допутовао из Индије Митрополит загребачки г. Доситеј“, *Време*,

а у јесен 1937. године индијски католикос узвратио је посету Српској Цркви.²⁸

Према оценама ранијих истраживача, сва је прилика да је кулминација преговора и контаката између индијских, руских и српских православца била посета Архиепископа харбинског Нестора Индији крајем 1938. године: према расположивој литератури, договор који је постигнут током ове посете начелно је предвиђао да ће се индијски маланкарски православци сјединити породици Православних Цркава 1939. године, и да Архимандрит Андроник Елпидински буде посвећен за епископа Индијске Цркве.²⁹

Литература на српском језику која би могла бацити додатно светло на ову мисију невеликог је обима. Покушаћемо да, користећи доступну грађу, укажемо на неке детаље који би могли да буду од користи будућим истраживачима, на првом месту на личност Николаја Велимировића као једног од подржаваоца ових заједничких руско-српских мисионарских напора, који је у свом раду с једне стране оставио знатан број трагова свог интересовања за православну мисију на Истоку, и с друге за индијску културу и питања хришћанске мисије у Индији.

За наше истраживање занимљиво је што поједини актери православно-маланкарских преговора из 1930-их година помињу своје везе са Еп. Николајем Велимировићем. С друге стране, у Велимировићевим делима могуће је пронаћи сведочанства о његовом познанству са црквеним делатницима који су били укључени у овај мисионарски пројекат.

год. XVII, бр. 5440 (8. март 1937): 8. Уп. такође Радмила Радић, *Мисија бриџанске Хришћанске заједнице младих људи у Краљевини Југославији*, Библиотека Студије и монографије, књ. 119 (Београд: Институт за новију историју Србије, 2019), 82–83. Уп. такође Mabin, "Russian Exiles".

²⁸ Биће да је индијски првојерарх у југословенску престоницу пристигао о празнику Мале Госпојине, одн. 21. септембра 1937. г. О присуствовању индијског католикоса богослужењу о слави Цркве Ружице 21. септембра 1937. г., београдско *Време* доноси вест у којој стоји: „У цркви је чинодејствовао митрополит г. Доситеј, јужно-индијски православни митрополит цркве у Бомбају г. Католикос Василије и викарни епископ г. Сава Трлајић.“ — уп. „Слава Цркве Ружице у Београдском граду“, *Време*, год. XVII, бр. 5633 (22. септембар 1937): 5. Потпунији извештај о посети сиро-маланкарског католикоса објављен је у *Гласнику*; уп. „Његова Светост индуски Патријарх-католикос Господин Василије у посети нашој Патријаршији“, *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XVIII, бр. 18–19 (27. септембар (10. октобар) 1937): 602–605.

²⁹ Уп. Фомин, *Божией милостию архиерей Русской Церкви*, 118; Широков, *Биографический словарь*, 92.

2. Интересовање Епископа Николаја Велимировића за руске мисионарске активности у Азији

2.1. Велимировићеве везе са руским мисионарима

Изгледа да је Епископ Николај Велимировић био нарочито заинтересован за руску мисионарску делатност у Азији. Потврду за ову претпоставку налазимо у његовим списима као и у његовим активностима. Повезаност и блискост са одређеним руским мисионарима такође указује на извесну укљученост Велимировића у њихове мисионарске напоре током периода између два светска рата.

Примера ради, када је јеромонах Јован Максимович, иначе студент и дипломац Православног богословског факултета Београдског универзитета,³⁰ а затим крајем друге и почетком треће деценије 20. века професор Битољске богословије (иначе Велимировићев пријатељ и сарадник још од својих битољских дана, а није искључено да су се њих двојица познавала и раније³¹), 1934. године изабран за шангајског епископа, Владика Николај био је присутан на наречењу будућег епископа у београдској руској цркви 9. јуна 1934. године, и том приликом даровао Максимовичу архијерејски жезал.³² Доцније, по хиротонији Јована Максимовича за епископа шангајског и његовом одласку на Далеки Исток Велимировић је остао са њим у контакту, и преко црквених гласила информисао домаћу јавност о руској православној мисији у Кини.³³ С друге стране, у Шангају се у црквеној периодици појавио прилог из Велимировићевог пера.³⁴ У

³⁰ Уп. Владислав Пузович, „Русские эмигранты — студенты Православного богословского факультета Университета в Белграде (1920–1940 гг.)“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*, Вып. 2 (63) (2015): 65–83: 71–72, 81, <https://doi.org/10.15382/sturII201563.65-83>.

³¹ Владика Николај га је можда знао још као колпортера на београдским улицама — уп. [Николај Велимировић], „Продавац београдских новина — кинески владика“, *Мали мисионар*, бр. 35 [Китајски мученици] (јануар 1937): 31–33 [= Епископ Николај Велимировић, *Сабрана дела*, том VIII (Шабац: Манастир Светог Николаја Соко, 2016) [у наставку ћемо на издање *Сабраних дела* из 2016. г. указивати скраћеницом СД], 516]; уп. такође Пётр Перекрестов (сост.), *Владыка Иоанн — святой Русского Зарубежья*, Серия «Жития святых», 4-е изд. (Москва: Сретенский монастырь, 2014), 26.

³² Уп. Перекрестов, *Владыка Иоанн*, 42.

³³ Уп. [Николај Велимировић], „Руске мисије на Далеком Истоку“, *Мисионар*, бр. 1 (јануар 1935): 14–15 [= СД, XIII, 142]; уп. такође *Мали мисионар*, бр. 35 [Китајски мученици] (јануар 1937) [= СД, VIII, 507–518].

³⁴ У питању је прилог о Руској Цркви: уп. Епископ Николай [Велимировић],

списима Вл. Николаја Максимович се помиње као савремени подвижник и духовник,³⁵ и истиче се његова решеност да служи потребитима и најугроженијима.³⁶

Поред поменутог контакта са Јованом Максимовичем, Велимировић помиње и своје везе са још једним мисионаром у Кини — руским Епископом хајларским Димитријем, од којег је црпео информације о кинеском православљу,³⁷ а такође помиње и руског мисионара Епископа харбинског Нестора.

2.2. Српске везе Архиепископа Нестора (Анисимова)

Нестор је био близак пријатељ великог покровитеља руске емиграције — Патријарха српског Варнаве,³⁸ и у југословенској краље-

„О Святой Церкви на Руси“, *Церковный листок*, № 187 (28 октябрия 1935): 1–2 [уп. СД, XIII, 536–537].

³⁵ Уп. Živojin Jakovljević, „Saint Nikolai Velimirović and Saint John Maximovich as Unifiers of the Serbian and Russian People“, *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies*, Volume 29, Numbers 1–2 (2018): 151–158: 156, <https://doi.org/10.1353/ser.2018.0009>.

³⁶ Уп. белешке Еп. Николаја, објављене у збирци *Емануил* 1937. године, где се напомиње да је о. Јован у Битољу „скоро посведневно посећивао болеснике“; Николај Велимировић, „Повест о чудесном оздрављењу од причешћа“, у Николај Велимировић, *Емануил: тајне неба и земље. Чудесни доживљаји из оба света* (Краљево: Манастир Жича — Жичка еванђелска делатност, 1937) = СД, V, 367–443: 389–390.

³⁷ Уп. Николај Велимировић, „О обновљењу икона у Харбину“ и „О Светом Николи у Харбину“ у Велимировић, *Емануил* = СД, V, 432, 436–437. Велимировић своју приповест о иконама у Дому Милосрђа у Харбину започиње речима: „Прича нам Владика Димитрије из Харбина...“, а причу о икони Светог Николе на железничкој станици у Харбину истом фразом: „Прича нам Владика Димитрије из Харбина следеће:...“.

³⁸ Уп. Владислав Пузовић, „Покровитељство Српске Православне Цркве над Руском Заграничном Црквом (1920–1940)“, у *Руски некролози у Београду: знамење историјског пријатељства*, ур. Мира Радојевић и Милош Ковић (Београд: Фондација за обнављање, подршку и очување комплекса историјско-меморијалних споменика у Републици Србији „Руски некролози“ — Институт за политички и економски дијалог, 2014), 112–121: 118–120. Анисимов Варнаву помиње често — само у својој књизи о боравку у Југославији (*Очерки Югославији*) на 14 места. Варнава је Нестору за потребе мисије у Кини даровао и на руке предао део моштију Св. Арсенија Сремца, „сведочанство неразориве љубави и најдубљег јединства даљинама раздвојених делова“ једне Цркве — „део душе својег народа, део његове највеће светиње“ — уп. Архиепископ Нестор [Анисимов], *Египет, Рим, Бари* (Шанхай: Слово, 1934), 5. Исте мошти Св. Арсенија касније су се налазиле у Цркви Пресв. Богородице (рус. Скорбященский храм) у Харбину (уп. Фомин, *Божией милостию архиерей Русской Церкви*, 111–112); уп. такође Радован Пилиповић, „Православље у земљи одакле се Сунце рађа“, *Православље — новине Српске Патријаршије*, бр. 1031 (1. март 2010): 32–33: 33.

вини боравио је више пута: тако је године 1933. у Београду штампао једну од својих књига³⁹ и одржао девет предавања о животу и мисији на Далеком Истоку;⁴⁰ у Краљеву је држао предавање о руској мисионарској делатности у Јапану и Кини,⁴¹ у Сремским Карловцима новембра исте године учествовао на сабору РЗЦ,⁴² а потом походио неколико места у Војводини; у Крагујевцу је одржао предавање у тамошњој гимназији, и затим пропутовао Косовску Митровицу, Пећ, Дечане, Призрен и Скопље, држећи успут предавања, богослужећи и посећујући руске заједнице и кружоке, да би крајем године у Београду држао предавање о Светој Русији.⁴³ Вративши се у Кину, Архиепископ Нестор је 1935. г. у Харбину објавио књигу о свом путу по југословенској држави,⁴⁴ у којој помиње да је тамо срео и Епископа охридског Николаја, „великог духовног учитеља православног српског народа... златоуста Српске Цркве“,⁴⁵ који је „најбољи изразитељ српске црквене мисли у садашње време“.⁴⁶ О Миљковом манастиру, монашком братству које је процветало под архимандритом Амвросијем Кургановим (1894–1933), Анисимов доноси белешку да је то „расадник посленика њиве Христове“ који је дао и новопосвећеног Епископа шангајског Јована, и додаје да је нови кинески епископ

Према Велимировићу, Анисимов је „Провиђењем одређен да нашег свеца [= Светог Арсенија Сремца] прикаже Далеком Истоку“ — уп. [Николај Велимировић], „Свети Арсеније у Манџурији“, *Мисионар*, бр. 1 (јануар 1935): 15 [= СД, XIII, 138].

³⁹ Епископъ Несторъ [Анисимовъ], *Манџжурія — Харбинъ* (Бѣлградъ: Царскій вѣстникъ, 1933).

⁴⁰ Уп. напомену издавача у његовој књизи — „Редакція ‘Царскаго вѣстника’“, у [Анисимовъ], *Манџжурія — Харбинъ*, 1.

⁴¹ Уп. О. О., „Лекція Епископа Нестора въ Кралѣво“, *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 370 (12 новембра 1933 г.): 3.

⁴² На ком је узведен у част архиепископа — уп. „Возведение Епископа Нестора въ Санъ Архиепископа“, *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 371 (19 новембра 1933 г.): 3.

⁴³ Уп. серију чланака о овом путовању Еп. Нестора објављених новембра и децембра 1933. г. у часопису *Царскій вѣстникъ* (№ 370–376), а посебно следеће чланке: „Путешествія Архиепископа Епископа Нестора по Югославији“, № 373 (3 децембра 1933 г.): 3, № 375 (17 децембра 1933 г.): 2–3.

⁴⁴ Архиепископъ Несторъ [Анисимовъ], *Очерки Югославији: впечатления путешествія* (Харбинъ: Обитель милосердія, 1935). Ова ретка књига прештампана је у двотомној збирци Анисимових списа, одн. у О[лѣга]. В[ладимировна]. Косик, *Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова)*. Том 1 (Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005), 315–401.

⁴⁵ Уп. Косик, *Вернувшийся домой*, Том 1, 344.

⁴⁶ Уп. Косик, *Вернувшийся домой*, Том 1, 347.

пре своје архипастирске службе провео неколико година служећи и радећи међу српским богомољачким братствима, под руководством „архипастира узвишеног духа“ Еп. охридског Николаја.⁴⁷ Он такође напомиње да су Охрид и Битољ два главна центра религиозног препорода српског народа — богомољачког покрета на чијем челу се налази Епископ Николај, изузетни архипастир, српски „духовни оратор — златоуст“,⁴⁸ којег је Патријарх Варнава мудро поставио на чело тог покрета „као човека Богом посебно предначињеног за такво дело“.⁴⁹

Почетком 1938. године Анисимов је био Велимировићев гост; проведши неко време у Југославији он је између осталих места посетио Охрид, Битољ и Краљево.⁵⁰ Будући да је Нестор помињао охридско-жичког архијереја, и да је био веома импресиониран радом богомољачког покрета,⁵¹ ранији истраживачи су запазили да су Анисимов и Велимировић изгледа били блиски пријатељи.⁵² Вредна помена је чињеница да је Велимировић с друге стране био један од ктитора Спомен-капеле Венцоносних мученика (односно Спомен-капеле у част Николаја II и Александра I Карађорђевића — рус. Часовня-памятник Николаю II и Александру I Карагеоргиевичу), подигнуте у Харбину 1936. године залагањем Еп. Нестора.⁵³

⁴⁷ Уп. Косик, *Вернувшийся домой*, Том 1, 373.

⁴⁸ Уп. Косик, *Вернувшийся домой*, Том 1, 379.

⁴⁹ Уп. Косик, *Вернувшийся домой*, Том 1, 381.

⁵⁰ У то време Епископ жички Николај био је администратор Охридско-битолске епархије. За кратке белешке о боравку Вл. Нестора у Југославији почетком 1938. године, уп. „Руски Архиепископ г. Нестор у Битољу“, *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XIX, бр. 8 (13. (26.) март 1938): 195. Уп. такође Фомин, *Божией милостию архиерей Русской Церкви*, 116. Анисимов је у Краљевини Југославији овом приликом провео неколико месеци, и изгледа више пута одлазио у Жичу и Студеницу (уп. „Бављење Архиепископа харбинског г. Нестора у Југославији“, *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XIX, бр. 10–11 (10. (23.) април 1938): 269–270. Архиепископ Нестор је почетком 1938. г. одржао и више предавања у Руском дому у Београду, а штампа је објавила како је он допутовао „да од руског Светог Синода прими инструкције за свој нови положај поглавара православне мисије у Индији“ (уп. „У далеком Харбину подигнута је спомен капела Блаженопочившем Краљу Александру“, *Правда*, год. XXXIV, бр. 11945 (19. јануар 1938): 5).

⁵¹ Уп. Косик, *Вернувшийся домой*, Том 1, 354, 380–382.

⁵² Уп. Фомин, *Божией милостию архиерей Русской Церкви*, 117.

⁵³ Уп. Архиепископъ Несторъ [Анисимовъ], *Часовня-памятник памяти Венцоносных Мучеников* (Харбинъ: Дом милосердія, 1936). Ова ретка брошура прештампана је, уз коментаре и опрему В. Коростелева и А. Караулова, у часопису *Русская Атлантида* — уп. А[лександр]. К[ириллович]. Караулов и В[алерий]. В[алентинович]. Коростелев (прир.), „Архиепископ Нестор: Часовня-памятник памяти Венцоносных Мучеников в г. Харбине. Дом Милосердія, Харбин 1936“, *Русская Атлантида*, № 12 (2004): 19–37. У списку ктитора ове богомоље који у прилогу доноси Анисимов налази се и Велимировићево име: „Е. П. Преосвященнейший Николай Епископ Охридский“.

3. Индијски католикос Геваргезе II у посети СПЦ 1937. године

Нешто раније, односно годину дана пре Анисимовљеве посете Велимировићу индијски маланкарски Католикос Мар Василије Геваргезе II налазио се у Великој Британији, на Другој светској конференцији покрета „Вера и поредак“ одржаној у Единбургу током августа 1937. г. Индијски католикос одатле се упутио у Београд,⁵⁴ где је праћен индијским Архимандритом Алексијем⁵⁵ стигао 21. септембра 1937. године,⁵⁶ и састао се са Митр. Анастасијем Грибановским, својим познаником од раније, којег је 1934. г. срео у Јерусалиму, те Митрополитом загребачким Доситејем⁵⁷ и другим српским и руским епископима „у циљу ближег упознавања са учењем, црквеном праксом и животом Православне Цркве“. Католикос је током свог боравка у Београду обавио дуги разговор са Велимировићем, „посебно заинтересованим питањима православне мисије у Индији“, српским епископом који је „изучавању [индијске] историје и духовне културе посветио доста пажње и времена током протеклих година“.⁵⁸ Мар Ва-

⁵⁴ Београдска штампа најавила је његов долазак, тј. известила о писму које је Католикос Василије половином августа послао Митрополиту Доситеју из Единбурга — уп. „Вођ Сиријске Цркве долази у Београд“, *Правда*, год. XXXIII, бр. 11791 (17. август 1937): 3.

⁵⁵ Abo Alaxios / Alexios (1888–1965); маланкарски Католикос Василије је Архимандрита Алексија 1938. г. посветио за маланкарског Епископа коламског под именом Alexios Mar Thevodosios — уп. Idiculla. M. Chandy, “Bethanyude panimalar”: Alexios Mar Thevodosios”, *Gregorian Gazette: A St. Gregorios Orthodox Syrian Church, Oak Park Publication*, Vol. IX, Issue VIII (August 2010): 4; уп. такође Елпидинский, *Восемнадцатъ лет в Инди*, 43–44, 248–249.

⁵⁶ Уп. „Слава Цркве Ружица“ [„Католикос Сиријске Цркве г. Василије у Београду“], *Правда*, год. XXXIII, бр. 11826 (22. септембар 1937): 6.

⁵⁷ Мар Василије је Васића знао од раније, како смо већ поменули, будући да је крајем 1936. и почетком 1937. г. Васић неко време провео у Индији — као члан делегације југословенске ХЗМЉ на Светском конгресу ХЗМЉ у Мисору (уп. Радић, *Мисија британске Хришћанске заједнице*, 82–83), када су се њих двојица упознали (уп. „Скупштина Свештеничког удружења. Свештенство изражава верност идејама Благоупокојеног Патријарха Варнаве и манифестује оданост Светом Архијерејском Сабору“, *Правда*, год. XXXIII, бр. 11827 (23. септембар 1937): 5–6) [са мањим изменама овај текст објављен је и у *Гласнику*: уп. такође „Скупштина Свештеничког удружења. Свештенство изражава верност идејама Благоупокојеног Патријарха Варнаве и манифестује оданост Светом Архијерејском Сабору“, *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XVIII, бр. 18–19 (27. септембар (10. октобар) 1937): 605–608: 606–607].

⁵⁸ Уп. „Пріѣздъ главы Сирианской Церкви въ Индіи Каталикоса Василя“, *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 572 (23 септембра 1937 г.): 1.



Слика 2. Католикос Геваргезе II и индијски Архимандрит Алексije међу вернима у Цркви Ружици на Калемегдану (извор: *Правда*, год. XXXIII, бр. 11826 (22. септембар 1937): 6)

Photograph 2. Catholicos Geevarghese II and Archimandrite Alexios among the faithful, church Ružica, Kalemegdan, Belgrade 1937 (source: *Pravda* (September 22nd, 1937))

силије је наредног дана у друштву Митр. Доситеја, Велимировића и других српских архијереја присуствовао призиву Светог Духа у Цркви Светог Саве, помену Патријарху Варнави и свештеничкој скупштини.⁵⁹ Индијски извори бележе да се и индијски владика обратио

⁵⁹ Уп. „Скупштина Свештеничког удружења“, 5–6. Према извештају објављеном у *Правди* (и нешто касније у *Гласнику*), обраћајући се скупу, Митрополит Доситеј је рекао:

„Чули сте да ми је судбина доделила да прошлу зиму, три месеца проведем у Индији. Тамо сам срео много наших пријатеља. Срео сам на југу Индије и Патријарха католикоса г. Василија. Тамо, близу Цејлона, нашао сам православне људе, људе одане православљу. Тамо нађох и вођу православне цркве у држави Траванкор, која има и свога махараџу. Нађох брата Василија који ме најсрдачније прими. На растанку са њим он је пожелео да се понова видимо. И ево, хвала Богу, после повратка из Енглеске он нам је дошао. Срећан сам што је католикос г. Василије имао јуче ретку прилику да на слави цркве Ружице види манифестацију српског православља. Он је ту видео и љубав нашег народа. И мало и велико прилазило му је као свом најрођенијем. А данас, ево види и овај скуп, види манифестацију нашој лепој вери и Српској Православној Цркви. →

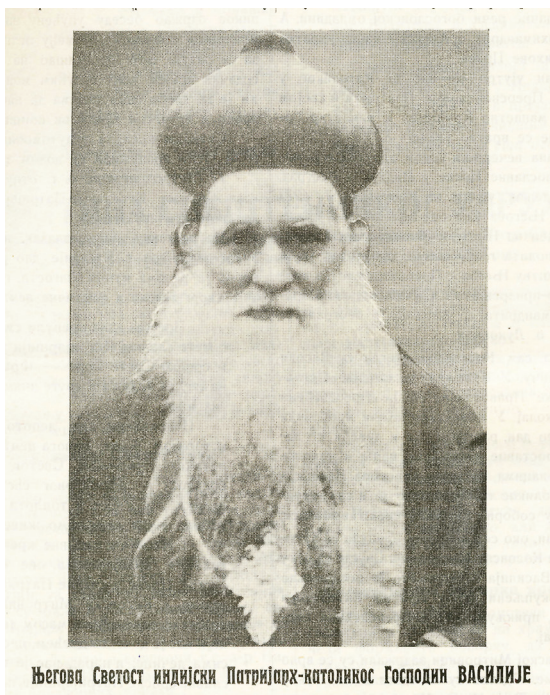


Слика 3. Са свештеничке скупштине 22. септембра 1937. године у Београду. За председничким столом стоје, с лева на десно: Епископ Николај, до њега Католикос Геваргезе II (заклоњен, види се само делимично), у средини протојереј Владимир Милутиновић, до њега Митрополит Доситеј, затим Епископ рашко-призренски Серафим и Епископ далматински Иринеј (Ђорђевић) (извор: *Правда*, год. XXXIII, бр. 11827 (23. септембар 1937): 5)

Photograph 3. A priest assembly held in Belgrade on September 22nd, 1937. Standing at the presiding table, from left to right: Bishop Nikolai Velimirović, next to him is Catholicos Geevarghese II (can only be seen partially), in the middle is archpriest Vladimir Milutinović, next to him is Metropolitan Dositej, then Bishop Seraphim (Jovanović) of Raška-Prizren and Bishop Irinej (Đorđević) of Dalmatia (source: *Pravda* (September 23rd, 1937): 5)

→ Кад је полазио за Енглеску имао је лепу наду да види и Благоупокојеног Патријарха Варнаву. Али је туга његова била велика кад је дознао да њега више међу живима нема. Утешио се тиме што се на гробу његову помолио за велику душу његову...

После Митрополита Доситеја реч је узео индијски католикос Геваргезе II. Скуп је затим накратко обратио и Еп. Николај, а у наставку је уследио радни део ове скупштине. Занимљиво је да је поменути скуп у другим новинама представљен у другачијем светлу: насупрот опису достојанственог и богодоличног сабрања у једнодушности и слози, у другом извештају говори се о буци, примитивизму, заглашујућој вици, неред и ударању у клупе — уп „Свештеничка скупштина“, *Време*, год. XVII, бр. 5634 (23. септембар 1937): 7).



Слика 4. Католикос Василије Геваргезе II, фотографија објављена у званичном гласилу СПЦ уз вест о његовој посети 1937. године (извор: *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XVIII, бр. 18–19 (27. септембар (10. октобар) 1937): 603)

Photograph 4. Catholicos Basilios Geevarghese II, a photo published in the official gazette of the Serbian Orthodox Church with the news about his visit in 1937 (source: *Glasnik SPP*, Vol. XVIII, No. 18–19 (1937): 603)

на скупштини,⁶⁰ да је био пријатно изненађен почастима које су му указане, као и да се овом приликом у Србији задржао десетак дана, обишавши манастире Пустину, Жичу и Ђурђево Ступове праћен Велимировићем и Епископом рашко-призренским Серафимом.⁶¹ У

⁶⁰ Уп. Thomas, "Eighty Years of Indo–Serbian Orthodox Relations", 54.

Према прилогу из *Правде* (и *Гласника*), католикос Геваргезе II (у новинском извештају именован као сиријски патријарх католикос Василије), узео је реч после обраћања Митрополита Доситеја, и између осталог рекао:

„Ми немамо довољно речи да изразимо своју захвалност на гостопримству које нам је указано. Што сам нарочито радостан то је што нас везује заједничка вера и што осећам када стојим пред вама да стојим пред браћом рођеном. На крају ја вас молим, молите се Богу за моју Цркву у Индији. За моју малу али хришћанску цркву, хришћанску као што је и ваша“

Последње речи из католикосовог обраћања свештеничка скупштина поздравила је „топлим аплаузом“ (уп. „Скупштина Свештеничког удружења“, 6).

⁶¹ Серафим (Сава) Јовановић (1873–1945), од 1920. г. архијереј Злетовско-струмичке епархије, од 1928. г. Епископ рашко-призренски, за време Другог светског рата интерниран у Албанију где се и упокојио.

српској црквеној штампи објављен је кратак приказ посете маланкарског првојерарха који бележи неколико поменутих момената.⁶²

Можда су неки детаљи везани за ове догађаје и(ли) посете других личности из Индије — рецимо посете српским манастирима, или с друге стране евентуалне непријатности на јавним догађајима — поменути у *Индијским писмима* Епископа Николаја,⁶³ но није могуће

⁶² Уп. „Његова Светост индуски Патријарх-католикос Господин Василије“, 602–605. Између осталог, у овом извештају забележено је како је индијски католикос, праћен Еп. Серафимом, о Крстовдану био гост Еп. Николаја, који га је дочекао у Краљеву, одакле су сви заједно отишли у Жичу; у Жичи су гости били на Литургији, и потом ту пробавили цео дан и задржали се на конаку; одатле су наредног дана продужили за Косовску Митровицу, праћени Еп. Николајем, а затим у Пећку Патријаршију, те одатле следећег дана за Високе Дечане, а потом назад у Пећ, и возом за Београд. Изјава коју је пред одлазак дао индијски католикос сведочанство је топлине и поштовања које је доживео посећујући центре српске духовности, бивајући срдечно прихваћен од српских свештенослужитеља и народа (уп. „Његова Светост индуски Патријарх-католикос Господин Василије“, 604–605).

У другој штампи ова посета била је пропраћена врло кратким вестима, попут вести да су крајем септембра 1937. г. гости из Индије обишли Сремске Карловце, Патријаршијски двор и манастир Крушедол (уп. П. П., „Поглавар Индиске Православне Цркве у Крушедолу“, *Правда*, год. XXIII, бр. 11834 (30. септембар 1937): 15).

⁶³ Изгледа да је ово дело објављено постхумно, први пут 1977. године (у 5. тому Сабраних дела у издању Епархије западноевропске, објављеном у Дизелдорфу = СД, V, 701–792), а потом у неколико других компилација — уп. Свети Владика Николај [Велимировић], *Индијска писма. Изнад Истиока и Зайада. Средњи систем. Символи и сигнали*, Одабрана дела Св. Владике Николаја, књ. 3 (Призрен: Епархија рашкопризренска, 1995); следеће издање код другог издавача изашло је већ наредне године — уп. Владика Николај [Велимировић], *Речи о Свечовеку. Индијска писма. Изнад Истиока и Зайада. Средњи систем. Ниче и Достоевски. Шекспир — Свечовек*, Изабрана дела Владике Николаја у 10 књига, књ. 2 (Ваљево: Глас Цркве, 1996). Као засебна књига ово дело изашло је недавно: уп. Владика Николај [Велимировић], *Индијска писма* (Београд: Ерго, 2000).

У литератури се спомиње да је Велимировић ово дело написао током 1941–1942. године, одн. током свог заточеништва у Љубостињи за време 2. светског рата (уп. Љубомир Ранковић, *Свети Владика Николај: животи и дело* (Шабац: Глас Цркве, 2013), 126). Остављајући питања о настанку дела отвореним, приметимо да се међу ликовима кореспондената у књизи налазе Велимировићев у философским и езотеричким круговима Лондона веома утицајни пријатељ Димитрије Митриновић (1887–1953), поменут у књизи као Душан Митриновић двадесетак пута, као и монах Павле Јевтић (1896–1937/4?), формално Велимировићев ученик у Богословији у Кадесдону, касније наш први индолог који је докторирао у Лондону 1927. г., преводилац Бхагават-Гите на српски (уп. *Бхагават-Гита: писма о божанству — одломак из „Махабхарате“*, превео са санскрита Павле Јевтић, предговор написао Милош Ђурић (Београд: [б. и.], 1929)) и аутор студија о Индији (уп. Paul Yevtić, *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy* (London: Luzac & Co., 1927); Павле Јевтић, *Индија: ризница мудрости* (Београд: [б. и.], 1937)), поменут као др Јевтим, индолог, такође двадесетак пута, итд. Интересантно је што у 20. писму Митриновић пише др



Слика 5. Католикос Геваргезе II (лево), Архимандрит Алексије (у средини) и Митрополит Доситеј (десно) међу народом, фотографија из времена боравка Геваргезеа II у Краљевини Југославији 1937. године (извор: Kurian, "Eighty Years of Indo-Serbian Orthodox Relations & Saint Dositej Vasić of Zagreb", The Information Service of the Serbian Orthodox Church, <http://www.spc.rs/>)

Photograph 5. Catholicos Geevarghese II (on the left), Archimandrite Alexios (in the middle) and Metropolitan Dositej (on the right) among faithful people, a photo taken during the visit of Catholicos Geevarghese II to the Kingdom of Yugoslavia in 1937 (source: Kurian, "Eighty Years of Indo-Serbian Orthodox Relations & Saint Dositej Vasić of Zagreb", <http://www.spc.rs/>)

користити се овим књижевним делом као извором за реконструкцију историјских догађаја, јер тешко је (и можда немогуће) у таквом шти-ву разлучити историју од алегорије.⁶⁴

Јевтиму како се он са индијском делегацијом састао неколико пута у Лондону пре него што ће они доћи у Србију, итд. Но ово књижевно дело, упркос изазовности, не може послужити као извор за реконструкцију историјских догађаја.

⁶⁴ На пример, у *Индијским писмима* на више места се праве паралеле између непријатности коју је у Београду 1926. године доживео Рабиндранат Тагоре, ког су на предавању на универзитету извиждали зенитисти (уп. „Нечувен скандал на предавању Рабиндраната Тагоре“, *Време*, год. VI, бр. 1765 (17. новембар 1926): 5; уп. такође [Љубомир Мицић,] „Тагоре и зенитистичке демонстрације“, *Зенић: међународни часопис / Zenit: revue internationale*, год. VI, бр. 43 (децембар 1926): 15–16, и непагинирани додатак истом *Зенићу* — Бранко Ве Пољански — Љубомир Мицић, „Отворено писмо Рабиндранат Тагори“, *Зенић: међународни часопис / Zenit: revue internationale*, год. VI, бр. 43 (децембар 1926): [17–20]) са непријатностима које су гостујући на универзитету доживели гости из Индије (уп. писма 20, 21, 36, 48, 49

Геваргезе II је током своје посете рекао и следеће: „Православна Црква у Индији иста је као и Православна Црква у овој лепој земљи. И живот и вера исти су као и у овом прекрасном народу, где смо дошли да се својим очима уверимо колико јединство постоји између далеке Индије и ваше земље.“⁶⁵ Неке своје утиске са пропутовања кроз српске манастире Геваргезе је поделио у изјави коју је дао пред свој одлазак, у којој је између осталог рекао: „Изненађени смо лепотом и славном историјом Жиче, првога центра и седишта великог Немањића, Светог Саве. Друга лепота овог места је велика прошлост и топлота побожних и добрих људи који тамо живе. Из Жиче кренули смо, са великим архијерејима ове наше старије сестре Цркве и славне Патријаршије. Стигавши у Косовску Митровицу, били смо пријатно изненађени масом дивног народа који нас је дочекао цвећем, песмама и осмесима дечице; и народ нас је пратио све до славне српске Патријаршије, престола славних српских Патријараха...“⁶⁶

Маланкарски католикос напустио је Краљевину Југославију 1. октобра 1937. године⁶⁷ и преко Рима у Индију стигао крајем месеца: у Индији га је чекао руски Архимандрит Андроник Елпидински, још један Велимировићев познаник, који се у Индији суочавао са финансијско-материјалним проблемима и који је финансијску помоћ, премда је био клирик Руског западноевропског егзархата, добијао практично једино од СПЦ, односно од Патријарха Варнаве, Васића и Велимировића (од последњег, како вели, „у великим сумама“).⁶⁸ Андроник је изградио добре односе са индијским православцима, поучен од Епископа Николаја да „Индији не треба ни римска, ни сиријска, ни англиканска, већ њена Индијска Црква“, ⁶⁹ што би у пастирском духу Велимировићеве мисли ваљало разумети као тежњу за спречавање утакмице у погледу територијалних аспирација између различитих помесних Православних Цркава. Овакво тумачење Велимировићевог става постаје још разумљивије у контексту при-

и 60), но у штампи нема помена о „индијској вечери“ на универзитету у септембру 1937. године.

⁶⁵ Уп. „Његова Светост индуски Патријарх-католикос Господин Василије“, 603.

⁶⁶ Уп. „Његова Светост индуски Патријарх-католикос Господин Василије“, 604–605.

⁶⁷ Уп. „Поглавар индуске Православне Цркве испраћен је од стране црквених великодостојника и претставника разних друштава“, *Правда*, год. XXXIII, бр. 11836 (2. октобар 1937): 5.

⁶⁸ Уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 185–186. Уп. такође Георгий Максимов, *Святоотеческое понимание миссии* (Москва: Миссионерское общество имени преподобного Серапиона Кожеезерского, 2014), 169–170.

⁶⁹ Уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 250–251.

повести Митр. париског Евлогија⁷⁰ о томе како су се маланкарски православци, са којима се налазио на конференцији у Единбургу, преко архијереја Цариградске Патријаршије Митрополита тијатирског Германа (Γερμανός Γεωργίου) Στρηνόπουλος, 1872–1951) — на којег их је упутио сам Митрополит Евлогије пошто су се интересовали за пријем своје заједнице у Православну Цркву — добили препоруку да се „ради сједињења са православљем“ званично обрете цариградском патријарху.⁷¹

4. Николај Велимировић и Индија

За наше истраживање интересантна је напомена коју о извештају о сусрету и разговору индијског католикоса Геваргезеа II и Велимировића доноси руски емигрантски *Царски весник* — да је Еп.

⁷⁰ Евлогий (Василий Семёнович) Георгиевский (1868–1946), од. 1931. г. на челу Руског западноевропског егзархата Цариградске Патријаршије — уп. Владислав Пузовић, „О неким еклисиолошким темама у руској богословској мисли XX века“, у *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 19, прир. Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2015): 47–61: 47; уп. такође Пузовић, „Патријарх Варнава (Росић)“, 212–213.

⁷¹ Уп. Митрополит Евлогий [Георгиевский], *Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия. Изложенія по его рассказамъ Т[атьяны Ивановны]. Манухиной* (Париж: YMCA press, 1947), 595.

Овде треба скренути пажњу и на одређене мањкавости које се налазе у поменутој публикацији у опису читаве ситуације у вези са маланкарским православним хришћанима. Аутор наводи да је први контакт успостављен када су на путу за Единбург августа 1937. г. делегати из Индије свратили у Париз и били гости Париске митрополије, те да их је потом Митрополит Евлогије, када су се поново срели у Единбургу, упутио у Југославију, на молбу српског Митрополита Доситеја (уп. Георгиевский, *Путь моей жизни*, 589, 595). Међутим, према индијским изворима Васић је јануара 1937. г. маланкарском католикосу уручио званичан позив за посету Српској Цркви од Патријарха српског Варнаве, и индијски првојерарх је планирао да после Единбурга путује у Београд; такође је позвао Патријарха Варнаву да узврати посету и буде главни гост на великој јубиларној прослави маланкарских хришћана планираној за крај 1937. г. Сазнавши у путу да се Варнава упокојио, делегати из Индије су му у Паризу, заједно са Митр. Евлогијем, 25. јула 1937. г. служили помен и мислили да одустану од доласка у Југославију; но Митрополит Доситеј их је контактирао, овога пута као председавајући Св. Синода, и инсистирао да позив и распоред важе и даље (уп. Thomas, „Eighty Years of Indo–Serbian Orthodox Relations“, 53–54). У Београду су маланкарски католикос Геваргезе II и Архим. Алексије опет служили помен Патр. Варнави, овог пута на његовом гробу. Такође, како је већ поменуто, Архиепископ хајларски Димитрије посетио је маланкарског католикоса током 1936. године (уп. Топычканов, „Геваргезе II“, 486), годину дана пре његовог сусрета са Митрополитом Евлогијем.

Николај био посебно заинтересован „питањима православне мисије у Индији“, и да је већ посветио доста пажње проучавању индијске историје и духовне културе.⁷²

На такав закључак упућује и преглед Велимировићевих интересовања кроз сведочанства његове списатељске делатности. Велимировић је иначе од раније, још од своје младости био заинтересован за индијску мисао, о чему је оставио трага већ у својим радовима из друге деценије 20. века, у којима је о Индији и Индијцима писао бираним речима.⁷³

Већ у најранијем Велимировићевом стваралаштву налазимо помене Индије. Тако рецимо у збирци његових проповеди *Беседе ѿог Ђором* из 1912. године⁷⁴ налазимо похвалу индијске културе (у беседи „О великом Имену“): „Дом Божји свуда ће вам пасти у очи пре и више од домова људских. У Индији исписано је име Божје пагодама, које заслужују више дивљења но читави градови.“⁷⁵

У беседи насловљеној као „Чија је земља?“ објављеној у збирци његових проповеди под насловом *Изнад треха и смрти* 1914. године,⁷⁶ Велимировић се пита: „Да ли је данас Бог мање домаћин у своме дому него што је био у време зидања индијских пагода, или нилских светилишта, или јерусалимског храма, или жртвеника на Акрополису?“⁷⁷

⁷² Уп. „Пріѣздъ главы Сиріанской Церкви въ Индіи Каталикоса Василія“, 1.

⁷³ Као и о Азији и азијској култури уопште. Но ово не значи да се Николај према источњачком културном наслеђу односио некритички, већ напротив — на пример, у истим делима у којима Велимировић са симпатијама пише о индијској побожности и култури можемо пронаћи његове опоре речи на рачун Будиног песимизма. Парадоксално, Индија која је веома религиозна дала је свету Буду (који осим порекла нема неке суштинске везе са индијским наслеђем). Рекло би се да је за Вл. Николаја будистичко учење — према религији мање-више индиферентно — представљало својеврсну форму источњачког атеизма.

⁷⁴ Уп. Н[иколај]. Велимировић, *Беседе ѿог Гором* (Београд: С. Б. Цвијановић, 1912) [= СД, IV, 3–174].

⁷⁵ СД, IV, 155–160: 160. За критику Будиног песимизма у истом делу, уп. СД, IV, 165, 167 („Беседа о омладинском песимизму“).

⁷⁶ Уп. Николај Велимировић, *Изнад треха и смрти: беседе и мисли* (Београд: С. Б. Цвијановић, 1914) [= СД, IV, 235–562].

⁷⁷ СД, IV, 341–350: 348. За критику будизма у истом делу, уп. СД, IV, 355 (проповед „Црква и револуционарна педагогика“), где Велимировић указује на суштинску разлику између хришћанства и будизма — оптимизма и песимизма, слављења живота и мржње према животу:

„Христос се био окупио младим, импресивним људима, но још више је волео децу. Пустите децу нека приђу к мени, говорио је Он: таквих је царство небесно. →

У чланку „Шта је ко у данашњем рату?“ из ратне 1916. године, јеромонах Николај критикује расистичку изјаву Б. Дернабурга (Bernhard Dernburg, 1865–1937), бившег немачког „министра за колоније“ (заправо секретара немачке државне колонијалне управе), и каже: „Ја сумњам врло много да би било тог лудака на свету, који би покушао само да упореди племениту душу индијску са крвожедном душом поданика Фердинанда Кобуршког.“⁷⁸

Велимировић се не устеже да се изрази похвално о индијској култури, а можда разматра и могућности мисије међу Индусима.⁷⁹ У беседи насловљеној као „Девојка испод закона“⁸⁰ Велимировић каже да би Христа по духу пре својим могли назвати Индијци него Јевреји.⁸¹ У чланку о индијском панхуманизму објављеном 1919. године у лондонском часопису *New Age*⁸² Велимировић велича индијску ду-

→ Индијски монах Буда скупљао је око себе старце, којима је лакше могао улити мржњу према животу. Христос је, напротив, имао своју радост на деци, тим представницима и пионирима будућег живота.“

⁷⁸ Уп. Др. Н[иколај]. Велимировић, „Шта је ко у данашњем рату?“, *Србобран: српски народни лист и орган Савеза сједињених Срба Слоја / Srbobran: Serb National Paper and the Organ of the Serb Federation „Sloga“*, год. VI, бр. 372 (24. новембар 1916): 2.

⁷⁹ На ово упућују и речи из Велимировићевих *Молитва на језеру* (делу у којем се индијска мудрост виšekратно помиње, као и појмови карма, нирвана, Кришна, Брама итд.), објављених 1922. г. (уп. Епископ охридски Николај [Велимировић], *Молитве на језеру*, Библиотека савремених религиозно-моралних питања, књ. 4–5 (Београд: Штампарија „Св. Сава“, 1922) [= СД, V, 39–141], у којима Велимировић каже (молитва L):

„Зато ти је, душо, и велики мудрац индијски одрицао битност — теби не мање него телесној одећи твојој. Но ако Бог сиђе у тебе, и роди се у теби, *ти ћеш обрадоваши ожалостићеш мудраца индијског*, што на лотосу седи и мисли, јер ћеш повратити изгубљену битност.“ [СД, V, 85].

⁸⁰ Ова беседа објављена је у збирци Велимировићевих проповеди из 1922. г. (уп. Николај Велимировић, *Нове беседе ђог Гором*, Тумачење истине, књ. 1 (Београд: С. Б. Цвијановић, 1922) [= СД, IV, 177–233].

⁸¹ СД, IV, 224–229: 228.

⁸² Уп. Nicolai Velimirovic (Bishop of Zica, Serbia), „Indian Panhumanism“, *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art*, No. 1424, Vol. XXVI, No. 8 (Thursday, Dec. 25, 1919): 125–128). Овом чланку претходила је читава серија чланака у којима је било осврта и на индијску и уопште азијску мисао и културу, које је Велимировић током 1918. и 1919. г. објавио у истом часопису под псеудонимом Вран Гавран (уп. нпр. текст о комунизму светих, у ком се поред Ап. Павла помињу Буда, Кришна и Лао-Це: R. A. Vran-Gavran [= Nicolai Velimirovic], „Communism of the Saints“, *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art*, No. 1342, Vol. XXIII, No. 5 (Thursday, May 30, 1918): 71–72).

Индијска мисао наћи ће се и у Велимировићевим утицајним *Речима о Свечовеку*, делу у које је аутор инкорпорирао доста материјала из чланака објављених у часопису

ховност и индијско религиозно искуство, цитира Кришнине речи из *Бхагавад-Гите* 2, 11 („Они који су мудри не тугују ни за живима ни за мртвима“) и Кришну назива пророком.⁸³ Индија седи крај огњишта своје древне мудрости и чека да Европа сазри и одрасте, вели он. Због своје дубоке и древне мудрости и културе, Индија је најплодније поље за семе божанског Откривења, додаје Велимировић, и пита се да ли ће Индија постати нови центар хришћанства, које је пре суноврата савремене културе имало своје центре у Александрији, Москви и на Западу. То није немогуће — закључује Велимировић.⁸⁴

Индијског мислиоца Тагореа (Rabindranath Tagore, 1861–1941), чијим речима започиње поменути чланак, Велимировић је изгледа упознао још током свог боравка у Великој Британији за време 1. светског рата;⁸⁵ у том контексту вреди поменути да су у зборнику радова о Шекспиру који је 1916. године — поводом 300. годишњице од Шекспировог упокојења — објавио Оксфордски универзитет, кратке прилоге објавили и Тагоре и Велимировић.⁸⁶

New Age, које је из неког разлога објављено као непотписано — уп. [Николај Велимировић,] *Речи о Свечовеку* (Београд: С. Б. Цвијановић, 1920) [= СД, IV, 587–762]. О овом делу, уп. Радован Биговић, *Ог Свечовека до Бојочовека: хришћанска философија Владике Николаја Велимировића* (Београд: Рашка школа, 1998), 172–177; уп. такође Радован Биговић, „Једна метафизика панхуманизма“, у *Свети владика Николај Охридски и Жички: шекспирови и сведочења, симбиоза*, ур. Епископ б. захумско-херцеговачки и приморски Атанасије [Јевтић] (Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003), 383–400. У овом Николајевом спису помињу се Индија, Буда, Брама, уз референце на индијску философију и културу, а међу ликовима са којима замишљени јунак води дијалог налази се и индијски учитељ мудрости Брамакарма.

⁸³ У овом чланку Велимировић се присећа како је био ганут љубазношћу и топлином када је једном приликом био гост индијске породице у Туикенему (Twickenham). Под утиском тог искуства гостопримства и пажње, Николај се шетао разгледајући лондонску вреву и созерцавао људску несрећу жалећи и за мртвима и за живима; утеху је том приликом пронашао у речима из *Бхагавад-Гите* — уп. Velimirovic, „Indian Panhumanism“, 127.

⁸⁴ Уп. Velimirovic, „Indian Panhumanism“, 127–128. Истицање одређених предности индијске културе (и других култура) наспрам савремене европске културе биће присутно и у доцнијим Велимировићевим делима, рецимо у његовом делу о рату (уп. Епископ Охридски Николај [Велимировић], *Рат и Библија* (Крагујевац: Штампарија Православне народне хришћанске заједнице, 1931) [= СД, V, 177–251]), у ком аутор између осталог каже да због европске декаденције „ни Индија, ни Кина, ни Африка не сматрају више беле људе сољу и светлошћу но, на жалост, блутовашћу и тамом“ (уп. СД, V, 236).

⁸⁵ Уп. Slobodan G. Marković, „Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War“, *Balkanica: Annual of the Institute for Balkan Studies*, Vol. XLVI-II (2017): 143–190: 178, <https://doi.org/10.2298/BALC1748143M>.

⁸⁶ Уп. Rabindranath Tagore, „Shakespeare“, у *A Book of Homage to Shakespeare: To Commemorate the Three Hundredth Anniversary of Shakespeare's Death MCMXVI*, ed. Israel

У новембру 1926. г. Тагоре је боравио у Београду,⁸⁷ а Велимировић га је том приликом дочекао у просторијама Хришћанске заједнице младих људи у Васиной улици,⁸⁸ рекавши у поздравном обраћању да је Индија хришћанска земља без Христа, која даје свету велике људе.⁸⁹ Према сећању Бранка Д. Милошевића, Тагоре је такође посетио Велимировића док се овај налазио у Охриду.⁹⁰

Велимировићев посетилац у Охриду би међутим могао бити и неки други Индијац, будући да је и пре и после Тагореа неколико индијских мислилаца и проповедника било у гостима ХЗМЉ, а самим тим близу и Еп. Николају.⁹¹ Изгледа да је први од њих био индијски хришћански мисионар и проповедник Саду Џон Нелсон Кристананда (Sadhu John Nelson Christananda), који је пар недеља пре Тагореовог доласка уз Велимировића присуствовао свечаном отварању нових просторија Хришћанске заједнице младих људи, и потом одржао предавање о мисији у Индији.⁹² Кристананда је боравио у Краљевини СХС одн. Југославији бар у два наврата, тј. 1926. и 1930. године, походећи поред православних и евангеличке хришћане.⁹³ Шоран Синга (Shoran S. Singha) био је још један Индијац који је као гост Хришћанске заједнице младих људи одржао низ предавања у Краљевини СХС 1927. и 1928. године — између осталих у Београду, Нишу и другим местима.⁹⁴

Gollancz (Oxford: Oxford University Press, 1916), 320–321, и Nicholas Velimirovic, “Shakespeare — The Pananthropos”, у *A Book of Homage to Shakespeare*, 520–523.

⁸⁷ Уп. „Београђани одушевљено поздрављају индиског песника. Два предавања г. Рабиндраната Тагора“, *Политика*, год. XXIII, бр. 6669 (среда 17. новембар 1926): 6.

⁸⁸ Уп. „Тагора у Хришћанској заједници“, *Политика*, год. XXIII, бр. 6669 (среда 17. новембар 1926): 6.

⁸⁹ Уп. такође „Рабиндранат Тагоре у Хришћанској Заједници Младих Људи“, *Време*, год. VI, бр. 1765 (17. новембар 1926): 4.

⁹⁰ Уп. Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај: животи, мисао и дело*. Књ. 3 (Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 2003), 207–209: 209.

⁹¹ Уп. Радмила Радић, *Мисија бришћанске Хришћанске заједнице*, 115, 145.

⁹² Уп. „Предавање индијског проповедника г. Сади Џона Нилсена Крист-ан-Анда у Хришћанској Заједници“, *Време*, год. VI, бр. 1748 (1. новембар 1926): 5).

⁹³ Уп. Viktor Pratscher, *Die Deutschen der Gemeinde Feketić-Feketitsch* (Neu-Werbaß: Festausschuß d. Gemeinde, 1936), 99–101 (где се говори о његовим посетама немачким протестантима у Фекетићу током 1926. и 1930. г.).

⁹⁴ Уп. нпр. В. М., „Индиски проповедник г. Шоран Синго, који је стигао у Београд, одржаће низ предавања о Индији, која се буди“, *Време*, год. VII, бр. 1822 (16. јануар 1927): 5; уп. такође „Шоран С. Синг пред београдским дипломатима“, *Правда*, год. XXIII, бр. 24 (27. јануар 1927): 4; уп. и Синга Шоран, „Индија и хришћанство“, *Вера и животи: званичан орган Хришћанске заједнице младих људи у Краљевини СХС*, књ. III, бр. 1 (1927): 1–2. Наредне године, Синга је опет одржао више предавања у ХЗМЉ: уп. „Када Индус говори о Гандиу и Тагори...“, *Правда*, год. XXIV, бр. 66 (9. март 1928): 5; „Предавање Шорана Синга у Хришћанској Заједници“, *Време*, год. VIII, бр. 2242 (18. март 1928):

Велимировићев интерес за индијску културу и духовност је у литератури различито оцењиван;⁹⁵ разложно би било претпоставити да је овај интерес између осталог био мотивисан и разматрањем мисионарских могућности за будућу јеванђелизацију индијског континента, на шта указују и одређене Николајеве тезе. У контексту Велимировићевих промишљања из друге, треће и четврте деценије 20. века релевантних за нашу тему, интересантно је што он подвлачи динамику мисије, сугеришући да у зависности од околности смер мисије у трен ока може да се промени. Пошто се геополитичка ситуација у међувремену изменила, Русија која је некада била водиља хришћанског света и која је у Велимировићевим ранијим виђењима требало да понесе хришћанску бакљу широм планете,⁹⁶ одједном је у потпуности уназађена (можда би стога прикладнија била мисија са неке друге стране); Русија је сада руина, пропала и више од западноевропских држава, толико обезбожена да је и нејеванђелизована Индија превазилази. О томе сведоче Велимировићеве речи упућене руским безбожницима, кроз које Ганди (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869–1948, познатији као Махатма Ганди), поручује: „Док год у Русији влада безбоштво и материјализам, и док се Русија не одухотовори, Индија не може с Русијом“.⁹⁷ Но ово међутим не значи

9). Нешто касније, у Београду ће као гост Хришћанске заједнице младих људи предавање о Индији одржати и Г. Поплеј — уп. „Предавање о Индији и индијској музици“, *Време*, год. IX, бр. 2689 (20. јун 1929): 9.

⁹⁵ Уп. Владимир Димитријевић, „Уводна реч приређивача“, у *Православље и секше. Књ. 3. Стаклене очи Индије: православље и духовност Далекој Исиока*, Библиотека „Свети Петар Цетињски“, Коло „Православље и ново доба“, књ. 7, прир. Владимир Димитријевић (Цетиње: Светигора, 1997), 5–14; уп. такође Биговић, *Од Свечовека до Бојочовека*, 54–55; уп. такође Љубомир Ранковић, *Свети Владика Николај: животи и дело* (Шабач: Глас Цркве, 2013), 78–79; уп. такође Босиљка Делић, „Николај Велимировић“, у Свети Владика Николај Велимировић, *Изабрана дела*, Библиотека „Ризница“, 2. издање (Београд: Leo commerce, 2014), 5–9: 5.

⁹⁶ Уп. нпр. Велимировићеву беседу упућену Словенима, објављену 1914. г., у којој он каже:

„Излази из пећине, ти велики руски народе. Сјајна се звезда блиста над тобом, сјајна пресјајна. Твоја месијанска улога међу народима земље постаје све јаснија и разговетнија...“ („Мир вам, Словени“, у Велимировић, *Изнад треха и смрти* = СД, IV, 309–313: 311).

⁹⁷ Уп. Епископ Николај [Велимировић], „Божји поздрав безбожницима“, *Браштво: лист за вјерско и народно просвјешћавање*, год. VII, бр. 12 (децембар 1931): 157–160: 160 [= СД, IX, 76–77: 77] (уп. и Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај: животи, мисао и дело. Књ. 2* (Шабач: Епархија шабачко-ваљевска, 2002), 235–236: 236); уп. такође Велимировићеву похвалу Гандију објављену 1932. г. у Еп. охридски Ни-

да Велимировић одбацује могућност руске (одн. православне) мисије у Индији: премда је Русија поробљена и упропашћена бољшевичким терором, Света Русија се у Велимировићевим промишљањима узима као најозбиљнији фактор, и он најављује брзи преокрет.⁹⁸

На Велимировићев интерес за мисију у Индији током 1930-их упућује и поштовање које он указује индијском хришћанском мисионару Сундару Сингу (Sadhu Sundar Singh, 1889–око 1929), којем посвећује две свеске популарног и за тадашње прилике високотиражног часописа *Мали мисионар*, у једном га представљајући као индијског Савла,⁹⁹ а у другом доносећи његова виђења.¹⁰⁰ „Главна препрека у јеванђелизирању Индије лежи у поцепаности хришћанске мисије, у многим сектама хришћанским“, које у Индију долазе доносећи своје поделе и сукобе, примећује Владика Николај. Друга велика препрека је живот западних мисионара у индијској земљи, јер за Индијце „религија у пракси значи уздржавање, често пута и крајњи аскетизам“, додаје он. Но секташки мисионари су далеко од сваког аскетизма; они не држе чак ни обичан пост, тачније „немају никаквог поста“.¹⁰¹

колај [Велимировић], „90. писмо: Енглеском бојару Чарлсу Б. који пита: Шта означава личност Гандиа Индијанца“, *Мисионарска писма*, год. I, бр. 12 (децембар 1932): 205–208 [= СД, VIII, 109–110].

⁹⁸ Тако се рецимо у својој Божићној посланици за 1938. годину Велимировић посебно осврће на ситуацију у Русији, у поглављу „Русија на туђем послу“ (уп. Епископ жички Николај [Велимировић], „Посланица Епископа Николаја свештенству Епархије жичке о Божићу 1938. године“, *Прејед: ђолуслужбени орјан Епархије жичке*, год. XX, бр. 11–12 (новембар–децембар 1938): 1–10: 4–6 [= СД, IX, 109–115: 111–112]. Према његовим речима, читав свет згрожен је над ситуацијом у Русији, у којој се на рушевинама пророчке Русије уздиже материјалистичко идолопоклонство техници. Обавивши туђи тј. западњачки посао спровођења материјалистичке организације друштва, Русија је завршила овај сурови експеримент и сада се враћа својој мисији, каже Велимировић. Наступа пролеће Христове Русије, и „Русија звер уступа своје место Русији јањету Божијем“. Вулгарну Русију смењује Света Русија, која доноси племениту и обилну сетву и жетву Христову.

⁹⁹ Уп. *Мали мисионар*, бр. 13 [Индијски Савле] (фебруар 1935) [= СД, VIII, 367–374].

¹⁰⁰ Уп. *Мали мисионар*, бр. 27 [Виђења Сундар-Синга] (април 1936) [= СД, VIII, 465–473].

¹⁰¹ Уп. СД, VIII, 367. Интересантно је како је Елпидински био изненађен строгошћу подвига код индијских маланкарских хришћана, као и нешто касније Епископ хајларски Димитрије; уп. и опис начина поста код индијских православца — који укључује уздржање од јела и пића средом и петком, а током Великог поста до поподнева; они држе 4 велика поста, слично православнима, а на немрсну храну гледају строжије, сматрајући рибу месом; у Великом посту практикују по 40 земних поклона у подне певајући „Кирие елеисон“ итд. — у Елпидинский, *Восемнадцатъ лет в Инди*, 275). Наведени примери потврђују Велимировићеву тезу о индијском

Трећа препрека је западњачка власт у Индији — јер подвлашћени тешко могу примити веру својих тлачитеља. Зато се сматра да би најбоље било да сами крштени Индијци буду апостоли и мисионари хришћанске вере у своме народу. У светлости поука које је Велимировић дао Архимандриту Андронику — да је Индији потребна Индијска Црква — можемо разумети ове речи Вл. Николаја. У наставку цитираног дела Велимировић излаже повест о обраћењу и деловању мисионара Сундара Синга, који је „крштени Индијац и прослављени индијски проповедник Јеванђеља“.¹⁰²

Дакле, ако је могуће да подвучемо оно што се може закључити на основу изнад приложених сведочанстава:

- 1) на интерес Владике Николаја за мисију уопште указује његова блискост са руским мисионарима, као и његова мисионарска активност уопште;¹⁰³
- 2) Велимировићева дела показују да су Индија и мисија у Индији биле теме које је он разматрао и којима се враћао;
- 3) његов сусрет са индијским маланкарским католиком још једно је сведочанство овог интереса;
- 4) поуке о методама црквене мисије у Индији које је Велимировић дао руском мисионару Архимандриту Андронику указују на одређену укљученост Вл. Николаја у ове мисионарске активности;
- 5) финансијска подршка коју је као један од малобројних Елпидинском обезбеђивао Велимировић указује да његово занимање за мисионарски рад у Индији није била само пука знатижеља већ је подразумевало и извесни ангажман.

* * *

практиковању религије као уздржања: тако је и традиционалном индијском хришћанству својствена аскеза.

¹⁰² Уп. СД, VIII, 368 и даље.

¹⁰³ Нпр. организовање мисионарских течајева, или публиковање мисионарске литературе — које је било одлика Велимировићевог рада током читавог његовог епископског служења.

5. Архиепископ харбински Нестор у Индији

По растанку с Велимировићем након посете Краљевини Југославији почетком 1938. године, Анисимов се преко Велике Британије, где је прибавио визу и у Лондону 15. јуна 1938. г. основао Друштво Светог апостола Томе — које је требало да подржи мисију међу Томиним хришћанима,¹⁰⁴ запутио у Индију, свративши у повратку опет до Југославије како би учествовао на августовском сабору РЗЦ.

Могуће је да је боравак Архиепископа Нестора 1938. г. у Југославији између осталог био и прилика за консултације са Велимировићем о мисији у Индији, односно да су се њих двојица у том периоду налазила на заједничком послу. Анисимовљева посета Индији и Цејлону¹⁰⁵ и индијским хришћанима до које је дошло крајем 1938. године, озваничена позивом Мар-Василија, имала је дакле овакву предисторију, како напомиње Сергеј Томин.¹⁰⁶ Према литератури, исход преговора Архиепископа Нестора са индијским јерарсима био је да је за 1939. годину планирано присаједињење Индијске Маланкарске Православне Цркве породици Православних Цркава,¹⁰⁷ и било је предвиђено да Архимандрит Андроник буде посвећен за епископа

¹⁰⁴ Уп. П[ётр]. В[ладимирович]. Топычканов, „Христианство в Индии“, у *Православная энциклопедия*. Т. XXII: «Икона — Иннокентий», под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и др. (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009), 585–590: 588.

Уколико је сачувана архивска грађа о оснивању овог друштва, можда би било могуће сазнати да ли је Велимировић преко својих веза са јерарсима и клирицима Англичанске Цркве и водећим личностима британске културе и политике подржао ову иницијативу и допринео јој. Као и многа друга питања, нажалост, и ово остаје изван истраживачких могућности којима располажемо.

¹⁰⁵ На свом путу ка Кини, Архиеп. Нестор је за Индијом походио и острво Цејлон, где су локални хришћани показали велики интерес за пријем у Православну Цркву — уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 187–189; уп. такође „Са о. Цејлона“, *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XX, бр. 8 (9. (22.) април 1939): 208; уп. такође и вест о томе како је по повратку Архиепископа Нестора из Индије у Кину духовна мисија у Коломбу поверена Архимандриту Филарету — „Са о. Цејлона“, *Гласник: службени орган Српске Православне Патријаршије*, година XX, бр. 25 (9. (22.) новембар 1939): 613.

¹⁰⁶ Уп. Фомин, *Божией милостию архиерей Русской Церкви*, 117–118.

¹⁰⁷ Анисимов је наравно био свестан највеће потешкоће — чињенице да су сиромаланкарски хришћани веома поштовали ауторитет Диоскора, Севира и других антихалкидонских богослова, и писмом је обавестио руски загранични синод како сматра да ће то бити највећи изазов у пракси — уп. Stanway, „Perpetual Embers“, 33–34.



Слика 6. У Котајаму (Керала, Индија) 1938. године: Архиепископ харбински Нестор (лево), Католикос Геваргезе II (у средини), Митрополит Филоксенос (десно) (извор: Mabin, "Russian Exiles and the Indian Orthodox Church (1931–1939)", ROCOR Studies, <https://www.rocorstudies.org/>)

Photograph 6. At Kottayam, Kerala, 1938: Archbishop Nestor of Harbin (on the left), Catholicos Gevarghese II (in the middle), Metropolitan Philoxenos (on the right) (source: Mabin, "Russian Exiles and the Indian Orthodox Church (1931–1939)", ROCOR Studies, <https://www.rocorstudies.org/>)

Индијске Цркве;¹⁰⁸ међутим, рат је прекинуо саобраћај и на друге начине омео ове планове, мада је за још неко време настављен рад Срба и Руса на мисији у Индији.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Уп. Фомин, *Божией милостию архиерей Русской Церкви*, 117–118; Широков, *Биографический словарь*, 92.

¹⁰⁹ Уп. прилог о мисионарској активности Вере Бартењеве (Вера Васильевна Бартењева (Скворцова), 1887–1977), ћерке професора Сарајевске богословије Василија Скворцова (Василий Михайлович Скворцов, 1859–1932) у Индији: Г. П., „Госпођа Вера Бартењева мисионарка у Индији“, *Братство: лист за вјерско и народно просвећивање*, год. XV, бр. 7–8 (јул–август 1939): 140–141; уз прилог је објављена и фотографија Парохијског дома у Малабару, изграђеног у стилу српске архитектуре, подигнутог трошком Митрополита Доситеја. Уп. такође и утиске В.



Православна мисија у Малабару (Индија)
Парохијски дом православне мисије у Малабару (Индија) у стилу српске
архитектуре, подигнут трошком митрополита Доситеја

Слика 7. Парохијски дом православне мисије у Малабару у стилу српске архитектуре, подигнут трошком Митрополита Доситеја (извор: *Братство: лист за вјерско и народно просвјештавање*, год. XV, бр. 7–8 (јул–август 1939): 140)

Photograph 7. A parish house of the Orthodox mission in Malabar built in Serbian architectural style; the construction was financed by Metropolitan Dositej (source: *Bratstvo*, Vol. XV, No. 7–8 (July–August 1939): 140)

Бартејеве — која је према писању београдске штампе у Индији обављала дужност управитељице женске православне заједнице у Траванкору, и која се почетком 1940. године вратила из Индије и вели, како преносе новинари *Времена*, да тамо „и Српска и Руска Црква врло живо раде, нарочито у Траванкору“, у „Ширење Православља у Јужној Индији“, *Време*, год. XX, бр. 6547 (14. април 1940): 11. У *Времену* је објављена и најава предавања Вере Бартејеве о мисији у Индији (са пројекцијом фотографија) на којем ће уводну реч саопштити Митрополит Анастасије (уп. „Предавање о Индији руске мисионарке гђе В. В. Бартејеве“, *Време*, год. XX, бр. 6546 (13. април 1940): 13, а објављена је и фотографија В. Бартејеве са групом Индуса испред примитивне цркве у Траванкору (уп. „Православна Црква у Индији“, *Време*, год. XX, бр. 6548 (15. април 1940): 11).

С друге стране, у литератури се могу пронаћи и другачији погледи на Анисимовљеву мисију и могуће исходе његовог пута у Индију, попут реске критике савременика Владимира Мајевског (Владислав (Владимир) Альбинович Маевский, 1893–1975), у којој он доводи у сумњу његове мотиве (за писма Мајевског монаху Василију Кривошеину (Василий (Всеволод Александрович) Кривошеин, 1900–1985 — касније Архиепископ бриселски) са критиком делатности Архиепископа Нестора

Слика 8. Вера В. Бартењева у Индији — испред примитивне локалне цркве (извор: *Време*, год. XX, бр. 6548 (15. април 1940): 11)

Photograph 8. Vera V. Bartenyeva in India — in front of the primitive local church (source: *Vreme* (April 15th 1940))



Индијски историчар Куријан Томас подвукао је неколико питања која се тичу српско-руских црквених веза са Индијом уочи 2. светског рата и успостављања контакта међу православним и маланкарским јерарсима, на које није успео да нађе одговоре у индијским изворима.¹¹⁰ Мишљења смо да би са српске стране, поред личности

из периода 1938–1939. године, види Макариј Макиенко (ред.), *Афонски период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 15 (Святая гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2014), 456–467); у литератури се такође срећу и критике попут уопштенијих негативних оцена Г. Максимова (уп. Максимов, *Святоотеческое понимание миссии*, 177).

¹¹⁰ Уп. Thomas, “Eighty Years of Indo–Serbian Orthodox Relations”, 55–56. Од његових пет питања, на основу расположиве литературе можемо делимично одговорити само на четврто (да ли је Митрополит Доситеј познавао Андроника од раније, и ако није како га је рукопроизвео за архимандрита током своје посете Индији 1936/37. године?) — није извесно да ли су се знали од раније, а рукопроизвео га је у чин архимандрита на основу указа Митрополита париског Евлогија, са чијим благословом је Елпидински и дошао у Индију 1931. г. — уп. Широков, *Биографический словарь*, 263–264. Владика Нестор доноси и занимљив податак да је о. Андроник,

Патријарха Варнаве и Митрополита Доситеја, важна карика за ове контакте могао бити Николај Велимировић, који је био личност која повезује и Архимандрита Андроника, првог руског клирика међу маланкарским православцима, и Архиепископа хајларског Димитрија и Архиепископа харбинског Нестора са једне, и индијске хришћане са друге стране, са својим интересом за Индију и првим познанствима са Индијцима још из својих лондонских дана током Првог светског рата. Но немајући потврду у доступној грађи и литератури, нисмо у могућности да донесемо овакав закључак, тако да ова претпоставка остаје отвореном.¹¹¹ Слаба доступност преписке и архивских извора отежавају истраживање ове проблематике.

* * *

Епилог

Потенцијална реализација планова у погледу мисије у Индији у литератури се оцењује различито. Стенвеј се држи критичког гледишта, сматрајући да ентузијазам појединаца не би могао да изазове жељени ефекат. Поједини руски аутори износе оптимистичније процене. У сваком случају, почетак 2. светског рата 1939. године, прекид саобраћаја и изазови са којима су се срили актери мисије међу индијским православцима онемогућили су наставак рада на остваривању задатих планова. Велимировић и Анисимов допали су сужањства (један је прошао кроз нацистичке а други кроз совјетске казамате), и остатак живота се суочавали са великим проблемима, док се Васић упокојио 1945. године, исте године када је Вознесењски по повратку у СССР разрешен црквених дужности (упокојио се две године касније). Елпидински је остао у Индији још неко време; у новембру 1943. године, односно у јеку 2. светског рата, обратио

с пристанком Митрополита Евлогија, овом приликом прешао у јурисдикцију СПЦ (уп. Анисимов, „Хришћани Малабарци у Индији“, 115).

¹¹¹ Занимљиво је што веза Николаја Велимировића и мисије у Индији постоји и данас. Савремени православни мисионари у Јужној Индији као један од основних текстова за потребе мисије, на индијски језик телугу превели су међу првим делима Велимировићеву *Веру свештих — Кашихизис* — уп. Папа Ephraim [= Hieromonk Ephraim, St. Nilus Skete, Alaska], “My Second Journal in India [Tuesday, January 29, 2019]”, Orthodox River — A Website of Fr. Athanasius Kone, January 29, 2019, <http://orthodoxriver.org/post/my-journal-in-india-part-2/> (посећено 11. марта 2020. г.).

се писмом Патријарху московском Сергију,¹¹² известивши га о вољности индијских хришћана да се присаједине Православној Цркви, и посебно о спремности једног од виђенијих епископа Маланкарске Цркве, Владике Теодосија,¹¹³ да и формално прихвати одлуке свих седам васељенских сабора и званично се одрекне неправославних учења;¹¹⁴ међутим, Патријарх Сергије убрзо се упокојио (у мају 1944. г.), и изгледа да су изостале конкретне реакције. Нешто касније, 1948. године, после позива Епископа бруклинског Јована,¹¹⁵ Архимандрит Андроник прешао је у Америку.¹¹⁶ Уз све ово, везе СПЦ и РЦЦ биле су раслабљене, и сада се СПЦ нашла у другачијој сфери утицаја док су јерарси РЦЦ углавном прешли у западне земље, те је и ово била препрека за евентуалну обнову заједничких активности.

Касније мисионарске напоре у Индији, почев од 1950-их, наставили су други мисионари РЦЦ и других помесних Православних Цркава, као што су Архимандрит Лазар Мур (Lazarus (Edgar) Moore, 1902–1992), сестра Љиља (Lilya, касније монахиња Гаврилија (Gabrielia / Gavrilia (Parayannis), 1897–1992) и други.¹¹⁷

У Велимировићевом стваралаштву Индија ће бити присутна и у радовима које је он писао после 1930-их година, рецимо у чланку „Христe, дођи у Азију“ из 1940. г.,¹¹⁸ или у познијим (и постхумно

¹¹² Сергей (Иван Николаевич) Страгородский (1867–1944); викарни Епископ јамбурски 1901–1905, фински 1905–1917, владимирски и шујски 1917–1922, Митрополит горковски 1924–1934, московски 1934–1943, мјестољуститељ патријарашког трона 1936–1943, и Патријарх московски од септембра 1943. г. до маја 1944. г.

¹¹³ Овде је вероватно реч о бившем Архимандриту Алексију, пратиоцу Геваргезеа II током пута на конференцију у Единбургу и касније у Краљевину Југославију 1937. године — уп. изнад, стр. 93, нап. 55.

¹¹⁴ Буевский, „Наследие апостола Фомы“, 61–62.

¹¹⁵ Иоанн (Дмитрий Алексеевич) Шаховской (1902–1989); у питању је заједнички познаник Велимировића (са којим је био пријатељ још из Николајевог охридског периода) и Елпидинског, који је служио као Епископ бруклински 1947–1950, а потом као Епископ западноамерички 1950–1974.

¹¹⁶ Уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 345. Николај Зјорнов (1898–1980), који је узгред буди речено походио Индију током 1954. године, и тамо обишао место подвизавања о. Андроника и упознао индијске монахе који су наставили да се подвизавају у његовој испосници, забележио је како је Елпидински тешко доживео равнодушност и Грка и Руса за судбину индијских хришћана — уп. Н[иколай Михайлович]. Зернов, „Архимандрит Андроник (Елпидинский). Восемнадцать лет в Индии“, *Вестник Русского Студенческого Христианского Движения*, год XXV, № 55 (IV — 1959) (1959): 38–39: 39.

¹¹⁷ Стенвеј даје преглед познијих православних мисионарских активности у Индији, за читав 20. век: уп. Stanway, „Perpetual Embers“, 42–73.

¹¹⁸ У овом чланку Велимировић препричава дијалог Сундара Синга и Гандија, и доноси неке напомене о хришћанској мисији у Индији (и Азији уопште) — уп. Еп. Ни-

објављеним) списима као што су поменута *Индијска писма*, али и *Теодул*,¹¹⁹ *Изнад Истока и Запада*¹²⁰ итд., као и у једном од последњих дела које је Велимировић објавио за живота — *Земља Недођија*,¹²¹ у којем се појављују и ликови двојице Индуса.

Са индијским хришћанима Еп. Николај ће се свакако срести током заседања друге генералне скупштине Светског савета цркава у Еванстону 1954. године.¹²² У оновременој штампи објављена је фотографија двојице источних архијереја како срдечно разговарају током еванстонског скупа¹²³ — а реч је о Епископу Николају и малабарском мартоминском Епископу Мар Томи Јуханону из Траванкора.¹²⁴

После 2. светског рата, Елпидински се у Америци срео са Велимировићем, и био је у прилици да са њим разговара о Индији и о заједничким пријатељима; Елпидински је био ганут када му је Вели-

колај [Велимировић], „Христe, дођи у Азију“, *Жички благовесник: орган Свештеничког удружења Жичке епархије*, год. XXII, бр. 10 (октобар 1940): 2–8 [= СД, X, 59–63].

¹¹⁹ Сва је прилика да је ово дело први пут објављено 1977. године, у склопу 5. тома Сабраних дела у издању Епархије западноевропске, објављеном у Дизелдорфу (уп. „Теодул“, СД, V, 499–650; уп. такође и „Српски народ као Теодул“, СД, V, 651–684), а потом у неколико других компилација — с тим што се делце *Српски народ као Теодул* (да ли изворно интергрални део *Теодула* или не?) појавило као сепаратно издање тј. као брошура 1984. године (уп. Епископ Николај [Велимировић], *Српски народ као Теодул* (Düsseldorf: Serbische Orthodoxe Diözese für Westeuropa, 1984)); дело *Теодул* појавило се пак као засебна књига недавно, 2001. године у Београду (уп. Владика Николај [Велимировић], *Теодул. Српски народ као Теодул* (Београд: Евро, 2001)), и исте године у Линцу (уп. Епископ Николај [Велимировић], *Теодул* (Линц: Православна црквена општина Линц, 2001)).

Ово дело је Велимировић према краткој напомени приређивача писао (али не и довршио) током свог заточења у Љубостињи током 1941–1942. године (уп. СД, V, 501). Дело је највероватније дакле први пут објављено више од двадесет година после Велимировићеве смрти, без икаквог критичког апарата, те није јасно какве и колике су биле интервенције приређивача, на који начин је материјал сложен и уређен итд.

¹²⁰ Такође изгледа први пут објављено 1977. године, у склопу првог издања 5. тома Сабраних дела (уп. „Изнад Истока и Запада“, СД, V, 793–810).

¹²¹ Уп. Николај Д. Велимировић, *Земља недођија: једна модерна бајка* (Виндзор, Онт.: Глас канадских Срба, 1950) [= СД, XII, 9–57].

¹²² Еп. Николај је присуствовао овом скупу — уп. Николај Велимировић, „Догађај у Еванстону“, *Слобода* (20. X 1954) = СД, XIII, 42–46. Уп. такође Julija Vidovic, “Bishop Nikolai Velimirovic”, у *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et al. (Oxford: Regnum Books International — WCC Publications, 2014), 269–272: 270–271.

¹²³ Фотографија је објављена 17. августа 1954. г. у листу *Чикаго дејли трибјун* (уп. “Serbian Orthodox Clergy at Meeting”, *Chicago Daily Tribune* (August 17th, 1954). Захвалност за указивање на ову фотографију дугујемо оцу Ненаду Илићу из Амстердама.

¹²⁴ Juhanon Mar Thoma (Mar Thoma XVIII) (1894–1976); Мар Тома Јуханон у то време био је првојерарх друге индијске цркве, такозване Маланкарске Мар Томине Сиријске Цркве [Malankara Mar Thoma Syrian Church] (уп. изнад, стр. 82–83, нап. 10).



Слика 9. Епископ Николај Велимировић и индијски Епископ Мар Тома Јуханон на 2. генералној скупштини Светског савеза цркава у Еванстону 1954. године (на овом скупу ССЦ Мар Тома Јуханон изабран је за једног од председавајућих ССЦ); у средини су свештеници Миодраг Ђурић и Душан Поповић (извор: *Chicago Daily Tribune* (August 17th, 1954))

Photograph 9. Bishop Nicholai Velimirović and Bishop Mar Tomas Yuhanon at the Second General Assembly of the World Council of Churches held in Evanston in 1954 (where Mar Tomas Yuhanon was elected as one of the presidents of WCC); between them are Rev. Miodrag Đurić and Rev. Dušan Popović (source: *Chicago Daily Tribune* (August 17th, 1954))

мировић причао о томе како га је покојни Патријарх Варнава ценио, и поменуо је то у својим мемоарима.¹²⁵ Архимандрит Андроник је неко време провео уз Епископа Николаја у руском манастиру Светог Тихона у Саут Канану у Пенсилванији, у ком је 1950-их постао игуман.¹²⁶ Током школске 1955–1956. године, када је Велимировић био изабран за ректора Светотихоновске семинарије, Елпидински је постао професор ове црквенопросветне установе, те су њих двоји-

¹²⁵ Уп. Елпидинский, *Восемнадцать лет в Индии*, 184–185.

¹²⁶ Уп. Mabin, "Russian Exiles".

ца вероватно једно време заједно радили у настави.¹²⁷ Архимандрит Андроник упокојио се три године после Велимировићеве смрти, настрадавши у авионској несрећи 1959. године.

* * *

Захвалност:

Најсрдачније се захваљујем о. Теодору Стенвеју (Theodore Stanway) из Светотројичне семинарије у Џорданвилу и ипођакону Николасу Мабину (Nicolas Mabin) из Лондона на великој помоћи коју су ми пружили приликом писања овог рада упућујући ме на релевантну литературу и дајући ми корисне сугестије. Захваљујем се и др Меледату Куријану Томасу из Нагпура на помоћи у разазнавању индијских јерараха који се појављују на фотографијама.

* * *

Библиографија

Извори:

Примарни извори: дела Еп. Николаја, хронолошки сложена:

Велимировић, Н[иколај]. *Беседе по Гором*. Београд: С. Б. Цвијановић, 1912. [= СД, IV, 3–174].

Велимировић, Николај. *Изнад треха и смрти: беседе и мисли*. Београд: С. Б. Цвијановић, 1914. [= СД, IV, 235–562].

Velimirovic, Nicholas. "Shakespeare — The Pananthropos". In *A Book of Homage to Shakespeare: To Commemorate the Three Hundredth Anniversary of Shakespeare's Death MCMXVI*, edited by Israel Gollancz, 520–523. Oxford: Oxford University Press, 1916.

Велимировић, Др. Н[иколај]. „Шта је ко у данашњем рату?“. *Србобран: српски народни лист и орган Савеза сједињених Срба Слоја / Srbobran: Serb National Paper and the Organ of the Serb Federation „Sloga“*, год. VI, бр. 372 (24. новембар 1916): 2.

Vran-Gavran, R. A. [= Velimirovic, Nicolai]. "Communism of the Saints". *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art*, No. 1342, Vol. XXI-II, No. 5 (Thursday, May 30, 1918): 71–72.

Velimirovic, Nicolai (Bishop of Zica, Serbia). "Indian Panhumanism". *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art*, No. 1424, Vol. XXVI, No. 8 (Thursday, Dec. 25, 1919): 125–128.

¹²⁷ Уп. "His Grace Bishop Nicolai (Velimirovich)", *The Tikhonaire*, Wednesday, May 30th 1956 [Souvenir Program of Annual Pilgrimage] (1956): [5] и "Faculty", *The Tikhonaire*, Wednesday, May 30th 1956 [Souvenir Program of Annual Pilgrimage] (1956): [16].

- [Велимировић, Николај]. *Речи о Свечовску*. Београд: С. Б. Цвијановић, 1920. [= СД, IV, 587–762].
- [Велимировић], Епископ охридски Николај. *Молишве на језеру*. Библиотека савремених религиозно-моралних питања, књ. 4–5. Београд: Штампа-рија „Св. Сава“, 1922. [= СД, V, 39–141].
- Велимировић, Николај. *Нове беседе под Гором*. Тумачење истине, књ. 1. Београд: С. Б. Цвијановић, 1922. [= СД, IV, 177–233].
- [Велимировић], Епископ Охридски Николај. *Раи и Библија*. Крагујевац: Штампарија Православне народне хришћанске заједнице, 1931. [= СД, V, 177–251].
- [Велимировић], Епископ Николај. „Божихни поздрав безбожницима“. *Браћство: лист за вјерско и народно просвјешћивање*, год. VII, бр. 12 (децембар 1931): 157–160 [= СД, IX, 76–77].
- [Велимировић], Еп. охридски Николај. „90. писмо: Енглеском бојару Чарлсу Б. који пита: Шта означава личност Гандиа Индијанца“. *Мисионарска писма*, год. I, бр. 12 (децембар 1932): 205–208 [= СД, VIII, 109–110].
- [Велимировић, Николај]. „Руске мисије на Далеком Истоку“. *Мисионар*, бр. 1 (јануар 1935): 14–15 [= СД, XIII, 142].
- [Велимировић, Николај]. „Свети Арсеније у Манџурији“. *Мисионар*, бр. 1 (јануар 1935): 15 [= СД, XIII, 138].
- [Велимировић, Николај]. *Мали мисионар*, бр. 13 [Индијски Савле] (фебруар 1935) [= СД, VIII, 367–374].
- [Велимировић], Епископ Николай. „О Святой Церкви на Руси“. *Церковный листок*, № 187 (28 октябрия 1935): 1–2 [= СД, XIII, 536–537].
- [Велимировић, Николај]. *Мали мисионар*, бр. 27 [Виђења Сундар-Синга] (април 1936) [= СД, VIII, 465–473].
- [Велимировић, Николај], „Продавац београдских новина — кинески влади-ка“. *Мали мисионар*, бр. 35 [Китајски мученици] (јануар 1937): 31–33 [= СД, VIII, 516].
- [Николај Велимировић]. *Мали мисионар*, бр. 35 [Китајски мученици] (јануар 1937) [= СД, VIII, 507–518].
- Велимировић, Николај. *Емануил: тајне неба и земље. Чудесни доживљаји из оба свјета*. Крајево: Манастир Жича — Жичка еванђелска делатност, 1937. [= СД, V, 367–443].
- [Велимировић], Епископ жички Николај. „Посланица Епископа Николаја свештенству Епархије жичке о Божићу 1938. године“. *Прејлед: ђолуслугбени орјан Епархије жичке*, год. XX, бр. 11–12 (новембар–децембар 1938): 1–10 [= СД, IX, 109–115].
- [Велимировић], Еп. Николај. „Христe, дођи у Азију“. *Жички благовесник: орјан Свешћеничкој удружења Жичке епархије*, год. XXII, бр. 10 (октобар 1940): 2–8 [= СД, X, 59–63].

- Велимировић, Николај Д. *Земља недођија: једна модерна бајка*. Виндзор, Онт.: Глас канадских Срба, 1950) [= СД, XII, 9–57].
- Велимировић, Николај. „Догађај у Еванстону“, *Слобода* (20. X 1954) [= СД, XIII, 42–46].
- [Велимировић], Епископ Николај. *Српски народ као Теодул*. Düsseldorf: Serbische Orthodoxe Diözese für Westeuropa, 1984. [= СД, V, 651–684].
- [Велимировић], Свети Владика Николај. *Индијска писма. Изнад Истиока и Запада. Средњи систем. Символи и сићали*. Одабрана дела Св. Владике Николаја, књ. 3. Призрен: Епархија рашкопризренска, 1995.
- [Велимировић], Владика Николај. *Речи о Свечовеку. Индијска писма. Изнад Истиока и Запада. Средњи систем. Ниче и Достоевски. Шекспир — Свечовек*. Изабрана дела Владике Николаја у 10 књига, књ. 2. Ваљево: Глас Цркве, 1996.
- [Велимировић], Владика Николај. *Индијска писма*. Београд: Енго, 2000. [= СД, V, 701–792].
- [Велимировић], Владика Николај. *Теодул. Српски народ као Теодул*. Београд: Евро, 2001. [= СД, V, 499–684].
- [Велимировић], Епископ Николај. *Теодул*. Линц: Православна црквена општина Линц, 2001. [= СД, V, 499–650 [651–684]].
- Велимировић, Епископ Николај. *Сабрана дела*, I–XIII. Шабац: Манастир Светог Николаја Соко, 2016.

Секундарни извори:

Црквена и друга штампа, сложена хронолошки:

- „Предавање индијског проповедника г. Сади Џона Нилсена Крист-ан-Анда у Хришћанској Заједници“. *Време*, год. VI, бр. 1748 (1. новембар 1926): 5.
- „Београђани одушевљено поздрављају индиског песника. Два предавања г. Рабиндраната Тагора“. *Полиџика*, год. XXIII, бр. 6669 (среда 17. новембар 1926): 6.
- „Тагора у Хришћанској заједници“. *Полиџика*, год. XXIII, бр. 6669 (среда 17. новембар 1926): 6.
- „Рабиндранат Тагоре у Хришћанској Заједници Младих Људи“. *Време*, год. VI, бр. 1765 (17. новембар 1926): 4.
- „Нечувен скандал на предавању Рабиндраната Тагоре“. *Време*, год. VI, бр. 1765 (17. новембар 1926): 5.
- М., В. „Индиски проповедник г. Шоран Синго, који је стигао у Београд, одржаће низ предавања о Индији, која се буди“. *Време*, год. VII, бр. 1822 (16. јануар 1927): 5.
- „Шоран С. Синг пред београдским дипломатима“. *Правда*, год. XXIII, бр. 24 (27. јануар 1927): 4.

- „Када Индус говори о Гандиу и Тагори...“. *Правда*, год. XXIV, бр. 66 (9. март 1928): 5.
- „Предавање Шорана Синга у Хришћанској Заједници“. *Време*, год. VIII, бр. 2242 (18. март 1928): 9).
- „Предавање о Индији и индијској музици“. *Време*, год. IX, бр. 2689 (20. јун 1929): 9.
- О., О. „Лекција Епископа Нестора вѣ Кралѣво“. *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 370 (12 ноября 1933): 3.
- „Возведение Епископа Нестора вѣ Санѣ Архіепископа“. *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 371 (19 ноября 1933): 3.
- „Путешествія Архіепископа Епископа Нестора по Югославіи“. *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 373 (3 декабря 1933): 3, № 375 (17 декабря 1933): 2–3.
- „Соборъ Русскихъ Архіереевъ“. *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 471 (20 октября 1935): 4.
- „Из Индије. Православѣ у Индији“. *Гласник: службени орѣан Срѣске Православне Паѣријаришије*, година XVI, бр. 16–17 (1. јул (18. јун) 1936): 334.
- „[Из Индије.] Сирски хришћани“. *Гласник: службени орѣан Срѣске Православне Паѣријаришије*, година XVI, бр. 16–17 (1. јул (18. јун) 1936): 334–335.
- [Васић], Доситеј, Митрополит загребачки. „Хиљадама километара далеко од отаѣбине, у земљи Индуса, Митрополит г. Доситеј говорио је о Југославији“. *Правда*, год. XXXIII, бр. 11623 (1. март 1937): 10.
- „Синоћ је допутовао из Индије Митрополит загребачки г. Доситеј“. *Време*, год. XVII, бр. 5440 (8. март 1937): 8.
- „Православна руска мисија код сиријских хришћана у Индији“. *Гласник: службени орѣан Срѣске Православне Паѣријаришије*, година XVIII, бр. 11–12 (18. јун (1. јул) 1937): 363–364.
- „Руска Православна Црква у Индији“. *Гласник: службени орѣан Срѣске Православне Паѣријаришије*, година XVIII, бр. 11–12 (18. јун (1. јул) 1937): 364.
- „Воћ Сиријске Цркве долази у Београд“. *Правда*, год. XXXIII, бр. 11791 (17. август 1937): 3.
- „Слава Цркве Ружица“ [„Католикос Сиријске Цркве г. Василије у Београду“]. *Правда*, год. XXXIII, бр. 11826 (22. септембар 1937): 6.
- „Слава Цркве Ружице у Београдском граду“. *Време*, год. XVII, бр. 5633 (22. септембар 1937): 5.
- „Прѣѣздъ главы Сирианской Церкви вѣ Индиѣ Каталикоса Василија“. *Царскій вѣстникъ: органъ народнаго движенія за восстановление престола православнаго Царя-Самодержца*, № 572 (23 сентября 1937): 1.

- „Скупштина Свештеничког удружења. Свештенство изражава верност идејама Благоупокојеног Патријарха Варнаве и манифестује оданост Светом Архијерејском Сабору“. *Правда*, год. XXXIII, бр. 11827 (23. септембар 1937): 5–6.
- „Свештеничка скупштина“. *Време*, год. XVII, бр. 5634 (23. септембар 1937): 7).
- П. П., „Поглавар Индиске Православне Цркве у Крушедолу“. *Правда*, год. XXIII, бр. 11834 (30. септембар 1937): 15.
- „Поглавар индуске Православне Цркве испраћен је од стране црквених великодостојника и претставника разних друштава“. *Правда*, год. XXXIII, бр. 11836 (2. октобар 1937): 5.
- „Његова Светост индуски Патријарх-католикос Господин Василије у посети нашој Патријаршији“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XVIII, бр. 18–19 (27. септембар (10. октобар) 1937): 602–605.
- „Скупштина Свештеничког удружења. Свештенство изражава верност идејама Благоупокојеног Патријарха Варнаве и манифестује оданост Светом Архијерејском Сабору“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XVIII, бр. 18–19 (27. септембар (10. октобар) 1937): 605–608.
- „У далеком Харбину подигнута је спомен капела Блаженопочившем Краљу Александру“. *Правда*, год. XXXIV, бр. 11945 (19. јануар 1938): 5.
- Ђ., „Литургија Св. Апостола Јакова“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XIX, бр. 4–5 (2. (15.) фебруар 1938): 58–59.
- „Руски Архиепископ г. Нестор у Битољу“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XIX, бр. 8 (13. (26.) март 1938): 195.
- „Бављење Архиепископа харбинског г. Нестора у Југославији“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XIX, бр. 10–11 (10. (23.) април 1938): 269–270.
- „Са о. Цејлона“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XX, бр. 8 (9. (22.) април 1939): 208.
- „Са о. Цејлона“. *Гласник: службени орјан Српске Православне Патријаршије*, година XX, бр. 25 (9. (22.) новембар 1939): 613.
- „Предавање о Индији руске мисионарке гђе В. В. Бартењеве“. *Време*, год. XX, бр. 6546 (13. април 1940): 13.
- „Ширење Православља у Јужној Индији“. *Време*, год. XX, бр. 6547 (14. април 1940): 11.
- „Православна Црква у Индији“. *Време*, год. XX, бр. 6548 (15. април 1940): 11.
- “Serbian Orthodox Clergy at Meeting”. *Chicago Daily Tribune* (August 17th, 1954).
- “His Grace Bishop Nicholai (Velimirovich)”. *The Tikhonaire*, Wednesday, May 30th 1956 [Souvenir Program of Annual Pilgrimage] (1956): [5].
- “Faculty”. *The Tikhonaire*, Wednesday, May 30th 1956 [Souvenir Program of Annual Pilgrimage] (1956): [16].

Записи савременика:

- [Анисимовъ], Епископъ Несторъ. *Маньчжурія — Харбинъ*. Бѣлградъ: Царскій вѣстникъ, 1933.
- [Анисимовъ], Архіепископъ Несторъ. *Египетъ, Римъ, Бари*. Шанхай: Слово, 1934.
- [Анисимовъ], Архіепископъ Несторъ. *Очерки Югославіи: впечатления путешествія*. Харбинъ: Обитель милосердія, 1935.
- [Анисимовъ], Архіепископъ Несторъ. *Часовня-памятник памяти Вѣнценосных Мучеников*. Харбинъ: Дом милосердія, 1936.
- [Георгиевский], Митрополит Евлогий. *Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогія. Изложенія по его рассказамъ Т[атьяны Ивановны]. Манухиной*. Парижъ: YMCA press, 1947.
- [Грибановский], Архіепископъ Анастасій. *Бесѣды съ собственнымъ сердцемъ: размышленія и замѣтки*. Бѣлградъ: [б. и.], 1935.
- Елпидинский, Архимандрит Андроник. *Восемнадцать лет в Индии*. Буэнос-Айрес: Типография «Salguero», 1959.
- Елпидинский, Архимандрит Андроник. *Восемнадцать лет в Индии*. Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях. Москва: Сретенский монастырь, 2012.

Литература

Монографије:

- Биговић, Радован. *Од Свечовека до Ботоцовека: хришћанска философија Владике Николаја Велимировића*. Београд: Рашка школа, 1998.
- Бхаїавад—Гиша: ђесма о божансѣву — одломак из „Махабхарате“. Предео са санскрита Павле Јевтић, предговор написао Милош Ђурић. Београд: [б. и.], 1929.
- Ђурић Мишина, Вељко. *Варнава — папирѣјарх српски*. Сремски Карловци — Београд: Епархија сремска — Парохија Храма Светог Саве, 2009.
- Јанковић, Милан Д. *Епископ Николај: живој, мисао и дело*. Књ. 1–3. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 2002–2003.
- Јањић, Драгана. *Дохаљкидонске цркве*. Лепосавић: Институт за српску културу, 2012.
- [Јевтић], Епископ б. захумско-херцеговачки и приморски Атанасије (ур.). *Свети владика Николај Охридски и Жички: текстови и сведочења, симпозион*. Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003.
- Јевтић, Павле. *Индија: ризница мудрости*. Београд: [б. и.], 1937.

- Кондић, Павле (ур.). *Христју веран до смрти: Свештеноисповедник Досићев, зајребачки и ваведенски*. Београд — Цетиње: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке — Митрополија црногорско-приморска — Светигора, 2008.
- Косик, В[иктор]. И[ванович]. *Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века)*. Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000.
- Косик, О[льга]. В[ладимировна]. *Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). Том 1*. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005.
- Макиенко, Макарий (ред.). *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*. Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 15. Святая гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2014.
- Максимов, Георгий. *Святоотеческое понимание миссии*. Москва: Миссионерское общество имени преподобного Серапиона Кожеозерского, 2014.
- Николић, Сања. *За мир свега света... и сједињење свих: беоисловски дијалог Православне Цркве са Древноисточним (нехалкидонским) Црквама*. Библиотека „Приручници“, књ. 5. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу, 2013.
- Поповић, Радомир В. *Православне Помесне Цркве: прошлост, садашност, теорафија, стајислика*. 2. допуњено издање [карте Љубиша Гвоић]. Београд: Р. Поповић, 2009.
- Пузовић, Владислав П. „Историјско-канонски аспекти односа карловачке управе Руске Заграничне Цркве и Московске Патријаршије“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2012.
- Радић, Радмила. *Мисија бртанске Христјанске заједнице младих људи у Краљевини Југославији*. Библиотека Студије и монографије, књ. 119. Београд: Институт за новију историју Србије, 2019.
- Ранковић, Љубомир. *Свети Владика Николај: животи и дело*. Шабац: Глас Цркве, 2013.
- Фомин, С[ергей]. В[ладимирович]. *Божией милостию архиерей Русской Церкви: Три жизни митрополита Нестора Камчатского*. Москва: Правило веры, 2002.
- Широков, Сергей. *Биографический словарь миссионеров Русской Православной Церкви*. Москва: «Белый город», 2004.
- Pratscher, Viktor. *Die Deutschen der Gemeinde Feketić-Feketitsch*. Neu-Werbaß: Festausschuß d. Gemeinde, 1936.
- Thomas, Meledath Kurian. *Eventual Annals of Nazranis (15 Essays of Nazrani History)*. Devalokam, Kottayam, India: The Malankara Orthodox Church Publications, 2016.

Yevtić, Paul. *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*. London: Luzac & Co., 1927.

Чланци:

- [Анисимов], Архиепископ Нестор. „Хришћани Малабарци у Индији“. *Хришћанско дело: часопис за хришћанску културу и црквени живот*, год. IV, свеска 2 (март–април 1938): 109–119.
- Биговић, Радован. „Једна метафизика панхуманизма“. У *Свети владики Николај Охридски и Жички: шекстои и сведочења, симјосион*, ур. Епископ б. захумско-херцеговачки и приморски Атанасије [Јевтић], 383–400. Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003.
- Бирюкова, К[ристина]. В[икторовна]. „Митрополит Нестор Анисимов и русийские духовные миссии на Дальнем Востоке“. *Ученые записки Орловского государственного университета*, № 2 (71) (2016): 15–21.
- Бувеский, А[лексей Сергеевич]. „Наследие апостола Фомы“. *Журнал Московской Патриархии*, № 2 (февраль 1948): 51–62.
- Делић, Босилка. „Николај Велимировић“. У *Свети Владика Николај Велимировић, Изабрана дела*, Библиотека „Ризница“, 2. издање, 5–9. Београд: Leo commerce, 2014.
- Димитријевић, Владимир. „Уводна реч приређивача“. У *Православље и секше. Књ. 3. Сјажене очи Индије: православље и духовност Далекој Истока*, Библиотека „Свети Петар Цетињски“, Коло „Православље и ново доба“, књ. 7, прир. Владимир Димитријевић, 5–14. Цетиње: Светигора, 1997.
- Зернов, Н[иколай Михайлович]. „Архимандрит Андроник (Елпидинский). Восемнадцать лет в Индию“. *Вестник Русского Студенческого Христианского Движения*, год XXV, № 55 (IV — 1959) (1959): 38–39.
- Јањић, Драгана. „Хришћани апостола Томе: Малабарска црква или Сиријска индијска црква“. *Црквене студије: годишњак Центра за црквене студије / Church Studies: Annual Journal of the Centre of Church Studies*, год. V, бр. 5 (2008): 275–280.
- Караулов, А[лександр]. К[ириллович]. и В[алерий]. В[алентинович]. Коростелев (прир.). „Архиепископ Нестор: Часовня-памятник памяти Венценосных Мучеников в г. Харбине. Дом Милосердия, Харбин 1936“. *Русская Атлантида*, № 12 (2004): 19–37.
- Клементьев, А[лександр]. К[онстантинович]. „Димитрий (Вознесенский Николай Федорович), архиеп.“. У *Православная энциклопедия. Т. XV: «Димитрий — Дополнения к „Актам Историческим“»*, под ред. Патри-

- арха Московского и всея Руси Алексия II и др., 74–77. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007.
- [Мицић, Љубомир]. „Тагоре и зенитистичке демонстрације“. *Зенић: међународни часопис / Zenit: revue internationale*, год. VI, бр. 43 (децембар 1926): 15–16.
- Мицић, Љубомир — Бранко Ве Пољански. „Отворено писмо Рабиндранат Тагори“. *Зенић: међународни часопис / Zenit: revue internationale*, год. VI, бр. 43 (децембар 1926): [17–20].
- П., Г. „Госпођа Вера Бартењева мисионарка у Индији“. *Браћинство: лист за вјерско и народно просвећивање*, год. XV, бр. 7–8 (јул–август 1939): 140–141.
- Пилиповић, Радован. „Православље у земљи одакле се Сунце рађа“. *Православље — новине Српске Патријаршије*, бр. 1031 (1. март 2010): 32–33.
- Пођи, Винћенцо. „Цркве сиријске традиције“. *Црквене студије: годишњак Центра за црквене студије / Church Studies: Annual Journal of the Centre of Church Studies*, год. III, бр. 3 (2006): 329–348.
- Пузовић, Владислав. „О неким еклисиолошким темама у руској богословској мисли XX века“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 19, прир. Богољуб Шијаковић, 47–61. Београд: Православни богословски факултет, 2015.
- Пузовић, Владислав. „Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у ‘Заграничној Русији’“. У *Србија и Русија 1814–1914–2014: Међународни научни скуп, 13–14. октобар 2014. године*, Научни скупови, књ. CLV — Одељење Историјских наука, књ. 38, ур. Михаило Војводић, 209–230. Београд: Српска академија наука и уметности, 2016.
- Пузовић, Владислав. „Покровитељство Српске Православне Цркве над Руском Заграничном Црквом (1920–1940)“. У *Руски некропол у Београду: знамење историјској пријатељства*, ур. Мира Радојевић и Милош Ковић, 112–121. Београд: Фондација за обнављање, подршку и очување комплекса историјско-меморијалних споменика у Републици Србији „Руски некропол“ — Институт за политички и економски дијалог, 2014.
- Пузовић, Владислав. „Русские эмигранты — студенты Православного богословского факультета Университета в Белграде (1920–1940 гг.)“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*, Вып. 2 (63) (2015): 65–83. <https://doi.org/10.15382/sturII201563.65-83>.
- Топычканов, П[ётр]. В[ладимирович]. „Геваргезе II“. У *Православная энциклопедия. Т. X: «Второзаконие — Георгий»*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и др., 485–486. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005.

- Топычканов, П[ётр]. В[ладимирович]. „Христианство в Индии“. У *Православная энциклопедия. Т. XXII: «Икона — Иннокентий»*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и др., 585–590. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009.
- Фрадински, Викентије. „Сирско-Јаковитска Црква“. *Зборник Православној богословској факултету*, књ. II (1953): 89–105.
- Фрадински, Викентије. „Сирско-Халдејска или источносирска Несторијанска црква“. *Зборник Православној богословској факултету*, књ. III (1954): 71–88.
- Швајгерт, Волфганг. „Апостолска црква од Истока данас“. Превео Радомир Ракић. *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве*, год. XCII, бр. 7 (јул 2011): 233–236.
- Швајгерт, Волфганг. „Православне Цркве у Индији данас“. Превео Радомир Ракић. *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве*, год. XCII, бр. 3 (март 2011): 89–93.
- Швајгерт, Волфганг. „Сиријска Православна Црква“. Превео Радомир Ракић. *Гласник: службени лист Српске Православне Цркве*, год. XCII, бр. 12 (децембар 2011): 478–480.
- Шоран, Синга. „Индија и хришћанство“. *Вера и животи: званичан оріан Хришћанске заједнице младих људи у Краљевини СХС*, књ. III, бр. 1 (1927): 1–2.
- Chandy, Idiculla. M. “‘Bethanyude panimalar’: Alexios Mar Thevodosios”. *Gregorian Gazette: A St. Gregorios Orthodox Syrian Church, Oak Park Publication*, Vol. IX, Issue VIII (August 2010): 4.
- Jakovljević, Živojin. „Saint Nikolai Velimirović and Saint John Maximovich as Unifiers of the Serbian and Russian People“. *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies*, Volume 29, Numbers 1–2 (2018): 151–158. <https://doi.org/10.1353/ser.2018.0009>.
- Mabin, Nicolas. “Russian Exiles and the Indian Orthodox Church (1931–1939)”. *ROCORA Studies — Historical Studies of the Russian Church Abroad / РПЦЗ: Обзор — Вопросы Истории Русской Зарубежной Церкви*, March 9, 2019. <https://www.rocorstudies.org/2019/03/09/russian-exiles-and-the-indian-orthodox-church-1931-1939/> (посећено 10. марта 2020. г.).
- Marković, Slobodan G. “Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War”. *Balkanica: Annual of the Institute for Balkan Studies*, Vol. XLVIII (2017): 143–190. <https://doi.org/10.2298/BALC1748143M>.
- Midgley, Andrew. “A Lifetime in Pilgrimage — Archimandrite Lazarus (Moore), 1902–1992”. *ROCORA Studies — Historical Studies of the Russian Church Abroad / РПЦЗ: Обзор — Вопросы Истории Русской Зарубежной Цер-*

- кви, [2014] February 11, 2017. <https://www.rocorstudies.org/2017/02/11/a-lifetime-in-pilgrimage-archimandrite-lazarus-moore-1902-1992/> (посећено 12. марта 2020. г.).
- Папа Ephraim [= Hieromonk Ephraim, St. Nilus Skete, Alaska]. "My Second Journal in India [Tuesday, January 29, 2019]". Orthodox River — A Website of Fr. Athanasius Kone, January 29, 2019. <http://orthodoxriver.org/post/my-journal-in-india-part-2/> (посећено 11. марта 2020. г.).
- [Stanway, Theodore] = Rassophore Monk Angelos. "Perpetual Embers: A Chronicle of ROCOR's Missionary Efforts in India". Academia.edu, February 12, 2019. https://www.academia.edu/38192487/Perpetual_Embers_A_Chronicle_of_ROCOR_s_Missionary_Efforts_in_India (посећено 2. марта 2020. г.).
- Stanway, Theodore. "The Man Who Would be Metropolitan: The Enigma of Father George Tharian". ROCOR Studies — Historical Studies of the Russian Church Abroad / РПЦЗ: Обзор — Вопросы Истории Русской Зарубежной Церкви, August 17, 2019. <https://www.rocorstudies.org/2019/11/17/the-man-who-would-be-metropolitan-the-enigma-of-father-george-tharian/> (посећено 25. марта 2020. г.).
- Tagore, Rabindranath. "Shakespeare". In *A Book of Homage to Shakespeare: To Commemorate the Three Hundredth Anniversary of Shakespeare's Death MCMXVI*, edited by Israel Gollancz, 320–321. Oxford: Oxford University Press, 1916.
- Thomas, M[eledath]. Kurian. "Eighty Years of Indo–Serbian Orthodox Relations & Saint Dositej Vasić of Zagreb". The Information Service of the Serbian Orthodox Church, July 18, 2015. http://www.spc.rs/eng/eighty_years_indoserbian_orthodox_relations_saint_dositej_vasic_zagreb (посећено 2. марта 2020. г.).
- Thomas, Meledath Kurian. "Eighty Years of Indo–Serbian Orthodox Relations and Saint Dositej Vasić of Zagreb". In *Eventual Annals of Nazranis (15 Essays of Nazrani History)*, 49–56. Devalokam, Kottayam, India: The Malankara Orthodox Church Publications, 2016.
- Vidovic, Julija. "Bishop Nikolai Velimirovic". In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, edited by Pantelis Kalaitzidis et al, 269–272. Oxford: Regnum Books International — WCC Publications, 2014.
- Zečević, Jure. „Pogled i statistika svih Istočnih Crkava“. *Crkva u svijetu*, Vol. 30, No. 3 (1995): 326–331.

Примљено: 9. 4. 2020.
Одобрено: 5. 5. 2020.

**A CONTRIBUTION TO THE
RESEARCH OF SERBIAN-RUSSIAN
CHURCH RELATIONS:
THE CONNECTION OF THE SERBIAN
HIERARCHY WITH THE ORTHODOX CHURCH
MISSION IN INDIA DURING THE 1930's,
WITH SPECIAL REFERENCE TO THE PLAUSIBLE
ROLE OF BISHOP NICHOLAI VELIMIROVIĆ**

Srećko Petrović

Diocese of Šumadija, Aranđelovac

Summary: *Missionary activity in India during the 1930's connected the hierarchs of the Russian Orthodox Church Outside Russia and the Serbian Orthodox Church with the Indian Oriental Orthodox Christians, namely with the hierarchs and the clergy of the Malankara Orthodox Church.*

Hieromonk Andronik Elpidinski went to India in 1931, and there he met with Malankara Orthodox Catholicos Gevargeze II and other Malankara Orthodox personnel. He established warm and close connections with Indian Orthodoxy. According to the writing of Archbishop Nestor (Anisimov) of the time, Elpidinski chose to join Indian Orthodox missionaries instead of proselytizing and establishing a new parish.

On the other hand, Catholicos Gevargeze II established connections with Russian Orthodox hierarchs. He met Archbishop Anastasius (Gribanovsky) in Jerusalem in 1934, and afterwards he sent the official letter to the Synod of the Russian Orthodox Church Outside Russia and asked them if Malankara Orthodox Church could be united with the Orthodox Church. Bishop Dimitry (Voznesensky) visited India in 1936 in order to investigate the possibilities of unity. Serbian Orthodox Church supported this initiative.

Bishop Dositej (Vasić) was in India in 1937, where he attended World's Conference of YMCAs in Mysore. In India he also met Gevargeze II, and invited him to visit Serbian Orthodox Church.

Going back home from The World Conference on Faith and Order in Edinburgh, Gevargeze II arrived to Belgrade in September 1937. He spent about 10 days in Yugoslavia. He was warmly welcomed and he was honoured as a Patriarch. In Yugoslavia he met several Russian and Serbian

bishops, had meetings with them, including a long lasting meeting with Bishop Nicholai (Velimirović) of Žiča. He also visited ancient Serbian monasteries, including monastery of Žiča — the see of Bishop Nicholai.

Archbishop Nestor went to India in 1938, in order to negotiate on future reunion of Indian Orthodox Christians with the Orthodox Church. But there were almost no results of this mission. As the consequence of the WWII outbreak, communication stopped very soon.

However, the details about the organization of this mission are not well known, and the literature shows that there are questions that cannot be answered, as well as that sources for research are scarce. Nicholai Velimirović's closeness and connections with the people who were involved in these missionary efforts, as well as his interest in the mission in general and India in particular, indicate that in a certain way he could be connected to these events. He was interested in India and in Christian mission in India, which is attested in his writings from 1910's onwards. Besides testimonies from Velimirović's writings, memories of participants and historical records suggest this assumption. He financially supported Elpidinski's mission. He was a close friend of Archbishop Nestor. In Yugoslavia, he met Gevargeze II, and he had a long conversation with him regarding mission in India, as it was reported by newspapers. On the other hand, he was also connected with Archbishop Anastasius and Archbishop Dimitry as well, so there is a possibility that somehow he was involved in events regarding joint engagement of the Russian Orthodox Church Outside Russia and the Serbian Orthodox Church with the Indian mission in 1930's.

However, since there is no direct reference and we could not find a clear enough testimony, such a conclusion could not be made. In the present article, we will simply offer a short review of Serbian literature and sources, and also a review of references to India and mission to India in Bishop Nicholai's writings, which maybe could be helpful for some future researchers.

Key words: Nicholai Velimirović, Dositej Vasić, Andronik Elpidinski, Nestor Anisimov, Dimitry Voznesensky, Anastasius Gribanovsky, Gevargeze II, Serbian Orthodox Church, Russian Orthodox Church Outside Russia, Malankara Orthodox Church, India, mission.

Acknowledgements:

I am deeply indebted to **Fr Theodore Stanway** from Holy Trinity Orthodox Seminary (Jordanville, New York, USA), to **Subdeacon Nicolas Mabin** from London (UK), and to **dr Meledath Thomas Kurian** from St. Thomas Orthodox Theological Seminary (Nagpur, India) for their kind help and assistance during the writing of this paper.

КОНТЕКСТУАЛИЗОВАНА СТВАРНОСТ ЈЕДНЕ СЛИКЕ НА ПРИМЕРУ ПОРТРЕТА ЕПИСКОПА КИРОВГРАДСКОГ СЕРГИЈА — ПОВОДОМ ПЕДЕСЕТОГОДИШЊИЦЕ ОД БЛАЖЕНЕ КОНЧИНЕ ПРОТОСИНЂЕЛА НИКОДИМА (НЕМАЊЕ БРКИЋА) —

Горан М. Јанићијевић*
Православни центар за младе
Свети Петар Сарајевски
Источно Ново Сарајево,
Република Српска

Апстракт: Из ширег дискурса теме портрета као уметничког вида (облика) у контексту традиције приказивања црквених великодостојника, фокус је усмерен на конкретном архиепископу-слици: „Епископ кировградски Сергије“ Протосинђела Никодима (Немање Бркића) из 1945, који се налази у Музеју СПЦ. Проседе овог дела доводи се у везу са црквено-политичким стварањима након II светског рата али и неким основама атрибуције Бркићевог ојуса.

Кључне речи: портрет, Епископ Сергије (Ларин), Протосинђел Никодим (Немања Бркић), Музеј СПЦ.

Увод

Дивергенције смисла и значења, рефлектоване на иконографском плану, предочавају портрет као „контраверзну“ форму уметничке слике по више основа. Порекло појма¹ већ указује на одређену онтичку структуру у феноменолошком контексту али и културну функцију, где је, премда често у секундарној „улози“, мимезис остварио значајну доми-

* dgjanicijevic@gmail.com.

¹ лат. *protrahere* — изнети на видело.

нацију над осталим принципима попут симболизма или етичких „позајмица“ из домена животног реалитета. Ако је у основи *уметничкој хтења* код настајања и развоја портретске уметности уопште стајало некакво „величање живота“, свакако да се, примарно, није мислило на „овоземаљски“. Ипак, апстрактна *идеја стварности вечне еџистенције* препозната је у *одразу привремене* (1. Кор. 13, 12), чиме, не само да постаје јаснији миметички приступ већ и сложена „сага о огледалу“ као парадигма веровања у екстерну душу у хеленским и другим античким култовима и културама. „Усуд нарцисоидности“, у том контексту, повезан је са човековом жељом да види сопствени одраз као слику фиксирану у времену (Фрезер 1937: 249–255). „Зауостављени тренутак“ у смислу појма *истиништа садашњости* Ханса Зедлмајера (Sedlmayr 2005, 252–263) квалификује уметност да један привлачан облик (Bialostocki 1986, 14–17) као непроменљив унесе у реликвијар вечности, на чему је, заправо, установљена сторија о Базиловом фантомском портрету Доријана Греја. „Портрети небројено пута указују на зрцала, но они нису обична зрцала на којима се слике појављују и нестају. Они прије фиксирају одраз, ако уопће још можемо говорити о одразу — будући да је насликан — тако да он сам надживљује човјека који је на њему приказан“ (Belting 2010, 238).

Не само да се помоћу *огледала* у митолошком и домену симболичког мишљења (Kasirer 1985, 41–70) могу објаснити миметички елементи ликовних приказа већ и правац античке уметности ка хеленском *нашурализму* и римском *веризму*. И то као последицу дивинизације и деификације смртног човека, који је, временом и на основу херојских дела и етоса, стекао право на „сопствену апотеозу“ (Gerke 1973, 14–15). Таква контекстуализација врхуни се у примерима „посмртних маски“ за мумије из долине Фајума, што заправо постулира историју рецепције портретске уметности: „Обе основне позиције античког портрета умрлих могу бити, с једне стране, означене као комеморативна слика, која у маниру портрета тежи ка реализму, и, с друге стране, као *хероизирајућа слика*, која захтева идеализам“ (Belting 2014, 113). У Белтинговим назнакама „крију се“ и карактеристични захтеви или бар очекивања поручилаца па чак и модела одабраних од стране самих аутора-портретиста. Схватања о „инфериорности“ портретске уметности управо потичу из миметичког контекста. „Обавезујућа слика из опажаја“, рекло би се, дефинише хоризонте-границе имагинације а „поклапање слике и предмета“ (Schelling 2008, 173) доводи у супротстављену позицију појмове *разлоја* и *захтева* у контексту — узрока уметности. Разуме се, реч је о оним делима за која шири јавност може посведочити да су у питању — портрети. Перспектива подређеног положаја портретске, кроз укупну историју ликовне уметности, подразумева и антитезу, опет из есте-

тичарског дискурса: „Али ако се разумије под портретом такав приказ који опонашајући природу уједно је и протумачитељ њезина значења, који унутрашњост лика окреће на ван и чини је видљивом, тада ће се морати признати значајна умјетничка вриједност портрета“ (Schelling 2008, 173–174). Шелингов максималистички дефинисан став, са друге стране, такође исходи из претпоставке *иостиојећеи*, које се транспонује у уметност као у нову стварност.

За препознавање исходишних граница уметности бројних портрета, у формалном и поетском смислу, неопходно је упутити у њихову природу и карактер, те још једном, на кратко, вратити се на саме почетке разматрања: када је хеленска култура у питању нпр. била је „потребна“ изразитија *индивидуализација* након класичног периода „уроњеног“ у идеализам. Премда супротстављено колективном *осећању припадности* заједници, издвајање појединаца према одређеном критеријуму, у хеленизму је наговештено псеудо портретима Александра Македонског и статуама појединих филозофа. Насупрот идеалистичком концепту савршене репрезентације човека као таквог, тежило се, све више, представљању конкретне личности у њеној непоновљивости. На тај начин дефинисана је „генеричка тачка“ портрета и истовремено — перспектива уочавања исходишне позиције. А она се препознаје у решености Жоржа Брака да изрази „оно апсолутно, а не само фактичку жену“ (Imdahl 2005, 20). Шелинг је у таквом контексту уочио крајње домете портретске уметности, у некој врсти синтезе многих перспектива и тачака посматрања истог модела (Schelling 2008, 174). Искуство и историја „поучавају“ да су такви врхунци увек били близу краја одређене традиције (Belting 2010, 201).

1. Историјско-црквени аспекти портретских проседеа

Упркос томе што се о стандардизованим портретима данас говори као о реликтима прошлости, сви измењени видови, модели, контексти и значења скрећу пажњу на традицију без које је немогуће начинити комплекснији поглед „уназад“ али ни промишљати будућност како уметности тако и културе у ширем смислу. *Репрезентативна функција* повезала је овај тип слике са тзв. „јавним сектором“ те је свака институција која је „држала до себе“, у оквирима сопственог физичког простора, презентовала властиту персонализовану „сликану повест“. На тај начин портрет је постао симбол и обележје јавног простора, у неку руку „речитији“ од алегоријско-историјских композиција: „Када прелазимо од хисторијске слике на портрет, можемо рећи да је сада и портрету намијењено да по-

стане историјска слика“ (Wölfflin 1969, 79). На Изложби италијанског портрета кроз векове, одржаној на пролеће 1938. г. у Музеју Кнеза Павла у Београду било је изложено 115 дела почев од каменог античког уломка са главом анонимног старца из I столећа п. н. е. све до бронзане главе Бенита Мусолинија у интерпретацији вајара Ђузепеа Грациозија. Главни комесар изложбе Нино Барбонтини написао је приказ, где се може прочитати: „Ова изложба, дакле, као што сам рекао у почетку, не понавља, у изводу и на махове, историју италијанске уметности. Она је општа синтеза историје Италије и велича



Слика 1. Рафаелов портрет Јулија II

њену судбину. Јер, једино судбина, једино осмех Божији, објашњава чудо ове одличне земље, која је већ двадесет векова извор и упориште цивилизације“ (Изложба италијанског портрета кроз векове 1938, 12). Потреба за портретима, стога, била је изражена у сферама са хронолошким фокусом, традиционалистичким организацијама и установама континуитета на пољу политике, науке и образовања. На зидовима школа и факултета уочавају се читави низови значајних личности, портретисаних са већим или мањим успехом. Под утицајем византијске културе Црква на истоку Европе, са друге стране, *портретску* је неговала претежно у оквирима *монументалне* уметности; напоре са приказима божанских инвеститура у контексту идеје о *апостолском преемству* развијала се и иконографија архиепископских портрета (Тодић 2006, 107). Колики је значај придаван томе у средњовековној Србији уочава се већ на примеру Сопотана, где су, међу литурзима у композицији *Служба архиепископа* насликани свети архиепископи Сава, Арсеније и Сава II (Радовановић 1983, 48).

Традиција „преносивих портрета“ од раздобља просветитељства где су, заједно са племством и архиепископима представљали фокус портретиста, прихваћена је најпре од Српске Цркве у Аустроугарској. У



Слика 2. Веласкезов портрет Иноћентија X

западној Европи, оваква пракса развијала се већ „на крилима ренесансе“ а готово сваки папа или значајнији бискуп „био је склон“ наручивању сопственог портрета код неког од омиљених сликара, најчешће и великих имена уметности ренесансе и барока. Стога су поједини од ових радова прихваћени као ремек-дела светске уметности. Рафаелов портрет Јулија II (сл. 1), виђен и на поменутој изложби у Музеју Кнеза Павла, као и други — Лава X са кардиналима Росијем и Медичијем представљају темељ неке

подразумевајуће схеме код приказивања црквених великодостојника. Анегдота у вези Веласкезовог портрета Иноћентија X (сл. 2) и папина реакција кроз наводну изјаву: *troppo vero*² отвара питање миметичких граница уметности портрета али и очекивања самих модела — портретисаних личности. У таквим околностима ни према шаблонском приступу није постојао отклон, што је било незамисливо нпр. у иконографији жанр сцена. То потврђује и случај са портретом, који је израдио домаћи сликар Павел Ђурковић: „Исте године када и портрете породице Карамата, сликао је Ђурковић у Земуну и портрет младог католичког жупника Козме Дреновца. У ставу личности и третману позадине, са књигама на полици, која је постављена са леве стране насликаног, он употребљава исти шаблон као на портрету Лукијана Мушицког“ (Маринковић 1965, 30). Бројни архијерејски портрети као оставштина Карловачке митрополије од којих је десетак похрањено у Ризници Српске Православне Цркве у Сремским Карловцима (Патријаршијски двор) (*Ризница Српске Православне Цркве у Сремским Карловцима*

² *Сувише истинито.*

/ *The Treasury of Serbian Orthodox Church in Sremski Karlovci* 1999, 27–31) представљају митрополите и патријархе, чији је идентитет претрајао имена мајстора-портретиста: „Предмети портретног сликарства у нашем друштву у Војводини били су свакако и пре свега познате личности, људи са великим заслугама на политичком, верском, просветном и културном пољу, према којима су сликари гајили дубоко поштовање, не само због њиховог значаја већ и због тога што су многи од њих били заштитници и мецене уметника“ (Маринковић 1965, 293). Као израз захвалности добротвору настао је и надахнуто



Слика 3. Лубардин портрет Патријарха Гаврила

насликан портрет Митрополита Србије Михајла (Јовановића) руком шишатовачког монаха, свештенослужитеља и даровитог сликара Рафаила (Георгија) Момчиловића (Рајчевић 1983, 267). Тако је остао забележен велики труд Митрополита Михајла око уметничког образовања неколицине младих и талентованих Срба у Тројицкој лаври у Москви а потом и на Царској академији уметности у Санкт Петербургу (Рајчевић 1983, 265). Ипак, државне стипендије нису увек омогућавале да се покрију школарине и боравак, нарочито у Западној Европи. О томе сведочи и пример Ристе Вукановића који је могао да оде у Минхен на студије уметности тек пошто је продао један свој рад. Реч је наравно о *портрету* и то — младог краља Александра Обреновића, који је од сликара откупио Црвени крст (Ристић 1965, 362). Повест портрета црквених великодостојника током XX столећа може се пратити кроз неколико светлих примера попут Предићевог — Патријарха Лукијана (Богдановића) или Лубардиног — Патријарха Гаврила (Дожиха) (сл. 3). Традиција излагања у резиденцијама и дворовима омогућила је њихову препознатљивост и не оставља много простора за накнадна истраживања контекста или скривеног значења. Из тог разлога, интригантнији примери могу се пронаћи у музејским депоима.

2. Контекстуализовано илустравање

портрета Епископа Сергија

У депоу Музеја Српске Православне Цркве у Београду чува се портрет једног архијереја: полупрофилно предочен млађи владика на себи има светлоплаву мантију, око врата панагију, на глави руску скуфију а огрнут је јагњећом бундом (сл. 4). „Опирући“ се церемонијалној репрезентацији, поетика овог дела стреми жанр сликарству. Рад је потписао протосинђел Никодим Бркић и датовао на 1945. годину. Иза монашког чина и имена „стоји“ Немања Бркић, професор сликарске технологије на београдској Ликовној академији и творац многих владичанских портрета. У овом тренутку може се са сигурношћу потврдити да је насликао



Слика 4. Бркићев портрет Епископа Сергија

тројицу патријараха: Димитрија (Павловића), Гаврила (Дожића) и Викентија (Проданова); једног митрополита — Дамаскина (Грданичког); једанаесторицу владика — Никанора (Ружичића), Емилијана (Пиперковића), Валеријана (Прибићевића), Хризостома (Војновића), Симеона (Злоковића), Макарија (Ђорђевића), Андреја (Фрушића), Емилијана (Мариновића), Владислава (Митровића) — потоњег митрополита, Лонгина (Томића) и поменутог Сергија (Ларина). Насликао је и двојицу архимандрита — Филарета Гранића Гранића и Стефа-

на Илкића и проте — Стевана Димитријевића и Стевана Веселиновића (Глумац 1970, 10–11). Осим свештених лица Бркић је израдио портрет мајке, сестре Вере, др Драгутина Анастасијевића и Светозара Душанића, управника Музеја СПЦ са којим је делио теме разговора и „теме ћутања“ на основу интелектуалне и професионалне блискости.³ Већ из наведе-

³ Према сведочењу историчарке уметности Биљане Цинцар Костић из Музеја СПЦ, сараднице проф. Душанића, која је, претходно, указала и на портрет Епископа Сергија.

ног, насумичног „пописа“ може се закључити да портрет Епископа кировградског Сергија представља једини приказ неког страног архијереја што отвара питање узрока тј. разлога. На основу сведочења савременика, са већином портретисаних личности Никодим Бркић био је у пријатељским односима, што је, са једне стране, представљало основ мотивације како портретисте тако и модела.⁴ Као фокус настајања „неколицине портрета Патријарха Гаврила“, Душан Глумац управо је навео поштовање које је првојерарх изражавао према сликару и обрнуто (Глумац 1970, 10).

Са друге стране, изгледа да је Никодиму Бркићу била својствена одређена „хроничарска црта“, што је уочљиво и на основу композиције са визијом утамниченог Патријарха Гаврила.⁵ Очигледно је да су га одређене околности покренуле да наслика и портрет Епископа кировградског Сергија. То се свакако догодило приликом посете Београду и СПЦ на пролеће 1945. године. Његов долазак био је повезан са успостављањем „нових односа“ између РПЦ и СПЦ након Другог светског рата а у ширем историјском смислу — од раздобља Октобарске револуције. Претходио му је одлазак делегације из Београда, предвођене Митрополитом скопским Јосифом (Џвијовићем) у Москву на Сабор РПЦ где је обављен избор руског првојерарха 31. јануара 1945. г. (Radić 2002, 248). Овај изузетни архијереј, чији су земни остаци сахрањени у порти манастира Ваведење на Сењаку, имао је једну од најзахтевнијих улога у новијој историји Цркве а самим тим и — веома тегобан живот. *Мјестообјусишиел* патријарашког трона за све време тамничења и прогона Гаврила Дожића од Острога до логора Дахау, Митрополит скопски — Јосиф, понео је тешко бремене „судбине“ поверене му епархије али и Српске Цркве у целини. Може се претпоставити колико је за њега био ужасавајући један од захтева који су му поставили новоизабрани Патријарх Алексије и Синод РПЦ, да се, између осталог, од стране СПЦ омогући осамостаљивање дијецезе у југословенској Републици Македонији (Folić 2012, 384). За већину данашњих читалаца изненађење представља чињеница да је наведени захтев дошао из врха РПЦ као и друга — да се то збило још на почетку 1945. године. За Митрополита Јосифа то је морало бити као „гром из ведра неба“. Подједнако неприхватљив био је и захтев да се проскрибује делатност руске емиграције у Краљевини Југославији, која је, како је познато, дала немерљив допринос на свим пољима културе и духовног живота. Може се претпоставити да је

⁴ О томе су за живота усмено посведочили Епископ тимочки Милутин (Стојадиновић) и Епископ жички Хризостом (Столић).

⁵ Душан Глумац је у некрологу истакао да се овом делу дивио руски Патријарх Алексије приликом посете манастиру Раковица. *Истио*.

питање трећег захтева — пребацивање јурисдикције над епархијама у Чехословачкој са СПЦ на РПЦ већ било номинално решено (прихватањем) у време доласка Епископа Сергија у Југославију а начелну изјаву са осудом деловања Римокатоличке Цркве током Другог светског рата, Митрополит Јосиф потписао је још у Москви.

Београдску мисију Владике Сергија треба посматрати и у склопу шире акције Патријархата у Москви на „стабилизовању“ прилика у подручним дијецезама и помесним црквама под утицајном сфером РПЦ, већином у државама — потписницама Варшавског споразума али и неким руским „*terra missiones*“ (Пољска, Чехословачка, Југославија, Финска, Јапан). Лидерска позиција Совјетског Савеза парадигматски је преношена на утицај РПЦ у Православној Цркви (Folić 2012, 384–385). „Разговори у београдској Патријаршији су то сликовито показали. Епископ Сергије се том приликом, бахато и осиноно понашао. Викао је и лупао по столу, не презајући да вријеђа и напада епископе СПЦ. Набусито је захтијевао да се СПЦ активно укључи у кампању против Ватикана и да званично иступи против епископата Руске Заграничне Цркве на челу са Митрополитом Атанасијем. Српски великодостојници су испољили уздржаност према овим готово ултимативним захтијевима, а наступ епископа Сергија изазивао је код њих помијешана осјећања скрушености и разочараности“ (Folić 2012, 387). Драматичан историографски приказ пролећних преговора између РПЦ и СПЦ 1945. г. у патријаршијском двору у Београду представља тек одређену смерницу у *ишчишћавању* Бркићевог ликовног предочавања епископа Сергија са свешћу искушења (могућег) *накнадној учишћавању* у поетску структуру наведеног портрета. Уосталом, „елементи драме“ на слици тек су наговештени кроз динамички потенцијал приказа привидне смирености. Естетско начело, још једном, превагнуло је над нарацијом и афектацијом у духу „Лесингове дефиниције“ хоризоната ликовних уметности (премда засноване на античким примерима) где се, у неодрживости изостављања „ружне стварности“ посеже за њеним прикривањем што је задатак уметника: „Што није смео да наслика оставио је да се наслути. Једном речи, то покривање је жртва коју је уметник принео лепоти. Оно је пример не како с изразом ићи преко граница уметности, него како га треба потчинити првом закону уметности, закону лепоте“ (Lesing 1964, 14). Лишеност наративности и хронолошког поретка елемената, што слику диференцира у односу на књижевно дело, инхибира њено ишчитавање по ширини садржаја и истовремено упућује на слојевито продирање у дубину приказа.

Положај фигуре Епископа Сергија у задатом формату решаван је синтезом вертикалне осе и дијагонале, која, спуштајући се од центра

ка левом доњем углу, целокупан облик фокусира на релацији *лице — шаке*. Владика седи на тапацираној столици-фотељи, погледа усмереног ка десно (у односу на посматрача). Ова чињеница већ указује да није реч о стандардном позирању за репрезентативно-церемонијални портрет већ о жанровски конципираном приказу са елементима „нејасне документарности“. Једино није до краја очигледно да ли је реч о самом процесу разговора или о некој паузи. Према начину на који је Бркић сликао портрете може се претпоставити да није ни било доследнијег позирања.⁶ Веома убедљиво приказан је човек, пажње усмерене на „нечији говор“ или ка одређеној појави (по себи). У том контексту актуализује се „приступ естетике рецепције“ и особити принцип са свесним увођењем персонификованог упутства за разумевање садржаја и смисла приказа: „Оно што проматрач прво угледа на слици јест фигура која проматра, изнимка али истодобно и захвално примјећено упозорење на најважнију премису естетике рецепције: *функција проматрача* предвиђена је у дјелу“ (Кемп 2007, 227). Овде, дакле, није реч о неутралном приказивању човека који седи већ о његовој двострукој улози да представља *објект* сликареве пажње и мотив који се из реалности транспонује у слику али истовремено и *субјект* који упућује на одређени (скривени) догађај, тему или садржај у ширем смислу. Може се претпоставити да је централна фигура међу Сергијевим саговорницима био Митрополит Јосиф, који се већ показао као „тврд“ преговарач и непоколебљив у својим ставовима.. Разговори су се свакако водили у његовом кабинету или салону. Тиме се ово дело може довести у везу са примером слике Николаса Маеса „Жена која прислушкује“, где је садржај на који „прислушкивачица“ упућује остао неприказан тј. прикривен великом равном завесом (Кемп 2007, 234–240). У Бркићевом случају, изостављени су прикази људи из његове блиске околине.

Тапацирана столица или салонска тзв. „мушка фотеља“ са наслонима за руке представља део патријаршијског намештаја, очуваног до данашњег дана. Загаситоцрвени мебл затегнут је преко мекких делова (наслона за леђа и руке) помоћу декоративних клинова. „Срећна“ околност јесте да је постојао такав комад намештаја, веома сродан бројним примерима са ренесансних портрета папа. Реч је о подразумевајућем елементу, такорећи утврђене схеме. Тицијанов „Павле III“ (сл. 5) седи на веома сличан начин у столици са рукохва-

⁶ Према сведочењу Светозара Душанића, што је познато посредством Биљане Цинцар Костић, Бркић је портрете радио на основу скице лица и начелног покрета (руку) а детаље драперија и а изглед регалија је заснивао на накнадном студирању материјала. Лутка коју је одевао у црквене одежде и данас се чува у Музеју СПЦ.



Слика 5. Тицијанов портрет Павла III

тима, тако што се на један од њих наслања левом подлактицом док му је десна опружена уз тело а длан положен на бутину. Разлика се уочава у „окретању лица“ према посматрачу за разлику од Сергијевог положаја са погледом у десну страну као код Рафаеловог „Јулија II“, који замишљено упућује поглед ка „доле-десно“, на начин који код посматрача постулира запитаност о значењу папиног брижног израза. Но, код свих наведених примера, укључујући и Веласкезовог Иноћентија X, шаке су раздвојене и представљају део иконографског фокуса би-

ло на основу печатног прстења као ознака папског легалитета, или беле марамице и савијеног свитка што симболизује шири спектар „обележја лика и дела“ од *чистих њорива* до *праведне законодавности*.

Осим што су руке Епископа Сергија приљубљене уз тело, шаке су састављене у форму између тзв. „пирамиде“ и „преплетених прстију“. Према популарним теоријама тумачења „говора тела и руку“, прва форма указује на особу „која је близу неког решења за којим се трагало“ док друга рефлектује самопоуздање, рефлексивност и ослањање на сопствене снаге (Eggert 2011, 132). Сматра се, међутим, да када особа држи руке са прекрштеним прстима ниско (нпр. у крилу), спремнија је на компромисе. То што је Епископ Сергије приказан са рукама приљубљеним уз тело, поред знака могуће затворености према саговорницима, могло би једноставно рефлектовати чињеницу да је у рано пролеће, у послератном раздобљу оскудице када се штедело и на огреву, у патријаршијској згради још увек било хладно. На Бркићевој слици и детаљ са бундом којом се владика огрнуо могао би потврдити наведену претпоставку. Но, уколико је ова згодна околност употребљена да се укаже на „прави“ карактер особе која је приказана као „прекривена јагњећом кожом“ то би значило да су за интерпретацију ове слике неопходна додатна, дубља истраживања. Ако је симболизам овог

портрета доспео до такве тачке сложености, што је у овом тренутку немогуће потврдити, тада би ваљало промишљати и у правцу значења пасеистички приказаног Христовог лика на аверсу панагије епископа Сергија. Тежило се на овом приказу „опипљивој сличности форме око које су се трудили Дирер и Холбајн“ (Velflin 1958, 54) а сваки елемент је остајао самосталан и подједнако значајан.

Како било, владичански портрет који је 1945. године израдио Никодим Бркић указује на веома сложену личност, одлучног карактера и изражених дипломатских способности. То постаје очигледније на



Слика 6. Портрета Епископа Сергија (Ларина)

основу историјских чињеница али и једног другог портрета Епископа Сергија (Ларина), који се и данас налази у владичанском двору у Кировграду (Украјина)⁷ (сл. 6). На слици непознатог совјетског аутора владика Сергије је приказан допојасно, у преклопљеној (горњој) мантији плавољубичасте боје, протканом флоралним мотивима. На грудима се уочавају прекрштени ланци на којима висе крст и панагија. На глави носи камилавку прекривену црном „паном“. У позадини маниристички је наговештен пејзаж са белим облацима на плавичастом небу а иза фигуре провирују огољене крошње дрвећа. Пред посматрачем сада је већ корпулентнији мушкарац одлучног става, старији него на Бркићевом приказу и тамнијих власи браде. На основу тога поставља се питање да ли је на портрету из Музеја СПЦ, где су коса и брада светле боје тј. владика приказан као „плавокос“, реч о учинку природног осветљења или клишеизираном ставу да је „светлина власи својствена свим Русима“ или

⁷ Епископ Сергије је оставио овај портрет у Кировграду када је прешао на нову дужност а фотографија слике прибављена је уз помоћ јеромонаха Петра (Петрића) из Епархије зворничко-тузланске, иначе — докторанда у Кијеву.

је у питању то да је потамњивање косе дошло са годинама. На портрету из Кировграда уочавају се и дискретни знаци седила. Поред тога, блага повијеност носа може се уочити тек након искуства са Бркићевом интерпретацијом где је овај детаљ искоришћен у функцији израза и карактеризације лика. Сродност између две верзије Сергијевог лика, са друге стране, уочава се на основу других детаља: дуге браде која изостаје на глатким образима, нешто истуреније доње усне што постулира израз „напућености“, светлим (плавим) очима као и танким линијама обрва.

О Епископу кировградском Сергију може се још прочитати и то да је активно учествовао у мисијама РПЦ и на другим, удаљеним подручјима попут Јапана: „Са завршетком Другог светског рата 27. марта 1946. г. Конзисторија ЈПЦ са епископом Николајем Оно поднела је новом Свјатјејшем патријарху Алексеју молбу за поновно сједињење с Мајком — Руском Црквом. Одлуком Патријарха од 3. априла 1946. поновно сједињење је признато важећим и за регулисање правне стране у Јапан су, у својству овлашћених представника МП послата двојица епископа — Борис (Вик) и Сергије (Ларин). Међутим, нису могли да прођу даље од Владивостока, јер им америчке окупационе власти нису издале визе за улазак у земљу“ (Суханова 2003: 23). С обзиром на чињеницу да се активност око Јапанске Цркве одвијала годину дана након „београдске мисије“, може се закључити да је Епископ Сергије (Ларин) играо значајну улогу у спољњој политици Московске Патријаршије након Другог светског рата. Оно што га је препоручивало за такве активности где су биле потребне способности ширег спектра, али, пре свега, убедљивост у реализацији идеје руског лидерства у православном свету — делом се уочава и на „београдском портрету“, чији повод није до краја разјашњен.

Део одговора на питање портрета Епископа Сергија (Ларина) садржи се и у самој личности аутора. Иза имена протосинђела Никодима, „горљивог служитеља“ (Глумац 1970, 10). Српске Православне Цркве и њеног „хроничара“ језиком *благољетности* или Немање Бркића, професора сликарске технологије на Академији ликовних уметности, „крије се“ веома сложена личност сензибилног интелектуалца, повученог у свет „нове стварности“ — уметнички *refugium*. И то из света окружних идеолошких обрачунавања ратног и поратног раздобља. У културној сфери СПЦ у овом периоду био је јединствена и усамљена уметничка појава. Премда се 2019. године навршило пет деценија од његовог прераног упокојења, Бркићево дело до данас није у потпуности истражено нити се називу оквири богатог опуса, настајалог са изненађујућим динамизмом кроз хетерогене иконографске облике, усклађене са тадашњим потребама Цркве.

Што се портрета Епископа кировградског Сергија тиче, неке, на овом месту издате претпоставке потврђује и чињеница да ово дело, као поклон, није понето у Совјетски Савез након окончања „београдских разговора“. Слику је, (свакако уз сагласност аутора или из његове заоставштине), Светозар Душанић похранио у Музеј СПЦ где је сачувана до данас. Његова „далековидост“ или „непоновљива сторија“ око настанка дела, што и даље остаје непознаница, „усмерили су“ и фокус изложеног тока истраживања и тумачења ка *историји* и *музеологији* Српске Православне Цркве у години јубилеја — *осам векова самосталности*.

* * *

Скраћенице:

ЈПЦ — Јапанска Православна Црква
РПЦ — Руска Православна Црква
СПЦ — Српска Православна Црква
МП — Московска Патријаршија

Литература:

- Belting, H. 2010. *Firenca i Bagdad: zapadno-istočna povjest pogleda*. Zagreb: Fraktura.
- Belting, H. 2014. *Slika i kult; istorija slike do epohe umetnosti*. Novi Sad: Akademaska knjiga.
- Belting, H. 2010. *Kraj povjesti umjetnosti?* Zagreb: MSU.
- Bialostocki, J. 1986. *Povjest umjetnosti i humanističke znanosti*. Zagreb: GZH.
- Folić, Z. 2012. „Vjerski faktor u spoljnoj politici Sovjetskog saveza 1945–1953“. *Matica* (jesen/zima 2012): 381–394.
- Фрезер, Ц. Ц. 1937. *Златна трана*. Београд: Геца Кон.
- Gerke, F. 1973. *Kasna antika i rano hrišćanstvo*. Novi Sad: Bratstvo — Jedinstvo.
- Глумац, Д. 1970. „Протосинђел Никодим — Немања — Бркић“. *Православље*, бр. 68 (1970): 10–11.
- Eggert, M. 2011. *Briliant Body Language*. Harlow, UK: Pearson Education Limited.
- Imdahl, M. 2005. *Ikoničke studije moderne umetnosti*. Cetinje: FLU.

- Изложба италијанској портрети кроз векове*. 1938. Монографија — каталог изложбе, Београд: Музеј Кнеза Павла.
- Kasirer, E. 1985. *Filozofija simboličkih oblika II — mitsko mišljenje*. Novi Sad: Dnevnik.
- Kemp, W. 2007. „Umjetničko djelo i promatrač: pristup estetike recepcije“. *Uvod u povjest umjetnosti*. Zagreb: Fraktura.
- Lesing, G. E. 1964. *Laokon ili o granicama slikarstva i poezije*. Beograd: Reč i misao.
- Маринковић, З. 1965. „Портрети Павла Ђурковића из земунских збирки“. У *Зборник за ликовне уметности Матице српске I*, ур. Дејан Медаковић, 267–307. Нови Сад: Матица српска.
- Radić, R. 2002. *Država i verske zajednice 1945–1970. I deo*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Радовановић, Ј. 1983. „Српски архиепископи у композицији служење св. литургије у манастиру Сопоћани“. У *Зборник за ликовне уметности Матице српске XIX*, ур. Дејан Медаковић, 41–75. Нови Сад: Матица српска.
- Рајчевић, У. 1983. „Митрополит Михајло и школовање српских сликара у Русији“. У *Зборник за ликовне уметности Матице српске XIX*, ур. Дејан Медаковић, 262–275. Нови Сад: Матица српска.
- Ристић, В. 1965. „Риста Вукановић“. у *Зборник за ликовне уметности Матице српске I*, ур. Дејан Медаковић, 353–373. Нови Сад: Матица српска.
- Ризница Српске Православне Цркве у Сремским Карловцима / The Treasury of Serbian Orthodox Church in Sremski Karlovci*. 1999. Београд.
- Schelling, F. W. J. 2008. *Filozofija umjetnosti*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Sedlmayr, H. 2005. *Umjetnost i istina — o teoriji i metodi povjesti umjetnosti*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Суханова, Н. А. 2003. „Процветала гранчица сахуре“. У *Историја Православне Цркве у Јапану*, 1–45. Москва.
- Тодић, Б. 2006. „Српски архиепископи на фрескама XVI века у Морачи“. У *Манастир Морача*, 93–114. Београд: САНУ — Балканолошки институт.
- Wölfflin, H. 1969. *Klasična umjetnost; uvod u talijansku renesansu*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Velflin, H. 1958. *Osnovni pojmovi iz istorije umetnosti; problem razvitka stila u novijoj umetnosti*. Sarajevo: Svjetlost.

Примљено: 1. 8. 2019.
Исправљено: 14. 10. 2019.
Одобрено: 1. 4. 2020.

CONTEXTUALIZED REALITY OF ONE PAINTING ON THE EXAMPLE OF THE BISHOP SERGIUS OF KIROVOGRAD'S PORTRAIT

Goran M. Janićijević

*Orthodox Youth Center St. Peter of Sarajevo, Istočno Novo
Sarajevo, Republika Srpska*

Summary: *From the wider discourse of the theme of portrait as an art form, in the context of tradition to show church generals, the focus is on a concrete artifact-picture: „The Bishop Sergius of Kirovograd“ by Proto-singel Nikodimus (Nemanja Brkić) painted in 1945. It is now at the Museum of the Serbian Orthodox Church. The creation of this artwork can be connected to the ecclesiastical and political trends after World War II but also some basic attribution of Brkić's creativity.*

Key words: *Museum of the Serbian Orthodox Church, Proto-singel Nikodimus, portrait.*

МАКЕДОНСКИ РАСКОЛ — однос Православне Охридске Архиепископије и МПЦ

Томислав А. Лунић*
Факултет безбедности,
Универзитет у Београду

Апстракт: Суштина Цркве је у њеном јединству. И поред тога што су њене помесне заједнице расејане по читавом свету, заједно чине једно тело — Тело Христово. Без тог јединства ниједна свештаја нема смисла. Са друге стране, раскол разара, раздељује Цркву изнутра. Године 1967. Македонска Православна Црква пролашава аутокефалност и улази у раскол у коме се налази до данашњих дана. У раду смо указали на околности и последице до којих је довео овај неканонски чин Македонаца, као и на пошеницијалну могућност повратка на прави пут, њих истине и правовеља. Сирадање и прогон Миштролића Јована Вранишковског можда и најбоље осликавају суноврат у који се упућала МПЦ. Православна Охридска Архиепископија као наследница једне од најстаријих хришћанских заједница на Балкану указује на раскол и позива МПЦ на повратак истинској вери. Да ли ће у томе успети остаје отворено питање како за македонски народ, тако и за хришћански свет у целини.

Кључне речи: Архиепископ Јован (Вранишковски), Македонски раскол, СПЦ, Православна охридска архиепископија, МПЦ, јединство Цркве.

Уводна разматрања

Проблем раскола у Македонији нагриза читаву хришћанску заједницу. Као сушта супротстављеност јединству, раскол Цркву нагри-

* tomislav.lunic@gmail.com.

за изнутра, раздељује је. У првом делу текста у кратким цртама хронолошки описујемо историјат Охридске архиепископије која је 2018. обележила хиљадугодишњицу од свог оснивања. 1967. године Македонска Православна Црква неканонски проглашава аутокефалност и уз помоћ тадашње власти у Македонији преузима храмове и инфраструктуру СПЦ. У другом делу текста описујемо страдање и прогон припадника Православне Охридске Архиепископије, канонске наследнице Охридске архиепископије, са посебним освртом на Митрополита Јована Вранишковског, чија судбина можда најбоље осликава бесмисленост догађаја који су задесили хришћански свет Македоније. У последњем делу текста указујемо на потенцијално могуће решење проблема раскола, а које се огледа у повратку МПЦ у евхаристијско и канонско јединство са СПЦ, односно са свим осталим помесним Црквама у васељени.

1. Охридска архиепископија — историјат

Зачеци хришћанског живота у прва три века нове ере тада римске провинције Македоније карактеришу бројни прогони хришћана. Исправно исповедање хришћанске вере на овом простору дало је многобројне мученике. Историјски извори такође указују да је још Апостол Павле посећивао ову провинцију. „Некои претпоставуваат дека ако Апостол Павле одел на мисионерско патување за Далмација по копно, тогаш сигурно поминал низ неколку градови на денешна Република Македонија, а во таков случај тешко е да се претпостави дека не поминал низ Ираклион (денешна Битола), или Лихнида (денешна Охрид)...“ (Вранишковски 2008, 13). Касније, пошто је Константин Велики легализовао хришћанску Цркву (324–337) верски живот се полако развијао, а тај простор дао је и бројна епископска седишта. Владике из Македоније учествовале су на више васељенских сабора о чему сведоче бројни археолошки докази. „Прва Црква во рангот на помесните Цркви на територијата на провинцијата Македонија била Прва Јустинијана“ (Вранишковски 2008, 15). Године 535. цар Јустинијан I даје црквену независност архиепископији на простору тадашње провинције Македоније и те области ће доцније бити део Охридске архиепископије. Велики допринос развоју хришћанске културе у македонским пределима дали су Свети Климент Охридски и Свети Наум Охридски, два ученика Ђирила и Методија. Они су основали чувене манастире Свети Климент и Свети Наум, а основана епископија била је потчињена аутокефалном архиепископу и Бугарском патријарху. Након пада

првог бугарског царства, ова територија долази под управу Византије тј. Цариградске Патријаршије.

Недуго после смрти Јована I Цимискија, Самуилу¹ је пошло за руком да оснује велико словенско царство које је обухватало северне српске земље, Македонију и Арбанију. Византијски владар Василије II победио је Самуила у бици на Беласици 1014. године, а његово царство коначно је уништено 1018. године. Василије ипак није укинуо аутокефалност словенске цркве у Охриду и допушта оснивање Охридске архиепископије 1018. године. „Автокефалној Охридској цркви цар постави за архиепископа урођеника (Словенина) Јована и изда три царске повеље, којима га утврди у правима не само над словенским и српским епархијама које су за цара Самуила под Охрид потпадале него, на тражење архиепископа Јована, и у онима које су под Охрид потпадале за бугарских царева Симеона и Петра, када се област Бугарског Царства најдаље ширила“ (Новаковић 2018, 5–7).

Хронолошко праћење историјата Охридске архиепископије указује на тесну везу са Српском Црквом.² У том смислу полазну основу разматрања чини Рашка, односно подручје којим је владао жупан Вукан I. То су биле „епископије у Сирмијуму, Расу и Призрену као најзападније епархије на ободу Охридске архиепископије“ (Gelzer 1892). Епархије су биле на линији разграничења са Драчком митрополијом и католичким бискупијама приморских градова. Вукан I је уз подршку дукљанског владара Бодина ојачао своју власт у источним српским земљама. „Отворило се ново поглавље српско-византијских односа. На тлу Охридске архиепископије ствара се ново државно средиште, а улога старе Рашке епископије постаје све значајнија“ (Калић 2007, 198). На основу расположивих историјских података територија коју је обухватала Охридска архиепископија није се мењала од времена цара Василија II (1019–1020) па до краја XII века. „Рашка епископија се постепено јавља у пописима Охридске архиепископије“ (Снегаров 1995, 188–192). Све до образовања Српске ар-

¹ Самуило је био цар-аутократор балканских Словена (976–1014).

² У децембру 2019. Епархија рашко-призренска је прославила јубилеј — 800 година аутокефалности Српске Архиепископије и 1000 година од првог писаног спомена Рашке епархије. „Призренска епархија се у периоду од 1019. до 1219. налазила под јурисдикцијом Охридске архиепископије. Цар Василије II је одмах по освојењу Охрида издао три повеље охридском архиепископу Јовану, којима је био утврђен обим Охридске архиепископије... према првој повељи, која је издата 1019. године, у састав Охридске архиепископије ушла је и Призренска епархија. То је уједно и први записани податак, где се помиње Призренска епархија, која ће у будућности одиграти веома важну улогу у историји Српске Православне Цркве и српског народа“ („Епархија рашко-призренска обележава 1000 година постојања“ 2017).

хиепископије (1219), Рашка епископија је била средишња црквена област српске државе. „Епоха Стефана Немање се разликује од претходних и по томе што је владар најпре у сарадњи са византијском Охридском архиепископијом, касније и мимо ње, постављао темеље државе Немањића“ (Калић 2007, 206).

Охридска архиепископија је повељама које је издао цар Василије II³ бројала 31 епархију. Тај састав Охридски архиепископи кратко су сачували под притисцима митрополита Драча који је под своју јурисдикцију вратио арбанашке епархије, као и митрополита у Епиру, Тесалији и Јужној Македонији који су присвојили себи суседне епархије. Тако је Охридска архиепископија током XII века имала 24 епархије. Каснијим освајањима српских, бугарских и других владара на рачун Византије, смањивао се и простор који је покривала Охридска архиепископија. Када је цар Душан Силни освојио Охрид (1334), оставио је Охридској архиепископији аутокефалност. Краљ Вукашин Мрњавчевић и његов брат Јован Угљеша Мрњавчевић (1365–1371) су присајединили Охридској архиепископији још неколико епархија међу којима су и сереска, драмска, христовољска (кавалска). Уследило је турско освајање тих простора када подручје Охридске архиепископије прелази из српских у турске „руке“.

Доласком Турака на Балкан Охридска архиепископија задржава свој статус и територију. Територијално се шири на рачун Пећке Патријаршије тј. српских земаља, као и Влашке, Молдавије, Босне, Далмације и Јадранског приморја. Због тешких материјалних услова, цариградски патријарх Самуило I Хенцерис укинуо је Охридску архиепископију 1767. године. Тада њене епархије спадају под надлежност Цариградске Патријаршије. Последњи охридски архиепископ Арсеније умире као монах на Светој Гори. Према Илариону Руварцу, у периоду од пада Смедерева (1459) па до 1557. Српска Црква била је под јурисдикцијом Охридске архиепископије (Руварац 1868, 240–251). Руварац подвлачи да је српска црква докинута и да су све српске епархије биле подвргнуте Охридској архиепископији све до обнављања Пећке Патријаршије 1557. г. (Руварац 1868, 240–251). Неки од аргумената који могу да потврде ову тезу су:

- 1) У Пећком поменику тог доба, уз имена српских архиепископа чија се имена налазе на левом ступцу у рукопису, на десној страни се налазе охридски архиепископи Прохор и Никанор;

³ Прва повеља је издата 1019. године, а друге две 1020. г.

2) Титуле Доротеја и Прохора гласе тако да се титулишу као архиепископи Бугара и Срба;

3) Посланица цариградског патријарха Јеремије из 1530. тврди да Пећ и сва српска земља припадају Охридској архиепископији итд. (Ђурђевић 1970, 188–189).

С друге стране, Јован Радонић и Мирко Марковић заступају мишљење да Српска Црква није укинута после 1459. г. (Радонић 1950, 157–158; Марковић 1965, 53–69). Можемо да наведемо неке аргументе:

1) У летописима... код Арсенија II стоји да су Турци приликом освајања српске земље наметнули велики данак на Српску Цркву;

2) У једном запису из 1508. спомиње се Архиепископ Јован, који „придржава престо Светог Саве“;

3) У једном запису из 1524. године спомиње се Митрополит Марко, који влада црквама и придржава престо Св. Саве Српског итд. (Ђурђевић 1970, 190).

У сваком случају, између Српске Цркве и Охридске архиепископије постојала је на неки начин борба за „превласт“ и доминацију. Бранислав Ђурђевић наводи да је у Охридској архиепископији владао заједнички књижевни језик Срба, Бугара и Македонаца (односно Словена у Македонији) у српској редакцији, а да је обнављање Пећке Патријаршије уместо црквеног уједињења Срба и Македонаца довело до одвајања једног дела македонског народа од јурисдикције охридске цркве и припајања Српској Цркви која је ојачала (Ђурђевић 1970, 208–209).

Од 1767. до 1872. територија Охридске архиепископије била је под духовном управом Цариградске Патријаршије. Појавом Бугарске егзархије (1870) настаје раскол. Дешавало се да у истом граду столују и егзархијски и патријаршијски епископ (нпр. у Битољу, Прилепу, Скопљу, Велесу). Где год се више од једне трећине људи изјашњавало за егзархију, Турци су допуштали изградњу егзархијских храмова, као и успостављање егзархијске јурисдикције. Етнофилетизам Бугарске егзархије био је осуђен на помесном сабору у Цариграду 1872. као јерес. Бугарска егзархија је наставила да се шири ка данашњој Македонији. То је трајало негде до I светског рата. Поновним формирањем Српске Патријаршије (1920), те територије (данашња Македонија) Цариградска Патријаршија званично отпушта и препушта Српској Православној

Цркви. Године 1922. издат је томос који то питање отпуштања епархија из Цариградске у Српску Патријаршију званично и регулише. Од тог тренутка исте су под јурисдикцијом СПЦ.

2. Сукоб Православне Охридске Архиепископије и МПЦ

Комунистички режим бивше СФРЈ подржавао је дезинтеграционе поступке унутар СПЦ. Одмах након завршетка Другог светског рата Свети Архијерејски Синод СПЦ био је одлучан да спречи одвајање епархија унутар НР Македоније. „Свети синод је 22. септембра 1945. године заузео становиште да је проглашење МПЦ неосновано и неканонско, јер је, сходно решењу Цариградске Патријаршије од 1920. године, Македонија (Јужна Србија) била присаједињена јурисдикцији СПЦ, као и да је раније Македонија припадала Пећкој Патријаршији“ (Пузовић 1997, 16). Из записника Светог Архијерејског Сабора види се одлучност СПЦ из тог периода: „Свети Архијерејски Сабор одобрава одлучан став Његове Светости Патријарха Господина Гаврила... да се никако не попусти у питању Српске Православне Цркве у НР Македонији и да се црквени поредак има сачувати онако како је он вековима постојао“ (Свети Архијерејски Синод 1947, зап.121). До 1958. године, када је на челу СПЦ био Патријарх српски Викентије није се попустило расколничким акцијама из Македоније. На пример Црквени суд Епархије скопске 16. маја 1958. године доноси одлуку да четири предложена лица не могу бити бирани за Епископе, пошто не испуњавају канонске услове. Наведени протојереји и свештеници били су домораци⁴ и Свети Архијерејски Сабор начелно није имао ништа против тога, али они једноставно нису испуњавали услове због чега је одговор и био негативан (Свети Архијерејски Синод 1958, бр.159). Чим је блаженопочившег Патријарха Викентија наследио Патријарх Герман, ситуација се донекле променила. Притисци су настављени. Комунистички режим је 1958. г. подржао организовање Македонске Православне Цркве која је 1967. г. прогласила аутокефалију „Охридске архиепископије“.

Синод СПЦ исту проглашава расколничком, а са њеном јерархијом прекида евхаристијско општење. „Самопрокламована Македонска црква уз асистенцију македонског режима ставила је под своју контролу све православне храмове на територији Републике Македоније“ (Мељанац 2014, 127). Започет је са једне стране немар

⁴ Поменути свештена лица била су пореклом са простора Македоније.

македонских власти према српским гробљима и спомен-обележјима палим српским ратницима у ослободилачким ратовима, док су са друге стране српско-македонски односи дугорочно поремећени због неканонског одвајања МПЦ. СПЦ због притисака комунистичке власти није „расколницима“ судила за учињено, већ је у више наврата позивала МПЦ на повратак канонском јединству. Интензивнији разговори између расколничке Македонске цркве и СПЦ започети су 90-их година XX века. Први озбиљнији напредак догодио се 2002. г. када је потписан Нишки споразум који Македонцима даје широку аутономију, а укључује и предлог за промену имена у Охридска архиепископија. Убрзо након потписаног споразума епископи МПЦ повлаче потпис. Тада Патријарх српски Павле шаље позив свим епископима понаособ да ступе у литургијско и канонско јединство са СПЦ, а преко ње и са свим осталим Православним Црквама. „Једини који се одазвао и приступио јединству је Митрополит велеско-повардарски Јован, који је после тога избачен из митрополије, суђено му је за измишљене грехе, осуђиван је и затваран у неколико наврата на вишегодишње затворске казне“ (Поповић 2009, 54). Владици Јовану суђено је због наводних финансијских малверзација, док је суштински разлог био повратак у канонско јединство са СПЦ. Против припадника ПОА до данас је вођено двадесет судских поступака при чему неки од њих још нису окончани. Канонска јерархија броји четири архијереја, мањи број ниже јерархије и проглашена је издајничком, док расколничка јерархија има десет епископа и већи број ниже јерархије.

Владику Јована Вранишковског⁵ македонске власти су још 2002. године, након успостављања јединства, ухапсиле у једном храму у Битољу, који притом није ни припадао МПЦ. Разлог за прво хапшење Архиепископа које је извршено током обављања свете тајне крштења, званично је било ремећење јавног реда и мира и пружање отпора полицијском службенику. Тада Владика добија пет дана затвора. Године 2004. он бива осуђен на годину и по дана затвора због подстрекивања на етничку и верску мржњу. Владика је тада провео у затвору 220 дана. Занимљив је текст који је објавио у једном недељнику, одмах након првог изласка из притвора и са првим импресијама из затвора: „Ново искуство које сам стекао у затвору је потврда искуства старијих, да људи у затвору најлакше примају проповед наде. Вероватно је тако и у рату. Али, не само нада да је Бог једини праведни судија и да ће на крају Он судити чак и твојим тужитељима, судијама, већ и нада да је,

⁵ Архиепископ и Митрополит Јован VI осамдесет и четврти је охридски Архиепископ.

поред тога што је праведан, Он и многомилостив. Једини који те не оставља. Чак ни овде, у затвору. Када те се сви одрекну, када ти држава укине сва права, када те се ближњи застиде, тада ти остаје — Бог. Он који је почетак и крај, Алфа и Омега. Он, Христос јесте слобода у затвору“ (Вранишковски 2003).

Нешто касније, након што је Архиепископ охридски и Митрополит скопски Јован осуђен и спроведен у затвор Идризово где је у првој фази уз повремене прекиде провео скоро две године, сестринство манастира Светог Јована Златоустог уз благослов Митрополита објављује књигу *Слобода у затвору*. Књига се темељи на писмима Његовог Блаженства која је слао сестринству манастира. У њој Владика објашњава нека важна питања о Цркви. На питање надзорника када већ постоји Српска, Руска, Грчка, Бугарска Црква, зашто не може да постоји и Македонска, Архиепископ Јован одговара: „То је један, рецимо, постојећи проблем у Православној Цркви, али не и суштински. Наметнуо се у 19. веку, када су се балкански народи ослобађали од Турака и формирали Цркве на ослобођеној територији националних суверених држава. Пре тога, древне су патријаршије и архиепископије носиле само име града у коме се налазио првотрони Епископ. Тако, до дана данашњег постоје: Константинопољска, Александријска, Антиохијска и Јерусалимска Патријаршија. С друге стране, националфилетизам, који се појавио у 19. веку, био је осуђен 1872. године, на Помесном сабору у Константинопољу, када је било прекинуто општење са Бугарском егзархијом, зато што је формирана из националних, нецрквених побуда“ (Вранишковски 2007, 13). Даље Митрополит појашњава: „Важније је нешто друго: да ли ће, у случају да се Црква у Р. Македонији не назове македонском, моћи да се очекује да се у догледно време ни Црква у Србији не назива српском, у Русији руском, у Грчкој грчком, а у Бугарској бугарском? ... Са великом надом ћу вам одговорити да ће у догледно време изостати национални предзнак испред имена неких православних Цркава. Свакако да је то процес, треба времена, али Црква Божија већ живи у вечности“ (Вранишковски 2007, 14). Надзорнике из притворске јединице Митрополит Јован је подсетио да су многа велика збивања у Православној Цркви подстакнута од људи пореклом баш из данашње географске Македоније (на пример Свети Ђирило и Методије) и да су многи градови баш са територије географске Македоније још у време византијског цара Јустинијана били седишта епископских катедри. Зато Митрополит Јован и поставља реторичко питање: „Зашто не веровати да превазилажење свих облика националфилетизма неће почети управо на територији географске Македоније?“ (Вранишковски 2007, 15).

У пролеће 2006. г. Владика Јован је пуштен, али су македонске власти против њега одмах покренуле нови поступак (овог пута за проневеру 57.000 евра). Након 256 дана проведених у затвору он бива пуштен. Године 2008, док је био на поклоничком путовању, против њега је покренут нови поступак и Владици је одређен притвор. Тада Свети Синод ПОА доноси одлуку да се Арх. Јован не враћа у земљу док се процес не оконча. Тај период он проводи у Србији и Грчкој. Године 2009. Архиепископ Јован је осуђен за проневеру суме од око 250.000 евра док је још био Владика канонски непризнате МПЦ (ту суму је требало да исплати МПЦ). Дана 16. октобра 2010. он бива ухапшен на бугарској граници на основу потернице Интерпола из Македоније, али га Суд у Бугарској није изручио Македонији и пушта га на слободу уз образложење да је пресуда резултат гоњења на верској основи, а не због повреде кривичног закона („Владика неће бити изручен Македонији“ 2011). Дана 12. децембра 2011. године на грчко-македонској граници (гранични прелаз Мецитлија-Ники код Битоља) Владика Вранишковски поново бива ухапшен и пребачен у затвор Идризово („Ухапшен Владика охридски Јован“ 2011). Дана 2. фебруара 2015. г., после иницијативе Руске Православне Цркве која је апеловала на македонске власти да имају милости зарад виших циљева и коначно пусте на слободу утамниченог Архиепископа Јована, он бива пуштен на условну слободу. Коначно је пуштен „након што је Апелациони суд у Скопљу одбио као неосновану жалбу Јавног тужилаштва за борбу против организованог криминала и корупције, које је 19. јануара уложило жалбу на одлуку Кривичног суда о условном отпусту Вранишковског“ (Томчић 2015).

ПОА је и данас принуђена да своја богослужења врши у својеврсним катакомбама иако су гоњења престала, што пружа наду да ће се услови коначно поправити. Треба споменути и пресуду Европског суда за људска права из Стразбура (новембар 2017) која коначно иде у прилог признања ПОА као верске заједнице Републике Македоније и то званично признате. Уложену жалбу Владе Македоније из фебруара 2018. Велики Савет Европског суда за људска права је одбио у априлу 2018. године („Европски суд за људска права: Македонија да региструје Православну Охридску Архиепископију“ 2018).

С друге стране, МПЦ се већ педесетак година налази у борби за аутокефалност, чему се пре свега противи СПЦ и Руска Православна Црква. Чак је пробала да промени мајку Цркву и да то буде Бугарска Патријаршија, али није успело. Затим су пробали са Константинопољском Патријаршијом. Константинопољска Патријаршија их је једним декретом успоставила у канонску јерархију, која важи само за њу, док друге Цркве не признају њену јерархију као канонску. Дана 30. сеп-

тембра 2019. г. ПОА је прославила хиљаду година од оснивања Охридске архиепископије.⁶ Централна прослава одржана је у Ставропигијалном манастиру Светог Јована Златоустог у Нижепољу; на богослужењу је началствовао Архиепископ охридски и Митрополит скопски Јован. „Литургијско торжество са својим појањем увеличали су познати псалти из Србије, Грчке и Бугарске“ („Охридска архиепископија прославила 1000 година од оснивања“ 2018). Седиште ПОА је још од 2002. у селу Нижепоље (мак. Нижеполе) код Битоља, где се и гради манастир. Можемо да кажемо да су страдање и судбина Архиепископа охридског и Митрополита скопског Јована Вранишковског постали симбол духовне кризе македонског народа, као и раскола у коме се нашла МПЦ.

3. Јединство Цркве на територији Републике Северне Македоније — утопија или реалност?

Апостол Павле у Посланици Ефесцима вели: „Једно тело, један дух, као што сте и позвани у једној нади звања свог“ (Еф. 4, 4). „И Он је дао једне апостоле, а једне пророке, а једне јеванђелисте, а једне пастире и учитеље. Да се свети приправе за дело службе, на сазидање тела Христовог. Докле достигнемо сви у јединство вере и познање Сина Божијег, у човека савршеног, у меру раста висине Христове“ (Еф. 4, 11–13). „Апостол Павле не предвиђа могућност никакве поделе Цркве на делове. Сви заједно треба да раде на зидању Христовог тела“ (Самарџија 2007, 9). Свети Кипријан Картагински пишући о јединству цркве каже: „Црква је једна, мада се, услед прирастања плодородија, шири и дели на мноштво. Сунце такође има мноштво својих зрака, али је сунчева светлост једна; много је грана на дрвету, али је стабло једно и снажно се држи у корену; много рукаваца истиче из једног извора, али иако се сваки од њих разлива на своју страну стварајући обиље вода, ипак у свом извору они сви налазе и имају тј. чувају јединство“ (Г. Чудотворац, И. Римски, К. Картагински 2007, 182). „Онај ко напусти Цркву Христову лишава се награда које је предодредио Христос: он јој постаје туђ, непотребан и њен противник. Такав не може имати Бога за Оца, ако нема Цркву за мајку. Тај, који се налази изван Цркве, може се спа-

⁶ Синод ПОА је послао писмо и позвао представнике МПЦ да буду гости (не да служе, него да буду присутни), што би био први корак и јасан знак заинтересованости ПОА за јединство. МПЦ није ни одговорила.

сти једино у том случају, ако се спасао неко од оних који су били изван Нојевог ковчега..." (Г. Чудотворац, И. Римски, К. Картагински 2007, 183). Даље, Свети Кипријан наглашава: „Ако спасоносни савет не може неке вође раскола и узрочнике метежа, који и надаље живе у слепом и упорном безумљу да врати на пут спасења... онда ви расцепајте лукаве мреже, ослободите заблуде колебљиве стопе ваше и познајте праву стазу небескога пута“ (Г. Чудотворац, И. Римски, К. Картагински 2007, 195). „Молим вас, пак, браћо, чувајте се од оних који чине распре и раздоре на штету науке коју ви научисте, и уклоните се од њих“ (Рим. 16, 17). „Који имају обличје побожности, а силе су се њене одrekli. И ових се клони“ (2. Тим. 3, 5). „Ако ми сачувамо те заповести, ако ревнујемо у тим поукама, онда никако нећемо пасти у прелест ђаволову и — као будне слуге — царствоваћемо заједно са Владиком Христом“ (Г. Чудотворац, И. Римски, К. Картагински 2007, 197). У расколу нема спасења, иако није баш најбоље рећи да у њему нема баш никакве благодати. „Али би ту благодат радије назвали благодат у потенцији... у суштини је потенцијална и чека тренутак да се раскол излечи да би постала делотворна... благодат која се не даје у изобиљу и пуноћи како то бива у Цркви, већ се даје на цуцу, као кад се храни беба“ (Вранишковски 2009, 13). Дакле, треба направити везу у следећем: Црква — благодат у пуноћи — спасење. У монументалном делу *О држави Божијој*, Свети Августин вели: „Црква не постоји због царстава и власти, већ због спасења људског рода и Царства Божијег“ (Роуз 2008, 8).

Владика Јован Вранишковски на предавању на Машинском факултету 2006. године скреће пажњу на феномен Цркве: „Јединство Цркве је сама суштина Цркве. Верујемо у једну свету, саборну и апостолску Цркву. То је ушло у Никео-цариградски символ вере и зато кажемо да је јединство сама суштина вере. Дакле, исповедамо једну Цркву и прихватимо да смо једна Црква“ („Архиепископ Јован охридски о расколу у Македонији“ 2012). Даље, Владика Јован наводи: „Најстарије, прастаро дакле схватање Цркве је схватање Цркве као тело Христово. Зато и Црква једино може да буде једна, и не може да постоји више Цркава. И поред тога што Црква је расејана по читавом свету и постоје помесне локалне евхаристијске заједнице, оне све заједно ипак су једно тело, Тело Христово. И свако ко није у том телу Христовом, не може се назвати Црквом“ („Архиепископ Јован охридски о расколу у Македонији“ 2012). Раскол разара Цркву. „Он растура уместо да сабира, разделяје уместо да сједињује“ (Вранишковски 2009, 7). „Раскол је више супротстављеност него противречност... Раскол који је супротстављеност, изнутра нагриза црквени идентитет“ (Вранишковски 2009, 7). Раскол у Македонији је политичког карактера чији је циљ био да

ослаби моћ СПЦ, као и да омогући власти комунистичке СФРЈ да на тај начин контролише дијаспору која је била антикомунистички расположена. Прецизније сагледано, шизма у Македонији мотивисана је националфилетистичким побудама које се појављују у 19. и 20. веку, а плод је декаденције вере после негативних искустава током отоманског и комунистичког ропства. С друге стране „еклисиологија Православне Цркве не познаје проблем назван аутономија или аутокефалија. То је вештачки проблем наметнут... у 19. веку. Не може једна помесна Црква да буде Црква, ако није аутономна па и аутокефална од других Цркава, нити опет може да буде Црква ако се потпуно издвојила од других Цркава и нема општење са њима“ (Вранишковски 2009, 19).

„Црква је једини простор у коме се савршавају тајне спасења, но искључиво од канонски успостављене јерархије“ (Вранишковски 2009, 9). Архиепископ Јован наводи да се у текстовима и записима Светог Кипријана Картагинског препознаје еклисиолошко предање Цркве наслеђено од Светог Игнатија Антиохијског и Климента Римског, где Црква има следећу структуру: „Епископ, презвитер, ђакон и лаос или народ Божији. Клир у који спадају презвитери и ђакони, као и лаос, потчињени су Епископу, али сасвим сагласно Еванђељу“ (Вранишковски 2009, 8). Владика Јован закључује да се еклисиологија Светог Кипријана темељи на следећем: „Саборна Црква је јединствена област деловања Светога Духа и ради тога има јединствену силу да поседује право учење и свете тајне... Канонске и суштинске границе Цркве се поклапају. То поклапање доказује се у јединству сваке помесне Цркве у једној Евхаристији савршаваној од једног Епископа. Свако ко не учествује у тој Евхаристији... те врши другу Евхаристију под другим Епископом расколник је и у канонском, али и у суштинском догматском смислу“ (Вранишковски 2009, 10–11). Епископ др Јован Пурић пише о потреби и неопходности постојања Светотајинског Свештенства. Без рукоположених свештеника по утврђеним канонима, Црква не може да се назове Црквом. Епископ Јован наводи да свештенство мора да буде „рукоположено и миропомазано Духом Светим преко којег ће грешни људи у Цркви Христовој примати нетварну благодат Божију“ (Пурић 2018, 105). Свети Игњатије Богоносац подвлачи: „Сви следујте епископу, као Исус Христос Оцу, а свештенству као Апостолима, а ђаконе поштујте као Божију заповест“ (Пурић 2018, 110). „У Цркви Христовој нема ни индивидуализма, нити колективизма. Постоји само саборна, жива, одуховљена, динамична и љубећа Заједница. Једноставно, такав је поредак Цркве Христове“ (Пурић 2018, 112).

Поставља се логично питање да ли МПЦ може да уђе у јединство са канонском ПОА? Пожељно је скренути пажњу да се на ширем под-

ручју Православних Цркава примењује извешан модел или како вели Владика Јован Вранишковски „икономија“ у односу према расколницима где се крштење, миропомазане и остале Свете Тајне, „па чак и рукоположене свештенослужитеља и Епископа прихвата за валидно, свакако од онда кад расколници ступе у јединство са Црквом и од када се провери да ли су имали апостолско прејемство“ (Вранишковски 2009, 11). У том смислу можемо да кажемо да расколничка јерархија МПЦ има потенцијал да се врати у јединство. У ствари, пошто је до 1967. године имала апостолско прејемство, МПЦ би решавањем раскола могла да уђе у потпуно јединство са ПОА, односно са СПЦ.

Закључак

Још су Свети Кипријан Картагински, Свети Августин, али и други Свети Оци покушали да објасне проблем раскола који Цркву Христову нагриза изнутра. За разлику од Велике шизме где се раскол везује за погрешно учење о двоструком исхођењу Духа Светога (Филиокве), Македонски раскол има етнофилетистички карактер. Темели се на подређивању национално-политичким интересима који су резултирали неканонском проглашењу аутокефалности Македонске православне цркве. Да би се проблем разрешио прво је важно скренути пажњу да име цркве која би у себи имала префикс македонска не може да буде прихваћено у православном свету због дугогодишњег спора Македоније и Грчке око самог имена земље. Односно, опште је познато да је више православних патријараха грчког порекла и да би нереално било да они подрже тај назив. Даље, треба истаћи да се црква у Македонији не може издвојити и добити аутокефалност без одобрења мајке Цркве, односно Српске Православне Цркве, тако да самоиницијативно проглашење аутокефалности МПЦ недвосмислено представља неканонски чин. Са друге стране, формирање Православне Охридске Архиепископије је легитиман акт који је подржала како СПЦ, тако и остали православни свет. Тако посматрано, хапшење и прогон Митрополита Јована Вранишковског од стране македонских власти представља председан несагледивих размера. На крају треба истаћи да је могуће превазићи раскол и ступити у јединство са Телом Христовим, истинском Црквом. Неопходно је да се МПЦ приклони Православној Охридској Архиепископији, канонски признатој наследници Охридске архиепископије још од времена Светог Климента и Наума Охридског, која заједничари и спасоносно животвори у Евхаристијској заједници са СПЦ и осталим помесним црквама.

Библиографија

Библијски извори:

Свето Писмо. *Нови Завјет*. 2014. Издање Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Уредник Епископ бачки Иринеј (Буловић). Београд.

Документа из архива Св. Архијерејског Синода СПЦ:

Свети Архијерејски Синод. АСБр. 33/зап. 121. 30. април/13. мај 1947.
Свети Архијерејски Синод. Црквени суд — Православна епархија скопска. бр. 159. 16. мај 1958.

Литература:

- Вранишковски, Јован. 2003. „Слобода у зашвору“. *Сведок. Крим-ревија*, 4.9.2003.
- Вранишковски, Јован. 2007. *Слобода у зашвору*. Београд: Ставропигијални манастир Свети Јован Златоусти и „Православље“.
- Вранишковски, Јован. 2008. *Крајња историја на Охридската Архиепископија*. Београд: Архиепископија охридска и Митрополија скопска и Издавачки фонд СПЦ.
- Вранишковски, Јован. 2009. „Богословско-историјски аспект раскола у православној цркви и његово превазилажење“. У Поповић, Герасим. 2009. *Неканонско православље — расколи и секте*, 7–21. Београд — Карловац: „Мартирија“.
- Gelzer, Heinrich. 1892. „Ungedruckte and wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche“. *Byzantinische Zeitschrift*, I (1892): 257; II (1893): 41.
- Gustave, Schlumberger. 1900. *L'Epopée byzantine à la fin du dixième siècle, seconde partie. Basile II, le Tueur de Bulgares*. Paris: Hachette & Cie.
- Ђурђевић, Бранислав. 1970. *Однос између Охридске архиепископије и Српске цркве од пада Смедерева (1459) до обнављања Пећке Патријаршије (1557)*. Сарајево: Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине.
- Калић, Јованка. 2007. „Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку“. *Зборник радова Византолошког института* XLIV (2007): 197–208.
- Мељанац, Милош. 2014. *Прилејски контрасти*. Нови Сад: Прометеј.
- Мирковић, Мирко. 1965. *Правни положај и карактер српске цркве под турском влашћу (1459–1766)*. Београд.
- Новаковић, Стојан. 2018. *Охридска архиепископија*. Београд: Арт Прес.
- Поповић, Герасим. 2009. *Неканонско православље — расколи и секте*. Београд — Карловац: „Мартирија“.

- Пузовић, Предраг. 1997. *Раскол у Српској Православној Цркви — Македонско црквено питање*. Београд: Штампарија Српске Патријаршије.
- Пурић, Јован. 2018. *Лојос, символ, икона*. Нови Сад: Академска књига.
- Радонић, Јован. 1950. *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*. Београд.
- Роуз, Серафим. 2008. *Блажени Августин*. Ур. Епископ далматински Фотије (Сладојевић). Београд — Шибеник: Истина.
- Руварац, Иларион. 1868. „О каталозима пећких патриараха“. *Гласник Српској ученој друштва VI* (XXIII ст. реда).
- Самарџија, Благоје. 2007. *Раскол и једна, светиа, саборна и апостолска Црква*. Београд: Чигоја штампа.
- Снегаров, Иван. 1995. *Историја на Охридската архиепископија I*. Софија.
- Чудотворац, Григорије, Римски, Иполит, Картагински Кипријан. 2007. *Оци и учители Цркве III века*. Уредник јеромонах Иларион (Алфејев). Превео са руског Миливој Р. Мијатов. Нови Сад: Хришћанска мисао.

Интернет извори:

- „Архиепископ Јован охридски о расколу у Македонији“. Youtube, 15. август 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=8OaoJsbk5oA&t=820s> (посећено 1. 12. 2019).
- „Европски суд за људска права: Македонија да региструје Православну Охридску Архиепископију“. Видовдан, 25. Април 2018. <https://vidovdan.org/info/evropski-sud-za-ljudska-prava-makedonija-da-registruje-pravoslavnu-ohridsku-arhiepiskopiju/> (посећено 9. 12. 2019).
- „Епархија рашко-призренска обележава 1000 година постојања“. Телевизија Храм, 10. децембар 2017. <http://www.tvhram.rs/vesti/aktuelnosti/616/eparhija-rasko-prizrenska-obelezava-godina-postojanja> (посећено 22. 12. 2019).
- „Охридска архиепископија прославила 1000 година од оснивања“. Телеграф, 30. Септембар 2018. <https://www.telegraf.rs/vesti/jugosfera/2995563-ohridska-arhiepiskopija-proslavila-1000-godina-od-osnivanja-foto> (посећено 31. 12. 2019).
- „Ухапшен Владика охридски Јован“. Б92, 12. децембар 2011. https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=12&dd=12&nav_category=16&nav_id=565020 (посећено 9. 12. 2019).
- Д, М. 2011. „Владика неће бити изручен Македонији“. Блиц, 5. јануар 2011. <https://www.blic.rs/vesti/drustvo/vladika-nece-biti-izrucen-makedoniji/f9k6zgg> (посећено 9. 12. 2019).
- Томчић, Славица. „После три године у затвору: Епископ охридски Јован Вранишковски на слободи!“ *Курир*, 2. фебруар 2015. <https://www.>

kurir.rs/vesti/drustvo/1673155/posle-tri-godine-u-zatvoru-episkop-ohridski-jovan-vraniskovski-na-slobodi (посећено 9. 12. 2019).

Примљено: 31. 12. 2019.

Исправљено: 24. 4. 2020.

Одобрено: 5. 5. 2020.

THE MACEDONIAN SCHISM — THE RELATIONSHIP OF THE ORTHODOX ARCHDIOCESE OF OHRID AND THE MACEDONIAN ORTHODOX CHURCH

Tomislav A. Lunić

Faculty of Security Studies, University of Belgrade

Summary: *The essence of the Church lies in its unity. Even though its local communities are scattered throughout the world, together they form one body — the Body of Christ. Without this unity, not a single Sacrament makes sense. The schism, on the other hand, corrupts the Church from within. In 1967, the Macedonian Orthodox Church (MPC) proclaimed its autocephaly and entered the schism in which it stands to this very day. In the paper we have presented the circumstances and consequences that this non-canonical act of the Macedonians resulted in, as well as the potential prospect of return to the right path, the path of truth and orthodoxy. The suffering and persecution of the Metropolitan John Vranishkovsky perhaps best reflect the fall of the MPC, and with it the people of Macedonia. The Orthodox Archdiocese of Ohrid, the canonical successor to one of the oldest Christian communities in the Balkans, points to the schism and calls on the MPC to return to true faith. Whether it will succeed remains an unanswered question for both the Macedonian people and the Christian world as a whole.*

Key words: *Archbishop John (Vranishkovsky), The Macedonian schism, The Serbian Orthodox Church, The Orthodox Archdiocese of Ohrid, the Macedonian Orthodox Church, the Church unity.*

ВЕРСКА НАСТАВА У СЕКУЛАРНОМ ДРУШТВУ — ЈЕДАН АСПЕКТ ЉУДСКИХ ПРАВА

Марко Трајковић*
Епархија нишка,
Ниш

Апстракт: Циљ овог рада је да представи верску наставу као један од аспеката људских права. Одређењем самог појма људска права сагледаћемо основне аспекте овог појма дефинисаног у међународним документима. У атенди људских права истакнуто место заузима и религија, која се од друге половине 20. века одређује као важан фактор у процесу развоја толеранције и међукултурног уважавања. Због тога је учење о вери у оквиру развијених европских земаља ушлабена пракса и резултат уверења да вредности пошеницијал религије може помоћи свестран развој личности. Секуларно устројство не намеће потребу строте одвојености и не мешања, већ правна наука препознаје систем кооперативне одвојености, ижурајући тиме могућности сарадње у остваривању оних делатности које су од значаја за друштво. Верска настава у националном образовању има своје специфичности, условљене друштвено-политичким околностима, али је њено враћање у образовни систем позициониран искорак српске државе у погледу унапређивања људских права. Поред правних аспеката, посветићемо пажњу и педагошким аспектима веронауке у Србији у циљу ишпицања позитивних страна, и указивању на постојеће проблеме.

Кључне речи: Људска права, верска настава, хришћанство, секуларно друштво.

Појам људских права

Људска права су цивилизацијска тековина, она представљају резултат дуге и успешне борбе за права појединца, односно за заштиту појединца од терора државе, политичких елита или било које друге доминантне групе. С тим у вези Р. Биговић истиче да је то „протест против беде, поробља-

* marko.trajkovic1989@gmail.com.

вања, потчињавања, терора, суровог мучења“, односно: „борба за човечан људски живот, људску слободу и људско достојанство.“¹ М. Бишкуп сматра да се под синтагмом људска права подразумевају темељне политичке слободе, право на живот, слободу вере и мишљења, као и слободно кретање у својој и другим државама.² Људска права дакле подразумевају скуп прописа на које појединац полаже право без обзира на националност, верско опредељење, пол, расу, тј. његова права проистичу из чињенице да је реч о људском бићу. Анализирајући, Х. Јанарас истиче да придев „људска“ упућује на нешто што је заједничко свим људима, те је сваки човек носилац права, а право једне особе произилази из друштвено правног кодекса који је (који БИ требао да буде, прим. аут.) обавезујући за све.³

У контексту права неопходно је осврнути се и на појам „обавеза“, као интегралном аспект феномена људских права, без кога она не могу бити остварена у целости. У декларацији о правима и достојанству човека наводи се: „Права и слободе нераскидиво су повезане са човековим обавезама и одговорношћу. Личност, реализујући своје интересе, треба да их усклађује са интересима ближњег, породице, локалне заједнице, народа, читавог човечанства.“⁴ Граница наших права и слобода сеже до границе права других људи, и то је оно чега људи морају бити свесни. Штитећи своја права, али и штитећи права других од себе остварујемо пуни потенцијал људских права. Свако другачије схватање и поступање у погледу права води у прошлост, у деспотизам, первертовање и селективну примену права, што је историја одбацила и заменила много хуманијим приступом.

Сам зачетак идеје људских права води нас далеко у прошлост, све до античке Грчке.⁵ Наравно, то су била права која су се тичала само одређеног броја људи, док су потпуно искључивала робове. Иако то нису била права у савременом смислу, она су била основа и подстицај за даљи развој људских права.

До дефинисања и заштите права појединаца у савременом друштву први пут долази у 20. веку. Тачније, Универзална декларација о људским правима из 1948. године, која је усвојена у Уједињеним нацијама, представља први документ који актуелизује питање права поје-

¹ Радован Биговић, „Људска права“, у: *Људска права у хришћанској традицији*, прир. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2009), 73.

² Марјан Бишкуп, *Људска права: повјесно-теолошки осврт* (Загреб: Кршћанска садашњост, 2010), 13.

³ Христо Јанарас, „Људска права и Православна Црква“, у: *Људска права у хришћанској традицији*, прир. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2009), 113.

⁴ Кирил Гундјаев, *Слобода и одговорност: у потрази за хармонијом: људска права и достојанство личности* (Београд: ПБФ — Институт за теолошка истраживања, 2010), 137.

⁵ Рауновић, М., и др., *Међународна људска права* (Београд: Правни факултет у Београду — Центар за издаваштво и информисање, 2018), 23.

динаца и представља темељ за развој потоњих декларација чије ће тежиште такође бити брига о човеку као јединки. До тог момента само су државе у међународним оквирима поседовале права, а након доношења декларације појединцима су без обзира на расу, веру, пол, године или неки други статус призната права на која су се могли позвати како би се супротставили неправедним државним законима или репресивним обичајима.⁶ Револуција која се догодила довела је до многих промена, велики број земаља широм света је ратификовао поменућу декларацију, поједине тачке декларације постали су делови устава многих земаља. Данас се појединци и друштва залажу за поштовање права угрожених група људи, организују се многи међународни скупови где се говори о унапређењу права појединаца, потписују се нове међународне конвенције чиме се агенда људских права проширује.

Све наведено представља велику победу разума (љубави) јер „практична димензија идеје људских права, односно, њихова афирмација кроз интегрисање у правни поредак држава и, такође, императив њиховог досезања до сваког ко је обесправљен и угрожен, однела је превагу над доктринарним различитостима које се налазе у самом корену поимања феномена људских права.“⁷

Верска настава и секуларно друштво

„Карактер односа између цркве и државе, религије и владајуће идеологије, одувек је утицао на школство и просвету.“⁸ Са појавом научног погледа на свет и ослобађања од „стега религије“ овај однос је бивао све мање сараднички. Афирмација световнијег погледа на свет води до „одвајања школе од цркве, укидања црквеног надзора и идеолошког утицаја на школу“, а овај процес „познат је као секуларизација образовања. Он је део општег процеса секуларизације, односно одвајања цркве и државе. Изражава се у повлачењу религије у цркве и приватни живот људи и слабљењу цркве као друштвено-политичке снаге.“⁹

⁶ Majkl Ignjatijef, *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo* (Beograd: Službeni glasnik, 2006), 32.

⁷ Зоран Деврња, „Теолошка анализа појма људских права и њихова рецепција у хришћанској цркви: утемељеност концепта људских права у хришћанству и канонскоправне последице њихове имплементације“ (докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2014), 10.

⁸ Снежана Дачић, „Ослушкивање верске наставе“, у: *Религија у мултикултуралном друштву*, прир. Милан Трипковић (Нови Сад: Филозофски факултет у Новом саду — Социолошко друштво Србије, 2005), 230.

⁹ Дачић, „Ослушкивање верске наставе“, 232.

Основну претпоставку секуларизма да ће модернизација неминовно водити ка опадању религиозности многе развијене државе данас оповргавају.¹⁰ Због тога, упркос секуларизацији образовања, данас у већини европских земаља верска настава има своје место у државном образовном систему.¹¹ Јер, чак и када правни систем и државно уређење предвиђају одвојеност државе и цркве, то по правилу нигде у Европи не значи непремостиви јаз, апсолутно немешање и немогућност обављања заједничких послова државе и цркве.¹² Примери сарадње очито постоје, и у области образовање они се огледају, између осталог, у одржавању часова верске наставе. Верско образовање је у школском систему присутно као обавезан или као изборни наставни предмет.¹³ Према свом садржају верска настава може бити конфесионална (Аустрија, Немачка, Белгија, Шпанија, Италија, Хрватска, Бугарска, Република Српска), у једном броју држава њено изучавање има мултиконфесионални приступ (В. Британија, Норвешка, Финска, Португал итд.), и као трећи модел у појединим земљама (Шведска, Русија, Чешка, Литванија) одржава се неконфесионална-општеобразовна верска настава која подразумева стицање когнитивних знања о религији.¹⁴

Евидентно је дакле да образовни системи велику пажњу посвећују религијском образовању упркос процесима секуларизације, а наставом се води рачуна о верским потребама али и о моралним и друштвеним вредностима религије.¹⁵ Широка прихваћеност верског образовања у европским оквирима јесте резултат спознаје да је религија изузетно важна у процесу усвајања и изградње вредносних система који су корисни за живот и функционисање појединца у друштву. Најефикасније усвајање ових вредности јесте у периоду изградње личности, те отуда и место за један овакав предмет у образовним системима. Државе које воде савесну просветну политику не негирају вредности

¹⁰ Растко Јовић, „Историјат верске наставе у Србији“, у: *Верска настава у београдским школама*, прир. Слободанка Гашић Павишић и Славица Шевкушић (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Педагошко-катихетски институт — Институт за педагошка истраживања, 2011), 86.

¹¹ Роман Миз, „Веронаука у школама неких европских земаља првенствено чланица Европске уније“, у: *Религија, веронаука, толеранција*, прир. Зорица Кубурић (Нови Сад: Центар за емпијска истраживања, 2010), 107.

¹² Сима Аврамовић, „Право на верску наставу у нашем и упоредном Европском праву“, *Анали правног факултета у Београду: часопис за правне и друштвене науке*, бр. 1 (2005): 48.

¹³ Станоје Ивановић, „Образовање између религије и секуларизације“, *Иновације у настави*, бр. 2 (2015): 15.

¹⁴ Аврамовић, „Право на верску наставу“, 60.

¹⁵ Ивановић, „Образовање између религије и секуларизације“, 16.

потенцијал који хришћанска порука носи, већ пружају могућност ученицима да се кроз образовни систем упознају са хришћанским вредностима, верујући да то ствара продуктивне чланове друштва.

Пут до поменуте спознаје, тачније до разумевања да људи „не могу без веровања чак и када су атеисти“, као и да „они увек за себе успоставе неко веровање, понекад у виду неког логичког конструкта“ није био лак.¹⁶ Период незапамћених ратова и страдања милиона људи у 20. веку наметнуо је потребу преиспитивања вредносних оријентира на глобалном нивоу. Показало се да потпуно негирање духовног може довести до катастрофалних последица и инструментализације људи зарад најгорих циљева. Међународне институције усвојиле су бројне документе које се тичу заштите права човека са тежњом да се болна искуства никада не понове, а важне одредбе ових докумената уважавају иманентну људску потребу за веровањем и учењем о вери. С тим у вези С. Флере анализирајући одређене одлуке и препоруке Савета Европе наводи да је тежња Савета развој мултикултуралности у Европи, а да је управо образовање означено као одлучујући пут за борбу против стереотипа и незнања. Остваривање ових циљева (по мишљењу Савета Европе) може се остварити креирањем програма којима ће се повећати знање о различитим религијама.¹⁷

У Декларацији о правима човека¹⁸ из 1948. године наводи се да свако има „...слободу исповедања религије или конфесије како самостално, тако и у заједници са другима, јавно или приватно, у образовању, вршењу верских послова и верских и ритуалних обреда“ (чл. 18). Даље, истиче се да „образовање треба усмерити на потпуни развој људског бића и јачање поштовања људских права и слобода. Образовање треба да доприноси узајамном разумевању, толеранцији и пријатељству међу свим народима, расним и верским групама...“ (чл. 26).

Сличан тон налазимо и у Декларацији о укидању нетолеранције¹⁹ којом се у преамбули изражава став да „вера и убеђења за сваког оног

¹⁶ Светомир Бојанин, *Тајна школе* (Београд: Одбор за верску наставу Архиепископије београдско-карловачке, 2016), 47.

¹⁷ Сергеј Флере, „Религија у јавној школи — оријентир за државе у транзицији“, у: *Религија, веронаука, толеранција*, прир. Зорица Кубурић (Нови Сад: Центар за емпијска истраживања, 2002), 32.

¹⁸ Видети: „Универзална декларација о правима човека“, United Nations Interim Administration Mission in Kosovo, <http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/04serbian/SChri/SCUniversal Declaration of Human Rights.pdf> (посећено 2. јануара 2019. г.).

¹⁹ Видети: „Декларација о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или веровањима“, у: *Људска права у хришћанској традицији*, прир. Радован Биговић (Београд: Службени гласник, 2009), 5–10.

ко се њих придржава представљају основни елеменат његовог схватања живота“ као и да „слобода вере и убеђења мора доприносити општим циљевима светског мира, социјалне правде и пријатељства међу народима, као и ликвидацији идеологија и праксе колонијализма и расне дискриминације.“ Наводи се такође да „свако дете има право на приступ образовању у области вероисповести или убеђења (...) при чему интереси детета представљају основни принцип“ (чл. 5, став 2).

Као што видимо, од друге половине 20. века популаризују се идеје у којима се религија третира као интегративни фактор, наглашава се њен мирољубив потенцијал у процесу проналажења „јединства у различитости“, за разлику од њеног потпуног гетоизирања или пак коришћења за стварање сукоба и међусобне мржње.

Многе одредбе међународних декларација постале су део правних система суверених држава, чиме се идеје садржане у декларацијама операционализују на ужем, државном нивоу. На тај начин земље теже да код својих резидената изграде поменуте вредности, створе продуктивне чланове друштва и грађане света. Важно „оружје“ на том путу јесте образовни систем, при чему су курикулуми и појединачни наставни предмети усмерени на ширење знања ученика о сопственом културном наслеђу и богатству других култура.

Да би верска настава била у служби поменутих идеала неопходно је да, пре свега, сви непедagoшки елементи буду скрајнути. „Сврха верске наставе у школи је да, полазећи од религијске димензије, нагласак стави на целовит развој личности и на формирање личних и друштвених општељудских вредности.“²⁰ Преламање политичких, клерикалних или других интереса и искоришћавање верске наставе у циљу индоктринације младих људи води ка поништавању свега онога што је у суштини религије и циљева постављених пред овим наставним предметом. Дакле, питање веронауке постаје проблем онда када оно више није питање васпитања и идентитета, већ питање демонстрације идеолошке хегемоније у друштву.²¹ Људско право на стицање верског образовања не би смело да буде фактор подизања тензије и нетрпељивости међу људима, јер би то било својеврсно первертовање верске наставе и искоришћавање једног права у циљу ограничавања истог права другима.

Анђелковић истиче да се данас апострофира улога образовања у развоју човечанства у правцу мира, благостања, слободе и друштва-

²⁰ Зорица Кубурић и Слађана Зуковић, *Верска настава у школи* (Нови Сад: Центар за емпиријска истраживања религије — Савез педагошких друштава Војводине, 2010), 34.

²¹ Флере, „Религија у јавној школи“, 34.

них једнакости и у развоју укупних потенцијала појединца.²² Верска настава мора да дели ово бремене стављено на терет образовања, штавише, она мора да буде један од наставних предмета који предњачи у остваривању поменутих циљева, јер су они по природи ствари у домену религије. Уколико кроз своје курикулуме верска настава настоји да развија свест о човеку као икони Божијој, она ће то и остварити, чиме ће оправдати себе пред Богом и пред било којим критичарем био он теиста или атеиста.

Сматрамо да је оно што се недвосмислено може истаћи јесте да без обзира на модалитете, у највећем броју модерних европских земаља закони предвиђају верску наставу у државним школама, и ни у једној од њих се не сматра да је постојање такве наставе у сукобу са међународним стандардима.²³ Присуство верске наставе у образовном систему јесте друштвено корисно, законски и морално оправдано, те због тога не треба да буде предмет спорења. Са друге стране би о курикулумима, циљевима, резултатима и свим осталим педагошким аспектима верске наставе требало водити активну расправу, без поларизације и не у циљу релативизовања овог наставног предмета, већ искључиво у циљу унапређења наставе. На тај начин стварају се услови за максимизирање потенцијала које овај предмет, или боље речено религија, има у погледу повећања толеранције и међусобног уважавања без обзира на различитости.

Верска настава у секуларној Србији

Крупне друштвено-политичке промене до којих је дошло почетком 21. века у Србији довеле су до промене односа у држави, односно до тога да је извојевана победа у борби за слободу мишљења и уверења. На иницијативу Архијерејског сабора, и уз помоћ групе стручњака из области права, педагогије, психологије и сл., створени су услови за дијалог и изношење предлога државним органима задуженим за област образовања. Наиме, Сабор СПЦ упутио је 2000. године захтев Републичкој влади за поновно укључивање верске наставе у основне и средње школе. После много проблема и контроверзи које је овај предлог изазвао у стручним круговима као и у широј јавности, донета је одлука за враћањем веронауке, тако да је од 2001. године верска настава поново постала део школ-

²² Петар Анђелковић, „Савремено образовање и религијска настава у Србији“, *Зборник радова Филозофског факултета*, бр. 23 (2013): 278.

²³ Аврамовић, „Право на верску наставу“, 63.

ског система. На тај начин се педесет година од присилног избацивања веронауке, неговања култа личности и атеизације друштва веронаука вратила у школе. Ово представља изузетан успех српског друштва у целини, јер је начињен велики корак у погледу унапређења школског система и његовог ослобађања од идеологизације. Тиме се српска држава вратила у колевку европских нација, које своје секуларно устројство не користе као изговор за гушење верских права и слобода, већ напротив, уважавајући различите потребе грађана и плуралистичког друштва, остварују сарадњу са верским заједницама на корист појединца и друштва у целини. Такође, овом одлуком се наше школство вратило на идеал према коме образовање треба да буде у функцији развоја слободне, целовите и мислеће личности.

Сматрајући верску наставу логичним одговором на природну потребу српског друштва З. Кубурић и С. Зуковић констатују да се „пре верске наставе у Србију вратила религиозност“, поткрепљујући тврдњу статистичким подацима, према којима је у последње две деценије 20. века дошло до великог пораста религиозности.²⁴ Криза у којој се нашло друштво крајем 20. века створило је и велику кризу на духовном плану, што је довело до реафирмације хришћанских вредности и поновног приближавања Богу од стране великог броја људи. Тиме се изгледа потврђује теза С. Бојанина да после таласа насилне атеизације готово по правилу наилазе таласи повишених религиозних потреба код људи.²⁵

Право на одржавање верске наставе у српским државним школама добило је седам традиционалних цркава и верских заједница, приликом чега је постигнут широк консензус између државе и верских представника у погледу неких питања од виталног значаја. Тако је речимо законом предвиђено да ниједан верски уџбеник не може да буде стављен у употребу уколико постоји противљење само једне стране, што представља савремени модел поступања државе према цркви и верским заједницама, модел тзв. кооперативне одвојености.²⁶ Притом, контролу уџбеника спроводе и органи министарства који се баве питањем образовања,²⁷ што такође показује кооперативност између државе и цркве, али и озбиљност, и жељу да наставни садржаји буду што боље усклађени са развојним потенцијалима и потребама ученика.

²⁴ Кубурић и Зуковић, *Верска настава у школи*, 21.

²⁵ Бојанин, *Тајна школе*, 58.

²⁶ Сима Аврамовић, „Уставност верске наставе у државним школама — *res iudicata*“, *Анали Правног факултета у Београду: часопис за правне и друштвене науке*, бр. 1 (2006): 253.

²⁷ Аврамовић, „Уставност верске наставе у државним школама“, 253.

Након многих размирица по питању веронауке, сукоба око питања о томе да ли је она у функцији остваривања права, или се пак њоме ускраћују права на слободу вероисповести, дошло се до коначног решења. Верска настава је део образовног система у Србији, исправност ове одлуке је позитивно оценио Уставни суд Србије, чиме је ово питање стављено *ad acta*, а контроверзе које и даље постоје у стручној јавности су по мишљењу С. Аврамовић више последица погрешног тумачења концепта верске неутралности државе, и уврежености мишљења о религији као опијуму за масе.²⁸

У погледу права чини се да су ствари прилично јасне, и да донета одлука спада у либералнији начин организовања верске наставе (уз алтернативни предмет), при чему је одлука не само уставна него и на путу приближавања нашег права са европским законодавством.²⁹

Педагошки аспекти су међутим предмет непрекидне анализе и полемике, што је природно и позитивно у случају када је усмерено на препознавање проблема и проналажења начина за подизање квалитета наставе. Већ првих година након увођења верске наставе у српски образовни систем показали су се одређени проблеми, те се спровode истраживања да би се стекао конкретан увид у оно што је постигнуто.

С. Јоксимовић је испитивала ставове ученика прве године средњих школа о верској настави. Конфесионална припадност је имала значајну улогу у погледу одабира овог наставног предмета, чак 72% испитаника се изјаснило да су хришћани православне вере, 36% ученика истакло је да је било задовољно наставним предметом, а 62% њих навело да би поново похађало исти предмет.³⁰

Истраживање рађено у 2011. години испитује неке додатне и неке сличне параметре као претходно наведено истраживање. Наиме, 72% ученика основне школе и 64% ученика средње школе би поново изабрали верску наставу, из чега се може видети да су резултати слични и да је интересовање ученика за верску наставу стабилно.³¹

Истражујући ставове ученика и родитеља по питању верске наставе Кубурић и Зуковић су дошле до резултата који показују да „49,4% ученика истиче да је досадашње похађање овог предмета

²⁸ Аврамовић, „Право на верску наставу“, 48.

²⁹ Аврамовић, „Право на верску наставу“, 63.

³⁰ Видети: Снежана Јоксимовић, „Мишљења ученика о верској настави и грађанском васпитању у средњој школи“, у: *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији*, прир. Снежана Јоксимовић (Београд: Институт за педагошка истраживања, 2003), 70–96.

³¹ Слободанка Гашић Павишић, „Квалитет Верске наставе у београдским школама: општи налази евалуације“, у: *Вероучишћел у школи: часопис за дидактичко-методичка истраживања верске наставе*, бр 1–2 (2011): 75.

имало значајан утицај на развој њихове личности и промену њиховог понашања.³² Са друге стране 47,1% родитеља истиче да примећује позитивне ефекте верске наставе на њихову децу.³³ Ово је веома значајно, јер верска настава има смисла само у случајевима када се стечена знања манифестују у односу према себи и другим људима, односно када имају практичну димензију. Фактографско познавање чињеница без сагледавања дубљег смисла у колизији је са религијом, која увек мора бити делатна.

Поред овога, Слађана Зуковић је истраживала о практичним импликацијама верске наставе на подизање функционалности породичног живота и односа у оквиру ње, при чему су резултати такође били афирмативни.³⁴

Као што видимо ставови рецепијената су углавном позитивни, и деца и родитељи су задовољни верском наставом, као и ефектима које она има. Међутим, да би се успешност једног наставног предмета сагледала у целини неопходно је сагледати у којој мери су остварени циљеви, и да ли су реализовани садржаји прописани курикулумом. Такође, покушај увида у то да ли стечена знања имају практичне ефекте у животу, тачније у односу према другоме морало би да буде од посебне важности за овај наставни предмет.

С тим у вези, показало се да само једна трећина катихета упозната са циљевима верске наставе,³⁵ што представља озбиљан проблем, јер води у произвољност и отвара могућност појаве читавог низа проблема у наставном процесу. Такође, оно што је јако занимљиво јесте да је примарни циљ верске наставе (развијање религиозности) у мањој мери остварен од секундарних ствари као што су толеранција, брига о другоме и сл.³⁶ Развијање верске толеранције сматра важним 80% наставника, али само 69% њих сматра да на часу треба учити и о другим религијама.³⁷

Наставници су, за разлику од ученика, критични према градиву и његовој примерености узрасту, као и уџбеницима за верску наставу.³⁸ У том смислу, позитиван став ученика се може приписати педагошкој компетенцији наставника и њиховој способности да садржаје

³² Кубурић и Зуковић, *Верска настава у школи*, 172.

³³ Кубурић и Зуковић, *Верска настава у школи*, 178.

³⁴ Видети: Слађана Зуковић, „Функционалност савремене породице и верска настава као ресурс њеног оснаживања“, *Педагошка стварност*, бр. 1–2 (2009): 33–48.

³⁵ Гашић Павишић, „Квалитет Верске наставе“, 69.

³⁶ Гашић Павишић, „Квалитет Верске наставе“, 69.

³⁷ Гашић Павишић, „Квалитет Верске наставе“, 70.

³⁸ Гашић Павишић, „Квалитет Верске наставе“, 69.

које сматрају претешким прилагоде ученицима и олакшају им савладавање градива. То је такође позив да се наведене слабости узму у разматрање од стране надлежних служби, и да се ставови катихета уваже у циљу унапређења верске наставе.

Као што смо видели верска настава је уставно право грађана у Републици Србији, чиме наша земља стаје у ред земаља које настоје да кроз образовни систем створе свестране, продуктивне чланове друштва. Међутим, да би право на верску наставу било на корист појединаца и друштва у целини од пресудне је важности ангажованост цркве али и свих релевантних фактора у друштву задужених за област образовања. Само континуираним праћењем, редовном евалуацијом, унапређењем уџбеника и стручним обучавањем катихета могу се обезбедити квалитетна верска настава и превазићи постојећи проблеми. У супротном верска настава ће као део српског образовног система испуњавати наметнуте формално-правне обавезе, али ће доћи у опасност да по инерцији преузима и његове слабости.³⁹

Закључак

Агенда људских права уважава право људи на слободно исповедање религије, штавише она се препознаје као важан фактор изградњи мира у данашњем свету све већих сусрета људи различитих културолошких образаца. То је, између осталог, разлог што је верска настава законом уређена у већем броју европских земаља без обзира на секуларни карактер већине држава. Елементи хришћанске етике препознати су као важни у вредносном профилисању младих нараштаја, због чега је могућност учења о вери интегрални део секуларног система образовања.

Република Србија је тек у 21. веку поново пружила могућност својим ученицима да кроз образовни систем уче о вери и изграђују своју личност у целини. Иако праћено бројним контроверзама, увођење верске наставе је у складу са законом и праксама великог броја земаља, те представља уважавање елементарних људских права.

Даље напоре када је веронаука у Србији у питању потребно је усмерити на унапређењу наставних садржаја, континуираној подршци и обуци катихета, и редовној евалуацији реализованих садржаја.

³⁹ Оливер Суботић, „Слабости образовног система и савети катихетама“, *Православни катихети — часопис вероучишља архиепископије београдско-карловачке*, бр. 4 (2010): 25.

Литература:

- Аврамовић, Сима. „Право на верску наставу у нашем и упоредном Европском праву“. *Анали правног факултета у Београду: часопис за правне и друштвене науке*, бр. 1 (2005): 46–65.
- Аврамовић, Сима. „Уставност верске наставе у државним школама — *res iudicata*“. *Анали правног факултета у Београду: часопис за правне и друштвене науке*, бр. 1. (2006): 251–257.
- Анђелковић, Петар. „Савремено образовање и религијска настава у Србији“. *Зборник радова Филозофског факултета*, бр. 23 (2013): 277–299.
- Биговић, Радован. „Људска права“. У: *Људска права у хришћанској традицији*, прир. Радован Биговић, 73–84. Београд: Службени гласник, 2009.
- Bišкуп, Marjan. *Ljudska prava: povijesno-teološki osvrt*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.
- Бојанин, Светомир. *Тајна школе*. Београд: Одбор за верску наставу Архиепископије београдско-карловачке, 2016.
- Гашић Павишић, Слободанка. „Квалитет Верске наставе у београдским школама: општи налази евалуације“. *Вероуцитељ у школи: часопис за дидактичко методичка истраживања верске наставе*, бр. 1–2 (2011): 67–78.
- Гундјаев, Кирил. *Слобода и одговорност: у пошрази за хармонијом: људска права и достојанство личности*. Београд: ПБФ — Институт за теолошка истраживања, 2010.
- Дачић, Снежана. „Ослушкивање верске наставе“. У: *Религија у мултикултуралном друштву*, прир. Милан Трипковић, 229–241. Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду — Социолошко друштво Србије, 2005.
- Деврња, Зоран. „Теолошка анализа појма људских права и њихова рецепција у хришћанској цркви: утемељеност концепта људских права у хришћанству и канонскоправне последице њихове имплементације“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2014.
- „Декларација о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или веровањима“. У: *Људска права у хришћанској традицији*, прир. Радован Биговић, 5–10. Београд: Службени гласник, 2009.
- Зуковић, Слађана. „Функционалност савремене породице и верска настава као ресурс њеног оснаживања“. *Педагошка стварност*, бр. 1–2 (2009): 33–48.

- Ивановић, Станоје. „Образовање између религије и секуларизације“. *Иновације у настави*, бр. 2 (2015): 13–17.
- Ignjatijef, Majkl. *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*. Beograd: Službeni glasnik, 2006.
- Јанарас, Христо. „Људска права и православна Црква“. У: *Људска права у хришћанској традицији*, прир. Радован Биговић, 111–123. Београд: Службени гласник, 2009.
- Јовић, Растко. „Историјат верске наставе у Србији“. У: *Верска настава у београдским школама*, прир. Слободанка Гашић Павишић и Славица Шевкушић, 78–89. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Педагошко-катихетски институт — Институт за педагошка истраживања, 2011.
- Јоксимовић, Снежана. „Мишљења ученика о верској настави и грађанском васпитању у средњој школи“. У: *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији*, прир. Снежана Јоксимовић, 70–96. Београд: Институт за педагошка истраживања, 2003.
- Кубурић Зорица и Зуковић Слађана. *Верска настава у школи*. Нови Сад: Центар за емпијска истраживања религије — Савез педагошких друштава Војводине, 2010.
- Миз, Роман. „Веронаука у школама неких европских земаља првенствено чланица Европске уније“. У: *Религија, веронаука, толеранција*, прир. Зорица Кубурић, 107–109. Нови Сад: Центар за емпијска истраживања, 2002.
- Paunović, Milan, и dr. *Međunarodna ljudska prava*. Beograd: Pravni fakultet u Beogradu — Centar za izdavaštvo i informisanje, 2018.
- Суботић, Оливер. „Слабости образовног система и савети катихетама“. *Православни катихети — часопис вероучитеља архиепископије београдско-карловачке*, бр. 4 (2010): 25–29.
- „Универзална декларација о правима човека“. United Nations Interim Administration Mission in Kosovo, http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/04serbian/SCHri/SCUniversal_Declaration_of_Human_Rights.pdf (посећено 2. јануара 2019. г.).
- Флере, Сергеј. „Религија у јавној школи — оријентири за државе у транзицији“. У: *Религија, веронаука, толеранција*, прир. Зорица Кубурић, 31–34. Нови Сад: Центар за емпијска истраживања, 2002.

Примљено: 15. 5. 2019.
Исправљено: 14. 10. 2019.
Одобрено: 1. 4. 2020.

RELIGIOUS EDUCATION IN SECULAR SOCIETY — ONE ASPECT OF HUMAN RIGHTS

Marko Trajković

Diocese of Niš, Niš

Summary: Aim of these paper is to represent religious education as one aspect of human rights. By defining concept of human rights we will try to perceive his basic aspects which are contained in international documents of human rights. In agenda of human rights religion have important place, and from second half of 20th century religion have been designated as important factor in process of developing tolerance and intercultural appreciation. Therefore, learning about faith is established practice in well-built European countries and result of belief that religion has huge potential in building versatile person. Secular organization does not impose principle of strict separation between state and church, but the law system recognizes concept of cooperative separation which offers chance for cooperation in realization those activities that are important for society. Religious education in national education system has its own specifics determinated by socio-political circumstances, but returning these subject in education system is positive step that Serbian state made in promotion of human rights. Beside legal aspects we will pay attention on pedagogical aspects of religious education in Serbia in order to underline positive aspects and to highlight existing problems.

Key words: human rights, religious education, Christianity, secular society.

ПСИХОЛОШКЕ И ТЕОЛОШКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ФЕНОМЕНА ВЕРСКОГ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Александар Р. Јевтић*
Епархија жичка,
Краљево

Апстракт: Феномен верског фундаментализма је сложена друштвена појава која захтева интердисциплинарни приступ. Психолошке и теолошке претпоставке теме се морају узети у обзир да би се дошло до исправног разумевања. Иако различитим путевима, психологија и теологија често долазе до истих закључака. Сложени људске природе условљава одрезан приступ. Иза наизглед општепознатих проблема агресивности, истинитости, доброте, проналазе се увиди који на феномен верског фундаментализма бацају ново светло. Тако се долази до бољег разумевања, али и могућих предлога који би са савремеништва психологије и теологије могли даћи допринос у превенцији настанка овог феномена који је често појединачављено приказан у јавности.

Кључне речи: верски фундаментализам, психологија, теологија, агресивност, истина, доброта.

Увод

Разумевање феномена верског фундаментализма захтева интердисциплинарни приступ. У студијама посвећеним феномену верског фундаментализма може се често у уводним напоменама пронаћи да је ово само један тип онога што се назива ширим појмом „фундаментализам“.

Порекло овог израза се везује за период од пре скоро једног века, а описан је у серији брошура под називом *Основе*, које су штампали баптисти у

* jevtic.r.aleksandar@gmail.com.

САД-у 1920-их година као одговор на утицај либералне теологије и савремених научних теорија. Данас се овај термин користи за описивање много сложености, вишеструке, вишедимензионалне стварности која је често повезана и под утицајем је дискурса национализма, патриотизма, тероризма, демократије, тржишне економије, па чак и глобалне будућности (Ninan 2008, 5).

Велики број студија посвећен је религијским и друштвеним феноменима који су узрочно-последично повезани са овим феноменом. Оне су указале на значајне теме без којих се не може упуштати у даље истраживање. У нашем раду посебан нагласак биће на теолошким и психолошким аспектима феномена верског фундаментализма. Посебну важност заузима тема односа теолошких и психолошких аспеката феномена фундаментализма. Она је често боље уочавана од стране социолога и правника, него од стране теолога и психолога (Младеновић 1981, 178). Позивајући се на изјаву Ричарда Докинса поводом напада 11. септембра 2001. да је: *религија пре тога била безопасан бесмисао, а од тада постала је опасан бесмисао*, Вејнјамин Беит-Халлаһми истиче важност психолошких и теолошких аспеката за разумевање верског фундаментализма (Hallahmi 2004, 27–28).

Теологија и религија нису превазиђене у савременом свету, како је то предвиђао Алексис де Токвил (1805–1859) описујући религију као заблуду која је последица привредне неразвијености и ниског степена образовања. Високи технолошки развој није успео да потисне потребу савременог човека за Богом (Јевтић 2012, 79). Стога, теологија и психологија имају легитимитет, али и обавезу да се у сусрету са савременим светом суоче и са феноменом верског фундаментализма.

1. Несвесно као тема антропологије

За причу о несвесном у човеку је у великом мери заслужан Фројд. Реагујући на Фројда, тадашња теолошка сцена као да није приметила да у његовом учењу није све тако црно и безбожно. Наиме, потцењен је и превиђен његов допринос у ограничавању ауторитета рационалног као јединог меродавног садржаја човекове личности.

У новије време, јављају се теолози који се упуштају у дијалог са достигнућима на различитим пољима психологије као световне науке. Међу њима је и Николај Лудовикос. Он у правцу назначеног дијалога теологије и психо-наука наглашава важност увида о неодређености личности. Осврћући се на Фројдово учење о несвесном као једну врсту дерационализације теорија о човеку, он примећује да философија и теологија имају много тога да кажу и да се надовежу на психоаналитичку теорију о несвесном. Њену важност препознаје првенствено на пољу открића не-

сазнајности личности, њене отворености ка остварењу у будућности. Зато је заједнички став наведених наука усмерен ка одбацивању детерминизма којим се личност своди на појам или ствар (Лудовикос 2010, 72). До истих закључака долази и Петар Јевремовић (Јевремовић 2012, 45).

Код Фрома наилазимо на закључке по којима је основни проблем човековог постојања дихотомија ума и тела. Наиме, остали видови тварног постојања немају ту врсту неизвесности и потребе слободног одлучивања. Човек се не руководи једино инстинктима, па је тиме различит од животиња. Тако Фром ову драматичну позицију човека описује као неравнотежу, као могућност досаде и егзистенцијалног питања које је увек јединствено и захтева одговор (Фром 1998, 26).

О том чудесном споју човековог бића, писао је и Свети Григорије Богослов:

„Поставља на земљи анђела другог, мешовитог поклоника, намесника (и надзорника) видљиве природе, посвећеника духовне (природе), цара на земљи царованог одозго (Богом), земаљскога и небескога, привременог и бесмртнога, видљивог и духовнога, средину између величине и унижености, једнога истог духа и тела: дух ради благодати, тело заради гордости; једно (тј. Дух) — да би пребивало и прослављало Добротвора; друго пак (тј. тело) — да буде страдалан и да патећи подсећа се, и васпитава се, величином почаствован и побуђиван. (Човек је, дакле): живо биће овде устројавано и другде пресељавано, и свршетак тајне — стремљењем ка Богу обожавано“ (Григорије Богослов 2001, 54–55).

Речи Ериха Фрома и Светог Григорија Богослова показују могућности за дијалошки оквир теологије са другим наукама на пољу антропологије. Као необични спој величине и ништавности, човек је биће које дотиче висине раја и дубине пакла. У томе учествује као психофизичко биће, па се и сваки покушај помоћи човеку мора усмеравати холистички. Као основу и почетак свега, психолог Михаил Хасмински у сагласности са вековним хришћанским Предањем предлаже *покајање* као аутентични гест човека као бића способног за највише и најниже поступке и егзистенцијална утемељења (Хасмински 2010, 161).

2. Људска природа и агресивност

Теми људске природе посвећене су многобројне студије из разних истраживачких области. Она постаје посебно актуелна од времена Про-

светитељства, које на њој инсистира и гради даљи систем разумевање човека и света. Никола Милошевић у исцрпној философској студији о људској природи износи различита гледишта на ову тему. Уз помоћ Фројдовога и Хобсовог учења он истиче аргументе за заснивање једне песимистичне визије по којој је људска природа потчињена мрачним нагонима ка разарању. Са друге стране, као представнике оптимистичне визије наводи Фрома и Русоа који у човеку виде доброту која се квари једино у неадекватним и неподстицајним друштвеним околностима. Опсежно анализирајући наведене и многе друге ауторе из различитих стручних области, Милошевић закључује да се највероватније може говорити о диспозицијама, а не о унапред уобличеним природним склоностима ка добру или злу (Милошевић 2003, 163–164).

Фројд у писму из 1932. упућеном Ајнштајну, под упечатљивим насловом *Зашио раи?* разматра два основна људска нагона. Са једне стране је еротски (љубавни), који се пројављује као жеља за одржањем и уједињењем. Са друге стране је деструктивни, кога карактерише жеља за разарањем и убијањем. Упркос њиховој различитости, они по Фројду никада не наступају изоловано, већ су често у садејству (Frojd 1986, 373). Стога, констатује да нема изгледа да ће на земљи агресивност икада бити искорењена, већ да се само може тежити ка њеној контроли и ублажавању дејства на друштвени живот.

Фром у *Бексџву од слободе* разматра феномен рушилаштва. Подвлачи да га од садизма разликује то што не жели да другим или објектом господари, већ да га уклони и уништи. Објашњава да је рушилаштво израз неподношљивог стања појединачне немоћи и издвојености у свету. Тако се од комплекса ниже вредности долази до различитих рационализација. Тражи се непријатељ. Фром наглашава потребу опреза у објашњавању рушилаштва, јер постоје различити типови. Скромно изражавајући немоћ да разјасни ово питање, он ипак предлаже покушај одговора. Формиран је на основу уважавања два основна људска нагона: за животом и смрћу. Коментаришући Фројдове увиде у ову тематику, закључује са њим да два нагона нису независна:

„већ се налазе у обрнутој узајамној зависности. Што се више спречава нагон за животом, то је нагон за разарањем јачи; што се више живот остварује, то је мања снага рушилаштва. *Рушилаштво је последица нејроживљеног живота*. Они појединачни и друштвени услови који доприносе сузбијању живота стварају страст за разарањем, а ова, тако рећи, образује велику залиху из које се хране човекове посебне непријатељске тежње — било према другима било према себи самом“ (Фром 1989, 164).

Тако долазимо и до објашњења самоубиства. Чак и у контексту верског фундаментализма. Посебан случај који демонстрира подударност ових чинова су терористички напади често мотивисани и верским побудама. У данашњици су карактеристични за ислам, али ређе постоје и слични случајеви у другим религијама.

Уважавајући поједине закључке представника инстинктивистичке теорије, Фром сматра да се деструктивно и окрутно понашање морају објашњавати са аспекта мотивације. Са огорчењем констатује да савремена цивилизација не поседује капацитет за уважавање ирационалних мотивација, међу којима и религиозних (From 1984, 194).

3. Социјални контекст агресивности

Подстицајну важност социјалних околности за даљи развој агресивности, могуће је аналошки описати паралелом са ситуацијом у којој поглед на храну појачава жељу за њом код гладних (Berkowitz 1968, 52). Истраживање феномена агресивности указује на повезаност са људском природом, као и на различите и многобројне узроке у развоју. У детаљном истраживању феномена агресивности, његових узрока и начина испољавања, Miomir Žužul формира класификацију са четири групе које чине: инстинктивни чиниоци (теза коју заступају Фројд, психоанализа, Фром и етиолошке теорије), комбинација биолошких структура и(ли) физиолошких промена у организму (K. E. Moyer), фрустрација (Berkowitz) и социјални утицаји (Albert Bandura) (Žužul 1987).

Од агресивности као емоције појединца и његових на томе заснованих поступака, ова тема показује своју важност када се прошири на феномен рата као чина удружене агресивности. Костас Дузинас наводи да је рат израз људске потребе да уређује друштвени живот, анализирајући притом историјски развој идеје о праведном рату (*bellum justum*). Различите аргументације су употребљаване да би се оправдао рат. Он наводи пример блаженог Августина који је у спису *О држави Божијој* рат и насиље оправдавао под изговором успостављања моралног поретка у друштву. Наводи и Хегелово разматрање по коме су рат и страх од смрти добри за обједињавање колективне свести у друштву, па уз помоћ Деридине интерпретације изводи закључак о Хегеловом тумачењу рата који спасава од статичности коју успоставља мир (Duzinas 2009, 316).

Агресивност појединца и потенцијална масовна агресивност која се пројављује кроз рат тако показују комплексност која не сме бити игнорисана. Она захтева дубље промишљање и одговорност свих како би било што мање повода за развој и изражавање последица исте. Конста-

тујући присуство различитих типова религијског дуализма који су били искушење кроз историју Цркве (гностицизам, манихејство, богумилство), професор Крстић истиче страх као основно обележје овог сверелигијског феномена. Од страха се стиже до етикетирања нечега као зла, а затим и до потребе да му се насиљем супротстави (Крстић 2012, 157).

4. Етиологија гнева

Светоотачко Предање упућује на пад као корен свих каснијих девијација у људској природи. О томе пише Свети Кирило Александријски у *Коментаријима на Посланицу Римљанима*, да род људски дели палу Адамову (Ларше 2008, 30).

Ту се проналази и етиологија гнева који чини суштину агресивности. Према речима Светог Јована Лествичника:

„Гнев је израз потајне мржње, тј. злопамћења. Гнев је жеља да се догоди зло ономе који нас је расрдио. Плаховитост је запаљивање срца у невреме. Огорчење је непријатно осећање, које се гнезди у души. Гнев је промењиво стање нарави и ругоба душе“ (Лествичник 2003, 82).

Жан Клод Ларше примећује да је страст гнева проистекла из раздражљиве моћи душе која је човеку дата од Бога како би се борио против искушења и нечастивог. Временом је услед пада ова способност добила противприродну сврху и усмерена је против ближњег. Ларше сумира да гнев има многобројне узроке, па самим тим и начин лечења мора бити разноврстан (Ларше 2017, 195).

5. Проблеми око схватања истине

У прологу за дело *Заробљени ум*, Чеслав Милош наводи цитат старог Јеврејина из Поткарпатског краја:

„Ако се двојица свађају, и један је добрих 55 посто у праву, то је врло добро, и нема разлога да се кида. А ако је 60 посто у праву? То је дивно, то је велика срећа, и нека Господу богу захваљује! А шта рећи о 75 посто права? Мудри људи веле да је то врло сумњиво. Добро, а 100 посто? Такав који говори да је 100 посто у праву — гадан је насилник, страшна лопужа, највећа хуља“ (Милош 1985, 1).

Овде је веома лепо илустрован начин којим се питање истинитости може довести у везу са чином искључивости према другачијем мишљењу, а даље и до различитих видова насиља којим се истинитост брани од претпостављене лажи. Клаус Кинцлер издваја апсолутистичко настојање као основну карактеристику фундаментализма, цитирајући притом Томаса Мејера који фундаментализам види као пут који тежи у *сијурности и зашворености самоизабраних апсолутистичких фундамената* (Кинцлер 2002, 12). Тако долазимо до битне повезаности феномена верског фундаментализма са темом истине. Карл Попер је управо на пољу питања истинитости износио замерке на религијске апсолутистичке претензије. Уместо убеђености у апсолутну истинитост сопствених становишта, он је препоручивао настојање ка *апроксимацији у истини*, која је увек историјски недовршен чин (Popper 1998). Томе у прилог иду и научне теорије, попут оних *О релативности* и *О принципу неодређености*, као и домети квантне физике који говоре о непрестаној космичкој динамици.

У вези са перцепцијом истине у светлу фундаменталистичких интерпретација, Александра Николић истиче придавање неоспорног ауторитета оним истинама које се сматрају суштинским. Иако се проглашавају различите истине, искључиви однос према њима је заједнички многим међусобно различитим врстама верских фундаментализама (Николић 2012, 37).

Валид Фарес примећује да у друштвима која регрутују радикалне исламисте широм света постоји успостављени приоритет колектива над појединцем. Значење појединца је минимализовано у свакодневном животу, тако да се он веома лако припрема за усвајање концепта по коме постаје послушан ауторитетима друштва (властодршцима и свештенству) који поседују апсолутну истину. Тако се он регрутује за исламистичку борбу спреман да постане мученик. Валид овакво настрojeње објашњава промоцијом од стране лидера, као што је Осама бин Ладен који је у јесен 2001. свечано путем Ал Џазире изјавио да цихадисти воле смрт као што Американци (Запад и неверници) воле живот (Fares 2018, 95). Из овога произилази како могућност да се умре за веру, тако и могућност да се убија за веру.

6. Есхатолошко усмерење верског фундаментализма

У круговима верских фундаменталиста као највећа врлина истиче се одсуство страха од смрти. Својеврсна љубав према смрти (*Ushq al mout*) појачана је усмерењем ка будућности. Наиме, верским фундаменталистима се у случају преживљавања у рату обећавају привилегије у друштвеном животу на земљи (а накнадно и на небу), док у случају

смрти за веру обећавају им се рајска задовољства. Тако се оно што је промовисано као мучеништво (Istichaad) може објаснити разлозима које Фарес формулише: „Или су посредни економски интереси и социјална беда, или сексуално задовољство на небу“ (Fares 2018, 99). Истина се тако ситуационо премешта (или шета) између историје и есхатологије на један веома прагматичан и аксиолошки прорачунат начин.

У сваком случају, тежи се отклањању егзистенцијалне неизвесности којом је слобода човека као највећи дар Божији обележена. Заузврат се обећавају различити видови награде, који у крајњим дометима крију потребу за извесношћу. Истина се дефинише и објективизује као посед одређених начина понашања или сазнања. Принцип награде и казне како на земљи, тако и на небу, овде заузима значајно место. Под *викаријским појакрепљењем*, Žužul подразумева једну есхатолошку перспективу која може бити путоказ у разумевању феномена верског фундаментализма и његовој даљој сублимацији и(ли) преображају. Метод награде и казне је пут којим се у оквиру затворених друштвених средина појединцима лако манипулише и ствара рефлекс прилагодљивости за тзв. исправан живот (Žužul 1987, 37).

7. Друштвени релативизам као изазов за верски фундаментализам

Да би се боље разумео феномен верског фундаментализма и њему иманентан доживљај истине, неопходно је указати и на једну другу апсолутизацију и тоталитаризам. Наиме, реч је о тоталитаризму релативистичког приступа који настоји да онемогући свако испољавање било каквог вредносног система. То је одустајање од трагања за истином, које на крају доводи до обесмишљавања свега и самим тим у друштвеном смислу има улогу подстрекача тоталитаризма разних десничарских оријентација. Светомир Бојанин за описивање оваквог стања користи израз *договорна истина* (Бојанин 2014, 103–104).

Проблем релативизма као светског универзалног друштвеног поретка који се намеће културама које нису вољне да га прихвате, изазива као могући одговор супротстављање група и појединаца. Петар Јевремовић на веома упечатљив и на увидима из психодинамике заснован начин, објашњава потребу појединаца и група да недостатак оца као ауторитета надоместе неким имагинарним оцем. Тако се тумачи појављивање разних лидера који заузимају место које је услед релативистички суспендованог ауторитета оца остало у савременом цивилизацијском моделу

упражњено (Јевремовић 2019, 158). Њима се као самопрокламованим чуварима традиције и истине слепо верује, до жртвовања живота многих на заповест. Тиме се једна кастрирана моћ отаца сада тежи пронаћи у лицу које је моћније од отаца који су изневерили очекивања деце.

У литератури која се бави верским фундаментализмом могу се пронаћи и ставови који претендују на критички ауторитет у име кога се даље залажу за заштиту деце од утицаја родитеља са схватањима која се у друштвеном мњењу детектују као израз верског фундаментализма¹. Ово је подложно разним генерализацијама, па се свако верско образовање може довести у ситуацију да буде окарактерисано као верски фундаментализам који наноси штету детету (Schimmel 2008, 225). Као одговор на овакав приступ, египатски језуита Самир Халил Самир истиче да многе критике верског фундаментализма показују и саме фундаменталистичке форме. Позива на међусобно уважавање саговорника и дијалог (Танасковић 2010, 246). Остаје неопходност истрајавања на аутентичним људским вредностима, преиспитивању теме слободе (Ruthven 2007, 136).

8. Савремени богословски допринос схватању истине

У круговима богослова који припадају православном хришћанству, по питању бављења темом истине, посебно место припада Христу Јанарасу. Он истиче апофатички приступ истини, који у одређеном виду постоји пре и изван хришћанског окриља. Као истакнутог представника прехришћанске јелинске апофатике Јанарас наводи Аристотела и примећује:

„У случају грчког философског предања, од Хераклита па све до Григорија Паламе, апофатиком карактеришемо одбијање да истину исцрпимо њеном дефиницијом, односно симболичко-иконолошко прихватање дефиниције истине — усвајање динамике односа (хераклитовско *заједничариџи*) као критеријума за потврду познања“ (Јанарас 2016, 13–14).

¹ У више медија у неколико последњих година била је присутна вест о забрани учешћа деце у религиозним делатностима на територији Републике Бугарске. Наиме, према планираном *Закону о дејшеу* предвиђено је да се деца не смеју укључивати у религиозне обреде, јер се тиме крши претпоставка њихове слободе одлучивања. Тако она пре сопствене жеље не би смела бити крштена нити кроз породично васпитање укључена у живот Цркве. У супротном, родитељи би били новчано кажњавани. Бугарска Православна Црква се одлучно супротставила оваквим плановима, па они до сада нису реализовани. Ипак, сама иницијатива ставља пред размишљање.

Зоран Крстић примећује јеванђелски карактер давања предности слободи човека у односу на наметање неке истине која се проглашава за објективну и подложну друштвеном наметању. Тиме се не пориче ризик од слободе, али је ово неопходно и због гарантовања верских слобода (Крстић 2016, 52).

Митрополит Јован Зизјулас у бављењу питањем истине, уз осврте на предањско хришћанско учење, примећује потребу одустајања од тежње ка дефинисању и апсолутизованим одређењима. Уместо тога предлаже се гносеологија заснована на љубави и заједницењу (Зизјулас 1993, 68).

На тему о љубави као унутрашњем преображају личности, Свети Лука Војно-Јасенецки пише:

„Својим призивом на љубав и милосрђе Христос је желео да исцели друштвене болести. Знао је Он да за то постоји само једно средство — исправљање људског срца. Ево због чега се наш животни задатак састоји у очишћењу душе, у чему нека нам помогне *Једин свједиј сердечнаја*“ (Јасенецки 2010, 168).

Супротност оваквом настојању се пројављују кроз методе спољашњег наметања у циљу убеђивања других у апсолутну истинитост сопственог становишта. Коментаришући појаве у животу хришћанских верских заједница, професор Радован Биговић истиче да постоје поједини фалисификати вере, псеудо-православље и псеудо-црквеност. Овај феномен објашњава речима оца Георгија Флоровског, које разликују два типа верујућих људи. Они који су *синови Божији* имају љубав према Богу и браћи, а *најамници Божији* љубав према Богу узимају као повод за мржњу према браћи (Биговић 2011, 240). О томе веома упечатљиво подсећају многе светоотачке поуке које говоре о прелести као духовној болести. Према једном од увида Светог Игњатија Брјанчанинова, најопаснијим стањем за духовни живот сматра се мишљење да смо ослобођени од прелести (Брјанчанинов 2005).

9. Антиномичност доброте

Уколико бисмо из назива *верски фундаментализам* закључили да је вера једини параметар за разумевање овог феномена, учинили бисмо велику редукацију појма. Наиме, вером се често назива много тога што у основу не представља нешто што своје корене има искључиво у вери. Тако се многи психолошки и друштвени чиниоци налазе маскирани

испод онога што се кроз мање или више успешне рационализације тежи представити и признати под епитетом верског, а даље кроз аксиолошко утемељење оправдавати и признати.

Свети циљеви и верска убеђења заснована на вери у будући живот и духовном делању нису могла сама по себи бити извор верски утемељених злочина. Тек у вези са овоземаљским циљевима долазило је до радикализација верског осећања у правцу сукобљавања са другим и различитим. Ову ситуацију, Ремон Полен историјски илуструје и објашњава:

„мешање светих тежњи и притисака прохтева проистеклих из суделовања у овоземаљском животу, морални и политички утицај религијског и, обрнуто, утицај овоземаљског на религијске обичаје и убеђења разгорели су и крвљу натопили најгоре сукобе, изазивајући злокобне интегрисме и фанатизме. Најкласичније решење, до којег се дошло у XVI веку, састојало се у присили и икључивости: *Cuius region, eius religio*“ (Polen 2001, 48).

Даље, констатује честе злоупотребе религијских осећања у политичке сврхе, изводећи закључак о последицама које се огледају у поремећају савести и кршењу слободе истинске вере (Исто, 51).

Разматрајући тему доброте из угла стваралаштва античке грчке, дела великих трагичара и философа, Марта Нусбаум у изузетно садржајној студији, долази до закључка да је људска природа непостојана. Карактер је променљив и развија се. Разочарења у животу заобилазе једино оне који умру млади, па се за њих и везује верност детиње ведрим погледима на живот. Дакле, доброта није једнозначан и статичан ентитет већ динамичко и никад до краја актуализовано достигнуће. Овим се доброти приписује несталност, као и карактер изазова у коме сваки појединац даје сопствени одговор у сусрету за конкретним догађајима (Nusbaum 2009, 516).

Адлер у студији *О нервозном карактеру* примећује да воља за моћ може бити маскирана различитим моделима понашања који указују на доследност и моралну узвишеност ових особа. Скромност, пожртвованост, истинољубивост, савесност и друге особине које су вредне поштовања могу бити вештачки опонашане, како би се прикрила изворна воља за моћ, а уједно избегла разочарења која су могућа на путу остварења идеала исте. Тако се јавља и комплекс ниже вредности и формира стање неурозе (Адлер 1984, 194).

У анализи феномена жртвовања, Салман Ахтар једно поглавље посвећује односу жртвовања и мазохизма. Разлажући различите варијанте у наведеном односу, кроз илустративне примере, он без генера-

лизација, уочава да у неким случајевима ова веза два феномена и те како постоји као подударност (Ahtar 2016, 184).

У анализи порекла зла и добра, Душан Пајин као једну од могућности види и да човек који је убеђен да чини добро може посегнути за чињењем зла. Ово стање он описује:

„не само да етичка учења не побољшавају људску природу и поступке, него су често и сама извор новог зла у историји уколико партиципирају у пројектима које Бодријар назива ‘фаталне стратегије’, тј. уколико доприносе уобличењу идеје о неком идеалном стању које његове присталице настоје другима да наметну насилним путем“ (Пајин 1992, 30).

Феномен мржње и снага којом се испољава у животу појединаца и друштава почива на сатанизацији другог. Овде се истовремено пројављује и инхибиција личног (ја), тако што се ја ослобађа одговорности а сва кривица почива на другоме као изазивачу мржње. То показује фактичку немоћ мрзитеља, где он скоро да себе доживљава као жртву која је натерана да мрзи. Тако се објашњава и рационализација мржње у пожртвованост, аскетизме разних врста и осећај инфериорности. Реконструишући различите ситуације које приказују генеалогiju и развојне типове мржње, Ратко Божовић се позива на чехословачког драматичара Вацлава Хавела који у тексту *Мржња и алои анђела* бележи:

„У основи тога је трагични, готово метафизички недостатак смисла за пропорцију. Човек који мрзи не разуме мере — меру својих могућности, меру својих права, меру свог постојања“ (Божовић 1992, 14).

Дакле, динамика односа је поремећена, па се од апсолутизовања своје безгрешности лако долази до апсолутизовања туђе кривице. Други тада постаје легитимна мета, чије је у крајњем случају и убиство оправдано. Ово је посебно присутно у време ратова када се врши хомогенизација појединаца у заједницу која мрзи. Сопствену слабост и усамљеност појединци лече укључујући се у заједнице које мрзе. То је пут у колективну мржњу, која од мржње према појединцима неминуно прераста у мржњу према колективу.

Драган Симеуновић као основна обележја присталица верског фундаментализма види идентификацију кроз поделу на *нас* и *њих*,

одбацивање другог и различитог, као и присутан антимодернизам (Симеуновић 2009, 90–94).

10. Имитација доброте као религијска инхибиција

Отац психоанализе Сигмунд Фројд је у својим делима која су се дотичала теме религиозности често констатовао опасност да религија буде компензација за индивидуалну неурозу. Тако је он у религији повремено видео колективну неурозу, којој појединци прибегавају како би избегли конфликте на индивидуалном пољу. При крају живота, Фројд је ове ставове ублажавао сматрајући да религија не поседује само тамне стране, да у односу на неке друге друштвене феномене није увек претња јавном здрављу.

Бавећи се односом психоанализе и религије Владета Јеротић је, уз контекстуализацију Фројдовог становишта у општем теолошком разумевању његовог времена, изнео веома важне закључке који позивају на опрезност када је у питању тема доброте у животу религиозних људи. Он примећује могућност да се религиозни развој заустави и прерасте у инхибицију или инфантилност. Ова примедба на поједине типове религиозности је истакнута још код Фројда и неоправдано узведена до генерализације. Ипак, то не значи да се може у потпуности одбацити. О томе Јеротић пише:

„Једном речи, свака религија је угрожена од регресије, од повратка на инфантилни стадијум слепог веровања видљивом или невидљивом ауторитету који храни, спасава и обећава. Колико је оваква опомена на своме месту, показује и данашња религиозна ситуација у свету, нарочито у Америци, у којој се, по речима Хари Велса, традиционална религија поштује празником, а обожавање робе врши радним даном“ (Јеротић 2006, 91).

Могли бисмо да додамо да ни у Европи није много боље. Тако се доброта пројављује и као религијски садржај којим се може манипулисати од стране оних који преузимају на себе улогу верског ауторитета. Они који себе препуштају манипулацији најчешће су у неразвијеном стадијуму религиозности, па стога своју слободу радо и олако препуштају другима. Доброта тиме добија своју мрачну страну. О томе сведочи и Чеховљева приповетка *Убиство* где брат брата убија због жеље да га натера да не пости на уљу, него на води.

Савремени српски психијатар Милан Милић је веома луцидном анализом указао на то колику опасност носи комплекс ниже вредности када се обуче у религијско рухо. Он указује на потребу појединаца да овај осећај наткомпезују константним доказивањем више вредности. У сударању са стварношћу, даље се долази до имитације религијски хваљене врлина скромности. То је лажна скромност, настала услед немоћи, повезана са тежњом да се створи сопствена слика као добре особе у очима других. Кривица се увек преноси на друге, а властити прерушени его уместо сијања доброте на околину има исцрпљујући емотивни утисак (Милић 2012, 41–44).

Решење се налази у сазревању личности и аутентичном животу којим се непрестано узраста у вери како у сагледавању својих слабости, тако и у борби за узрастање у врлинском начину живота. Верска заједница у томе игра веома битну улогу кроз стварање духовног амбијента у коме појединци могу наћи простор за аутентично узрастање у вери без идеологизација које имају сумњиве свесне или несвесне циљеве.

Закључак

Кроз досадашњу анализу основних обележја која чине профил верског фундаменталисте покушали смо да учинимо препознатљивим одређене девијације које се често представљају као врлине верујућих људи (Абашидзе 2014). Психолошки аспекти верског живота не смеју бити превиђани, уколико се жели сачувати трезвоумље. Отрежњујуће звуче речи Митрополита Јеротеја (Влахоса):

„Често и онда када тврдимо да се боримо за веру, у суштини истичемо сами себе са свим својим страстима и боримо се да сами себе укрепимо. Страшно је што у тој борби долазе до изражаја наше страсти и у суштини се трудимо да потврдимо своје болесно 'ја'. Људи доспели до светости, који живе у бестрашћу и просветљењу, могу јуначки да се боре за очување православног учења, када се ради о томе да се спасу људи чија вера се разболела“ (Влахос 2010, 384).

Идеологизација се увлачи свуда где престану аутентична слобода и љубав према ближњем. Постоји велика опасност од љубави према даљњем, тј. према замишљеној слици коју имамо о томе како би други и свет требало да изгледају да би били достојни нашег поштовања. Борба за аутентичну слободу се одвија у дубинама унутрашњег бића чове-

ка, а по речима Александра Шмемана пројављује се као отпор потчињавању било којој врсти овоземаљског циља (Шмеман 2016, 332).

Пред нама остаје изазов питања смисла живота. Савремено друштво је пред великим проблемом обесмишљености егзистенције. То стање је оснивач логотерапије Виктор Франкл назвао „масовном неурозом“ (Frankl 2007, 21). Христос као Смисао доноси велику радост свету. Ова плоћење Христово као обнова лика Божијег у свим људима представља централно место у приступу свим темама антропологије, па и питању феномена верског фундаментализма. Ова чињеница не сме бити изневерена кроз различите психолошке мањкавости које се покушавају легализовати уместо да се лече. Верски фундаментализам је једна од њих.

* * *

Библиографија:

- Абашидзе, Лазар. 2014. *О тајним болестима душе*. Превела Марина Тодић. Подмаине: Манастир Успења Пресвете Богородице.
- Адлер, Алберт. 1984. *О нервозном карактеру*. Превела Божана Милекић. Нови Сад — Београд: Матица Српска — Просвета.
- Богослов, Григорије. 2001. „Беседа на Богојављење.“ У *Празничне беседе*, превео и приредио Еп. Атанасије Јевтић, 43–64. Требиње — Врњачка Бања: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош.
- Биговић, Радован. 2011. „Вера у постмодерном и постсекуларном свету.“ У *Религије у свету*, приредио Д. Ђорђевић, 229–249. Нови Сад — Лесковац: Лесковачки културни центар.
- Бојанин, Светомир. 2014. *Четири есеја о добродети*. Београд: Конрас.
- Божовић, Ратко. 1992. „Феномен мржње.“ У *Тамна страна људске природе*, приредио Бојан Јовановић, 11–18. Београд: Дом културе Студентски град.
- Брјанчанинов, Игњатије. 2005. *Енциклопедија православне духовне живоће*. Превео Младен Станковић. Београд: Образ светачки.
- Влахос, Јеротеј. 2010. *Православна психотерапија: наука светљих ошата*. Превод Антонина Пантелић, Лада Акад, Зоран Буљугић. Београд: Образ светачки.
- Војно-Јасенецки, Лука. 2010. „Бог одбацује све што је повезано са насиљем.“ У *Христов лекар и исцелитељ последњих времена*, превод Марина Тодић и Мирослав Голубовић, приредио Јован Србуљ, 166–168. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.

- Зизјулас, Јован. 1993. „Истина и заједница“. *Беседа* 1–4: 49–92.
- Јанарас, Христо. 2016. *Хајдегер и Дионисије Ареопагит*. Превео Станимир Јакшић. Нови Сад: Беседа.
- Јевремовић, Петар. 2012. *Тело, фантазам, симбол*. Београд: Службени гласник.
- Јевтић, Мирољуб. 2012. *Проблеми политикологије религије*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.
- Јеротић, Владета. 2006. *Психотерапија и религија*. Београд: Арс Либри.
- Крстић, Зоран. 2012. „Пастирска цртица о томе где зло обитава.“ У *Православље и модерност*, приредио З. Крстић, 155–158. Београд: Службени гласник.
- Крстић, Зоран. 2016. *Хришћанство у врлозрима савремености*. Пожаревац — Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске — Каленић.
- Ларше, Жан Клод. 2008. *Теологија болести*. Превела Радмила Обрадовић. Београд — Ниш: Центар за црквене студије — Ars libri.
- Ларше, Жан Клод. 2017. *Лечење духовних болести: увод у аскетску традицију Православне цркве*. Превео Иван Јовановић. Београд — Ниш: Службени гласник — Међународни центар за црквене студије.
- Лествичник, Јован. 2003. *Лествица*. Превео Димитрије Богдановић. Света Гора: Манастир Хиландар.
- Лудовикос, Никола. 2010. „Психоанализа и есхатологија: Богословска херменеутика и дубинска психологија“. У *Психоанализа и православна теологија*, приредила Маја Рашовић, 59–73. Београд: ПБФ.
- Милић, Милан. 2012. *Осврта свести*. Београд: Завет.
- Милош, Чеслав. 1985. *Заробљени ум*. Превод Петар Вујичић. Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Милошевић, Никола. 2003. „Спорови о људској природи“. У *Портрети*, приредио Мило Ломпар, 149–164. Београд: Службени Лист СЦГ.
- Младеновић, Димитрије. 1981. *Верски фанатизам и груштво*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду.
- Николић, Александра. 2012. *Савремени верски фундиран тероризам*. Београд: Универзитет у Београду.
- Пајин, Душан. 1992. „Преносивост зла и добра“. У *Тамна страна људске природе*, приредио Бојан Јовановић, 27–32. Београд: Дом културе Студентски град.
- Симеуновић, Драган. 2009. *Тероризам*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.

- Танасковић, Дарко. 2010. *Ислам и ми*. Београд: Партенон.
- Фром, Ерих. 1989. *Бекство од слободе*. Превео Слободан Ђорђевић. Београд: Нолит.
- Фром, Ерих. 1998. *Психоанализа и религија*. Превео Симо Вулиновић. Београд: Народна књига — Алфа.
- Хасмински, Михаил. 2010. *Сићуран ослонац у кризи — Искусства православној психологији*. Превео Станоје Станковић. Београд: Благодарник.
- Шмеман, Александар. 2016. „Висок и тежак идеал.“ У *Беседе на радију Слобода 1 део*, превео и приредио Иван Недић, 329–332. Крагујевац: Каленић.
- Ahtar, Salman. 2016. *Psihologija dobrote*. Beograd: Clio.
- Berkowitz, Leonard. 1968. „Simple Views of Aggression.“ In *Man and Aggression*, ed. Ashley Montagu, 39–52. New York — Oxford: Oxford University Press.
- Duzinas, Kostas. 2009. *Ljudska prava i imperija — Politička filozofija kosmopolitizma*. Beograd: Službeni glasnik i Albatros plus.
- Fares, Valid. 2018. *Rat ideja — Džihadizam protiv demokratije*. Beograd: Dosije studio.
- Frankl, Viktor. 2007. *Nečujni vapaj za smislom*. Beograd: Zarko Albulj.
- Frojd, Sigmund. 1986. *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed.
- From, Erih. 1984. *Anatomija ljudske destruktivnosti* (Prva knjiga). Zagreb: Naprijed.
- Hallahmi, Benjamin Beit. 2004. „The return of Martyrdom: Honour, Death and Immortality.“ In *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, ed. Weinberg, L., 11–34. London: Frank Cass Publishers.
- Jevremovic, Peter. 2019. „Psychodynamics of Radicalised Faith.“ *Богословље* 78 (1): 151–159.
- Kincler, Klaus. 2002. *Verski fundamentalizam*. Beograd: Clio.
- Ninan, Thomas Pradip. 2008. *Strong Religion, Zealous Media — Christian Fundamentalism and Communication in India*. California: SA-GE Publications.
- Nusbaum, Marta. 2009. *Krhkost dobrote — Sreća i etika u grčkoj tragediji i filozofiji*. Beograd: Službeni glasnik.
- Polen, Remon. 2001. *Istina i sloboda — Ogled o slobodi izražavanja*. Beograd: Clio.
- Poper, Karl. 1998. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Sarajevo: Pravni centar Fond za Otvoreno društvo Bosne i Hercegovine.

- Ruthven, Malise. 2007. *Fundamentalism — A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.
- Schimmel, Solomon. 2008. *The Tenacity of Unreasonable Beliefs — Fundamentalism and the Fear of Truth*. Oxford: University Press.
- Žužul, Miomir. 1987. *Situacione determinante agresivnosti: oružje, agresivnost djece*. Zagreb: Univerzitet u Zagrebu.

Примљено: 13. 12. 2019.
Одобрено: 1. 4. 2020.

THE PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL ASSUMPTIONS OF RELIGIOUS FUNDAMENTALISM PHENOMENON

Aleksandar R. Jevtić
Diocese of Žiča, Kraljevo

Summary: Religious fundamentalism phenomenon is complex social concept that demands interdisciplinary access. Psychological and theological assumptions must be considered in order to get correct understanding. Although going different ways, psychology and theology often come to the same conclusion. People's nature's complexity demands careful approach. Behind generally known problems of aggressiveness, truthfulness and kindness, new views can be found. They throw new light on religious fundamentalism. In that way, we come to a better understanding and possible suggestions from psychological and theological standpoint. They could give their contribution in prevention of this phenomenon which is often simplified in public.

Key words: religion fundamentalism, psychology, theology, aggressiveness, truthfulness and kindness.

МОРАЛНО ОПРАВДАЊЕ АБОРТУСА

Синиша Симић*
 Библиотека Српске
 Патријаршије,
 Београд

Апстракт: У овом раду бавићу се питањем моралне оправданости прекида трудноће. Проблем абортуса је једна од важнијих тема биоетике и етике уопште. Кроз ову анализу покушаћу да дођем до одговора на питање: у ком тренутку би абортус можда био морално оправдан ипосијак, а у ком периоду би представљао морално проблематичну интервенцију? Односно, можемо ли данас уопште одговорити на ово питање? Као најувјерљивији период за разграничење између моралне оправданости и неоправданости абортуса дефинишећу развојни период када фетусу можемо приписати лични идентитет. То је период хелијске диференцијације. На први поглед нам се чини да би требало од тог момента фетусу приписати права која има особа. Међутим, недостатак довољног знања о хелијама додатно отежавају бављење овим питањем и онемогућују одговор на постављено питање.

Кључне речи: секс, трудноћа, фетус, абортус, морално оправдање.

Увод

У овом раду разматраћу проблем абортуса у контексту његових моралних последица. Питање абортуса је једна од најважнијих тема биоетике и примјењене етике уопште. Појам абортуса се данас барем *prima facie* сматра видом контрацепције. Покушаћу да укажем на дистинкцију између та два појма — абортуса и контрацепције.

Циљ овог истраживања је покушај да се одговори на питање: „У ком тренутку развитка плода/фетуса¹ би се абортус могао сматрати морал-

* sinisa_simic@msn.com.

¹ У овом раду ћу појмове *плог*, *преембрион*, *ембрион* и *фетус* користити синонимно, јер прецизно кориштење ових појмова није релевантно за ово истраживање.

но оправдан поступак, а од ког степена развитка фетуса би представљао морално проблематичну интервенцију?“ Кроз ову анализу видјећемо и да ли је уопште могуће (барем данас) одговорити на овако формулисано питање. Ово истраживање изузеће следеће случајеве: медицинску потребу за пренаталном еутаназијом, трудноћу као посљедицу силовања, зачеће и поред правилне и одговорне употребе контрацептивних средстава и трудноћу као посљедицу преваре једног од актера сексуалног чина. Разлог због којег желим да их изузем је тај што се прекид трудноће у поменутим случајевима обично сматра морално оправданим. Ово разматрање анализираће абортус као праксу, насупрот абортусу као изузетку. Нешто више о разлици абортуса као праксе и изузетка биће даље у тексту. У дијелу у којем излажем историјски контекст проблема абортуса наићи ћемо на одређени број аргумената који се бави питањем: „Гдје би требало повући линију између моралне оправданости и моралне неоправданости, односно допуштања и забране абортуса?“ У том контексту размотрићу приједлоге о томе у ком тренутку би, с обзиром на фазу развитка фетуса, било прихватљиво допустити абортус: да ли до момента рођења, до тренутка када је фетус способан да преживи ван мајчине утробе, до часа оживљавања, личног идентитета или никако после тренутка зачећа. У основи опредјељивања за неку од споменутих концепција лежи питање о особи као предмету моралне и правне заштите. И поред схватања да је особа предмет моралне и правне заштите, постоје аргументи — којима ћемо се посебно бавити — чији је закључак да је абортус морално оправдан без обзира на то да ли фетус има права која приписујемо особи.

Када изложим аргументе, детаљније ћу размотрити питање личног идентитета, за које сматрам да је *најозбиљнији кандидат* за границу између моралне оправданости и неоправданости абортуса. То је период ћелијске диференцијације, када ћелије губе тотипотентност и специјализују се за одређене функције. Од тог тренутка можемо говорити о личном идентитету.

Бавићу се и аргументом из потенцијалности који је у основи тзв. конзервативних позиција против абортуса. Сматрам да аргумент из потенцијалности од периода ћелијске диференцијације додатно добија на снази и увјерљиво може тврдити да имамо дужност и преембриону приписати сва права особе.

Структура овог истраживања је следећа: у првом дијелу укратко ћу рећи нешто о дефиницији морала. Потом ћу понудити одређења појмова контрацепције и абортуса. Затим ћу у трећем дијелу представити три основне нормативне претпоставке примјењене етике. Након тога бавићемо се аргументима које сам подијелио у три групе:

1. Јака теза против абортуса (односи се на ставове који се радикално супротстављају прекиду трудноће);
2. Умјерена теза за абортус (позиције које одобравају абортус, али до одређеног периода. У овом дијелу сам описао и могућу одредницу допустивости — тачку рођења, која свакако не би спадала у умјерену тезу, али због јасноће структуре навео сам је заједно са осталим разматраним моментима);
3. Јака теза за абортус (оправдава абортус у скоро свим ситуацијама).

На крају рада слиједи закључак. Почећу са одређењем морала, односно прецизираћу коју дефиницију морала користим у овом раду.

1. Морални суд

С обзиром на то да нас занима етичка анализа, те различити аргументи који се тичу моралне оцјене абортуса, на почетку ћу укратко нешто рећи о дефиницији моралног суда. Основне етичке појмове (између осталог су то и појам морала и моралног суда) је тешко прецизно одредити. Барем ћу прецизирати на који начин ћу у овом раду користити те појмове.

Једна од најпознатијих и, са данашње тачке гледишта прилично грубих подијела метаетичких теорија јесте подијела на когнитивизам (коме је начелно близак дескриптивизам) и некогнитивизам (недескриптивизам). По првој концепцији језик морала функционише као језик описивања (зато се назива дескриптивизам) и због тога може бити истинит или лажан (когнитивизам). Ово значи да морални судови могу имати истиносне услове. Друга позиција подразумијева да језик морала не саопштава никаква вјеровања и да не може бити истинит или лажан (дакле, не функционише као опис). Ова концепција подразумијева да језик морала преноси експресије емотивног или некаквог сличног стања. Трећа позиција се зове антикогнитивизам (коме припадају логички позитивисти). С обзиром на позитивистички принцип верификације, логички позитивисти су сматрали да су морални судови лишени смисла (пошто се нпр. појам *добро* не може верификовати).²

² Хемпел принцип верификације формулише овако: Реченица S има емпиријско значење ако и само ако је могуће одредити коначан скуп опсервационих речени-

Строго повучене границе које смо видјели у горњој подијели, временом су добиле блажу форму. Концепције које тврде да је функција морала пренос експресија и да морални суд преноси ставове, суочене су са опасношћу моралног релативизма, субјективизма и распада система вриједности.³ Појмови који се користе у тим позицијама су *ставови* и *експресије*. Очигледно је да имају слабију убјеђивачку моћ од појма истине. Због тога је дошло до стапања идеја између двије сукобљене традиције (когнитивистичке и некогнитивистичке) и на тај начин смо добили хибридне теорије у метаетици. Хибридне теорије овог типа појам вјеровања приближавају појму емоција, сматрајући да је био погрешан приступ о јазу између та два појма.⁴

За потребе овог рада прихватићу дефиницију морала као праксе која представља дио стварности и кроз коју непосредно⁵ долазимо до одговора на питање: „Шта је оно што је у различитим контекстима морално оправдано или морално неоправдано?“ Под појмом морала подразумијеваћу праксу која забрањује поступке који нарушавају однос поштовања према другоме.⁶

2. Контрацепција и абортус

Доступност тзв. продужене контрацепције која се примјењује након сексуалног чина, доприноси да разлика између абортуса и контрацепције буде „магловита“. Оба појма реферирају на поступке који за циљ имају да спријече формирање будућег човјека. Формално бисмо могли рећи да контрацепција има задатак да спријечи трудноћу, док се абортус односи на прекид трудноће. Међутим, у пракси услед

ца (O1, O2, ... On). Видјети: Carl G. Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 11 (Janvier 1950): 41–63: 44; доступно на: http://people.duke.edu/~lc190/hempel_rip1950.pdf (приступљено 6. септембра 2019. г.).

³ Ненад Цекић, *Метаетика: проблеми и традиције* (Београд: Академска књига, 2013), 169.

⁴ Више о метаетичким теоријама видјети: Цекић, *Метаетика: проблеми и традиције*.

⁵ Под непосредним увидом подразумијевам да имамо разлога да осјећамо кривицу, јер смо нарушили однос поштовања према некоме (нпр. преваром, ускраћивањем слободе, насиљем и сл.).

⁶ Овакво схватање морала почива на идеји да се слобода користи док не угрожава туђу слободу. Ово је слободније приказивање Кантовог категоричког императива који гласи: „Делај само према оној максими за коју у исто време можеш желети да она постане један општи закон“. Видјети: Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала* (Београд: Дерета, 2008), 60.

постојања различитих контрацептивних средстава (укључујући и метод који носи назив „продужена контрацепција“), дјелује као да се и абортус у неким случајевима подводи под појам продужене контрацепције. Поједини аргументи у прилог абортусу указују да разлике између абортуса и контрацепције нема. Кад узмемо у обзир и „неуредни“ сексуални живот⁷ данашњице, у чијој сржи се налази максимално игнорисање било каквог облика одговорности⁸ — долазимо до једне велике збрке и дефинитивне немогућности да разликујемо значења ових појмова.

2.1. Контрацепција

Контрацепција има за циљ да спријечи нежељену трудноћу. Користи се и као добар механизам против полно преносивих болести. Контрацепција се користи онда кад је циљ полног односа искључиво уживање, а не кад је секс инструменталан, а пракса репродукције финална намјера. У том смислу, коришћење контрацепције представља велику одговорност и према себи и према партнеру. Такође, и према људској врсти уопште, јер ван употребе контрацепције постоји шанса за нежељеном трудноћом, која би се у том случају можда морала прекинути абортусом.

Уколико је контрацепција доступна и уколико постоји нерепродуктивна намјера, избјегавање коришћења контрацепције, а затим прибјегавање абортусу представља неодговоран приступ према објема праксама: и сексуалној и репродуктивној. И најзад, представља неодговоран приступ према потенцијалној особи.

2.2. Абортус

Под појмом абортуса обично се подразумијева намјерни прекид трудноће. Ја ћу за потребу овог рада разматрати абортус као праксу. Потребно је направити разлику између праксе и изузетка. Разлика је јасна у примјеру *убиства*. Убиство као пракса је забрањен и представља једну од најелементарнијих моралних и законских забрана. Убиство као изузетак је могуће морално и законски оправдати. Такав примјер имамо када је у питању убиство из самоодбране. У другом

⁷ Под неуредним сексуалним животом подразумијевам: често мијењање партнера/партнерки, избјегавање контрацептивних средстава, поимање полног односа искључиво као чина уживања (без размишљања да последица полног односа може бити и трудноћа), занемаривање благовременог тестирања на трудноћу, итд.

⁸ Као и у сваком поступку, тако и у сексу субјект је одговоран за све последица сексуалног чина. Услед неадекватне заштите и информисаности последица би могла бити обољење од полно преносиве болести.

смислу треба рећи да приступ абортусу као изузетку и као пракси не може бити исти. Узевши у обзир разлику између изузетка и праксе, можемо рећи да је абортус релативно млада пракса. Говор о абортусу неизоставно је праћен и говором о два чина: сексуалном и репродуктивном. Та два чина, с обзиром на то да су условљени један другим, дуго су се сматрали једним. У том контексту, сексуална пракса је инструментална, док је репродуктивна заправо финална вриједност. Међутим, с развојем науке, долази се до могућности репродукције и без сексуалног односа; што ће временом имати за последицу сувишност секса за репродукцију. Наравно, то не искључује његову хедонистичку улогу. Сексуална пракса и уопште теме сексуалне етике су понајвише укључене у разматрање питања абортуса. О потреби да се више филозофске пажње посвети разматрању тема којима се бави сексуална етика и евентуалном укључењу сексуалне етике у биоетику, говори професор Ненад Цекић у свом тексту *Да ли је сексуална етика примењена?*⁹

Из горе поменутог можемо видјети да су у питању двије одвојене праксе, о којима се говори унутар разматрања проблема абортуса: сексуалној и репродуктивној.

Поред ове двије праксе, неизбјежна тема су и двије неравноправности: биолошка и социјална. Биолошка неравноправност (различитост) између мушкараца и жена је очигледна, а можемо рећи и нужна.

Биолошка различитост и неравноправност се види и у сексуалној и у репродуктивној пракси. Репродуктивни рад није равноправно подијељен између мушкараца и жена. Жене имају више репродуктивног рада у односу на мушкарце. Социјална неравноправност се надовезује на биолошку, али за њу не можемо рећи да је нужна, већ више неправедна. У примјерима кроз историју видимо да је жена та која је кажњавана уколико почини абортус. Практика је била таква да све санкције сноси жена, док је мушкарац на неки начин повлашћен. У цивилизовању друштва, ширењу демократије и јачању људских права, те активном дјеловању различитих феминистичких покрета спонтано се долази до различитих ријешења када је у питању морални проблем абортуса. Поменута социјална неравноправност могла се ријешити на два начина: подијелом одговорности на неки начин (тј. да се у некој мјери — имајући у виду биолошку неравноправност — наметне и мушкарцу одређена одговорност) или да се и жена изузме од од-

⁹ Nenad Cekić, „Limits of Sexual Freedom and the Notion of Perversion (Is Sexual Ethics „Applied?“)“, *Filozofske studije: zbornik radova*, god. 33, br. 34 (2018): 99–106.

говорности као и мушкарац.¹⁰ С обзиром на немогућност коректног спровођења контроле мушкарца, прва могућност ријешавања неправноправности је одбачена. Друштвено је прихваћена опција да се настоји тежити амнестирању жене при извршеном абортусу. То значи, од тенденције да се превазиђе социјална неправноправност између мушкараца и жена долазимо до тежње да се оправда абортус и да нико не сноси одговорност, нити санкцију. Овај историјски след догађаја је важно споменути при сваком бављењу проблемом абортуса. Чини се да се проблемом абортуса бавило из разних аспеката, а понајмање анализом моралног оправдања. Да поновимо развојни пут:

- Интервенција намјерног прекидања трудноће је постојала не као пракса, већ као изузетак, који је био кажњаван;
- Кажњаване су жене које почине абортус.
- Постала је уочљива неправноправност између мушкараца и жена; поставља се питање зашто се само жене кажњавају за учињени абортус?
- Умјесто да се одговорност за учињени абортус подијели, друштвено је прихваћена опција да се и жена ослободи кривице;
- Пошто нема одговорних за абортус, настоји се абортус морално оправдати (што имплицира да је *prima facie* морално неоправдан).

Да бисмо подробније размотрили морални проблем абортуса и које све врсте аргументације постоје у оквиру ове теме, изложићу три нормативне претпоставке. Нормативне претпоставке је важно поштовати ради ваљане анализе било ког питања којим се бави нека примјењена етика.

3. Три нормативне претпоставке

У овом разматрању поштоваћемо најважније три нормативне претпоставке сваке примјењене етике, а то су: универзалност, концептуални дефицит (комплетност појмовне и термилошке мреже) и примат фактицитета. Ове претпоставке нам помажу како у ваљаној моралној анализи неког поступка или праксе, тако и у томе што доприносе неопходној опрезности при потребама регулисања неког поступка или праксе¹¹. Као што сам у уводу нагласио, проблем абортуса

¹⁰ Односи се на одговорност вршења абортуса.

¹¹ Нпр. кад се захтјева правно регулисање.

туса није довољно само регулисати правно или политички, већ је прије свега неопходно ријешити проблем моралног оправдања. Ове претпоставке нам у томе помажу, јер нас могу упутити у прикривене проблеме, као и могуће олакшице које нису одмах видљиве при правној или политичкој анализи. Укратко, оне ће нам својим оквиrom унутар кога ћемо посматрати моралне проблеме, помоћи да повучемо линију између онога што је морално оправдано и онога што није. Једноставно речено, морални разлози у великој мјери могу да се разликују од правних или политичких. Постоје поступци за које смо скоро сви спремни да кажемо да су морално неоправдани, а да притом нису (а и ретко би ко захтјевао да буду) правно санкционисани. Један примјер је лагање. Погледајмо сад на шта се односе ове три нормативне претпоставке.

Претпоставка универзалности, прије свега, разликује поступак од догађаја, имајући у виду да сваки поступак има неку сврху, односно разлог дјеловања.¹² Тај разлог који води поступку можемо узети као оправдање поступка и у том случају је сваки поступак *prima facie* оправдан (што никако не значи да су сви поступци у стварности и коначно оправдани). Значи, свако има неки циљ и ничији циљ се не смије унапријед дискриминисати или привилеговати, већ се тежи равноправности свих циљева. То свакако не подразумева да се поштују нека приватна права свих, већ само да нема преране дискриминације нечијег циља и разлога који воде дјеловању. Овдје се подразумева дистинкција између дозволе и забране. У овој схеми, гдје је сваки поступак на први поглед оправдан, имамо случај да дозволу за неки поступак не морамо претјерано или чак никако оправдавати, док забрана захтјева висок степен оправдања. Значи први нормативни принцип каже да дозвола не захтјева оправдање, а забрана захтјева.¹³ Одавде слиједи да је све дозвољено осим онога што се мора забранити. Ова очигледна асиметрија између дозволе и забране помаже избјегавању патернализма¹⁴ и евентуалног тоталитаризма¹⁵.

¹² Јован Бабић, *Морал и наше време* (Београд: Службени гласник, 2005), 327.

¹³ Јован Бабић, „Природно, нормално, исправно“, у: *Шта би са социјалном психологијом*, приредио Бранко Ђорић (Нови Сад: Друштво психоаналитичких психотерапеута Србије, 2017), 18.

¹⁴ Под патернализмом се обично подразумева очински приступ према појединцу, друштвеном слоју, целом народу или нацији за које се сматра да су „незрели“ и да ће немо други донети одлуке које ће за њих бити боље него да их сами доносе.

¹⁵ Тоталитаризам се односи на политичко уређење где држава продире у све области друштвеног живота уз тежњу да оствари тоталну моћ. Више погледати: Carl Joachim Friedrich and Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cam-

Друга нормативна претпоставка позната као „концептуални дефицит“ захтјева да концептуална мрежа и мрежа појмова и дистинкција (које се користе у моралној анализи неког проблема) буде адекватна и комплетна.¹⁶ Појмови који су највише заступљени у теми абортуса су свакако *почетишак*, *животи* и *особа*. Иако нам се чини да је значење тих појмова саморазумљиво, ипак у аргументацији примјећујемо да нису довољно дефинисани и да су праћени низом непрецизности. Те непрецизности и уопште појмовни дефицит највише су изражени у новијим праксама. Примјер могућег проблема: ако би се стара дефиниција мајке, као жене која је родила, примјенила на нове поступке, као што је сурогат мајчинство, долази до конфузије ко је заиста мајка.¹⁷ Ако би се редеофинисао термин мајка тако да означава жену из чије јајне ћелије настаје нови живот, онда такав проблем нестаје. Ситуацију у којој је један амерички пар захтјевао глувонијему бебу описао је професор Бабић у тексту *Природно, нормално, исправно*. С обзиром да су они глувонијемци, а притом богати и успјешни, пожељели су да и њихово дијете буде такво. Наука им је то и омогућила. Захтјев ове нормативне претпоставке би био да ако се настоји намјерна производња глувонијеме дјеце, онда се мора редеофинисати појмови *нормално*, *дефектно* и *глувонијемо*; при чему, глувонијемост се више не може сматрати дефектом, већ, можда, неком мањинском нормалношћу. Значи, прецизно дефинисање је битан услов за моралну анализу и утврђивање оправданости или неоправданости (исправности или неисправности).

Трећа нормативна претпоставка је примат фактицитета. Она захтјева да се сваком поступку мора прићи посебно и независно од других поступака.¹⁸ То значи да уколико су два поступка наизглед слична не смијемо изузети могућност да можда постоји нека разлика за коју ће се испоставити да је релевантна до те мјере да један поступак можемо сматрати исправним, а други неисправним. Значи: поступак има примат у односу на теорију. Теорија колико год била добра, тешко је могуће да ће у потпуности објаснити сложености у свијету.

Изложио сам три основне нормативне претпоставке, које ће дати оквир нашој моралној анализи проблема абортуса. С обзиром на то да смо објашњавајући нормативну претпоставку универзалности рекли да забрана захтјева објашњење, у наставку рада приказаћу аргумент против абортуса.

bridge, Mass.: Harvard University Press, 1956).

¹⁶ Бабић, *Морал и наше време*, 327.

¹⁷ Примјер преузет од: Бабић, „Природно, нормално, исправно“, 20.

¹⁸ Бабић, *Морал и наше време*, 328.

4. Јака теза против абортуса

Јака теза претпоставља континуитет људског развоја. Ова теза посматра живот као континуирани градивни процес. То значи да је људско биће суштински исто од зачећа до смрти, уз одређене физичке и психичке разлике које настају као промјена услед поменутог континуитета. То би даље значило да је фетус од самог зачећа особа и као особа мора бити заштићена правима које имају особе. То је прије свега право на живот. Одатле произлази да абортус није морално оправдан. Још код Аристотела имамо сличну позицију, а тиче се Аристотеловог схватања кретања. Аристотел каже: „Будући се све крећуће мора покретати од нечега, нека је нешто које се креће у мјесту покретано од онога што је и само у кретању, и затим нека је то покретано од чега другог, које се само креће, те то од другог и увијек тако, онда мора постојати неко прво покретало, и не може се ићи у бесконачно“.¹⁹ Битно је нагласити да је Аристотелово разумијевање значења кретања знатно шире од нашег данашњег. Заправо, код Аристотела кретање има значење промјене у најширем смислу. Само кретање, посматрано код Аристотела у односу на категорију мјеста (као, промјене мјеста), односно, локално кретање, одговарало би нашем данашњем уобичајеном схватању кретања. Декарт, рецимо, прихвата кретање искључиво као чин којим тијело прелази са једног мјеста на друго.²⁰ Тома Аквински је у свом дјелу *Summa Theologica*²¹ понудио своје разумијевање Аристотеловог појма кретања. По Томиној интерпретацији, изгледало би да када кажемо да се нешто креће, ми под тим подразумевамо да је оно и скуп карактеристика које тренутно има, али и скуп карактеристика које ће имати. Односно, у исто вријеме је и оно што је сад и оно што још није, тј. што ће бити. Значи, вода која се грије и која је тренутно достигла 45 степени, је заправо врућа, јер ако настави да се грије она ће достићи и степен кључања. Према томе, кретање је схваћено као модус у коме будућност припада садашњости, односно кретање је тренутно одсуство онога што ће бити. Међутим, овакво кретање није могуће према Аристотелу, ако не постоји способност да се мијења. Иако постоји то покретачко, ако оно није дјелотворно у смислу

¹⁹ Аристотел, *Физика*, превео Слободан Благојевић (Београд: Paideia, 2006), 242a, 50.

²⁰ Видјети: Rene Descartes, *Principia Philosophiae* (Whitefish: Kessinger Publishing, 2009), 2:24.

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, II, 3, Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition (London: Burns Oates and Washbourne, 1920).

да посједује начело способно да мијења, онда никаква корист, јер кретања не би било.

На основу Аристотеловог схватања кретања, лако је предвидјети који би био његов став по питању абортуса. Пошто фетус има способност да се мијења, уколико му то допустимо, фетус ће, имајући у виду континуирани градивни процес, достићи мноштво актуализација. Међу мноштвом актуализација и ону најважнију за нас у овом моменту, а то је рођење.

Џон Нунан у својим радовима о абортусу, такође, заговара сличну позицију. Сматра да је абортус морално неоправдан, јер фетусу од зачећа припадају права особе (фетус и рођено дијете су исто).²² Тврдња је заснована на чињеници да су фетус зачала људска бића, а додатно оправдање фетуса као особе јесте да посједује потпуни генетски код и потенцијални капацитет за рационално мишљење.²³

Ова позиција, иако је интуитивно увјерљива, ипак није опште-прихваћена. У наставку ћемо видјети шта поборницима абортуса није убједљиво у овој позицији.

5. Умјерена теза за абортус

Противници абортуса који се залажу за хипотезу да је живот континуум би прекид трудноће у било ком моменту означили као убиство. Пошто је живот један, онда је под заштитом од убиства, као једне најелементарније забране.

Имајући у виду да абортус не личи на неке ситуације у којима би се убиство, донекле, могло оправдати (нпр. у случају самоодбране, рата, смртне казне, ...) сматра се да абортус никако није оправдан. То се формално може представити кроз познати силогизам:

1. Неморално је убити невино људско биће.
2. Хумани фетус јесте невино људско биће.
3. Дакле, неморално је убити хумани фетус.

Позиција која се залаже за абортус негира другу премису, тј. сматра се да хумани фетус није људско биће. Та позиција је уједно и контратеза изнетом гледишту које сам приказао у претходном по-

²² John T. Noonan, Jr., „Deciding Who is Human“, *Natural Law Forum*, Vol. 13 (1968): 134–140: 134.

²³ Noonan, „Deciding Who is Human“, 135.

глављу. Поред става да хумани фетус није људско биће, заговорници ове тезе сматрају да је могуће успоставити моменат, односно пронаћи једну тачку од које можемо фетусу приписати права особе (прије свега, право на живот). Након овог момента сматра се да абортус не би био морално оправдан. Наравно, постоје и радикалнији облици оправдања абортуса гдје се сматра да је абортус у било ком периоду дозвољен. Зато ћу сада приказати *кандидатне* за повлачење демаркационе линије између периода када се фетус може сматрати особом и кад не може. Ово даље води до оцјене моралне допустивости и недопустивости абортуса.

5.1. Рођење

Рођење представља врло прецизну, али уједно и најмање увјерљиву тачку, коју бисмо могли сматрати граничним моментом допустивости абортуса. Идеја је да док је год фетус у утроби мајке абортус се може сматрати морално оправданим. Критеријум који се у овом разматрању обично узима јесте удисај ваздуха. Идеју да је ваздух *архе*²⁴ имамо још код Анаксимена. Анаксимен је посматрањем дошао до увида да живот престаје, односно да човјек умире оног тренутка кад издахне последње залихе ваздуха из себе. Тако је закључио да је ваздух тај основни принцип. Следећи ову теорију, неког ћемо сматрати особом само ако има способност да дише. Онда слиједи да фетус није особа, јер не дише својим плућима. Од момента рођења убијање није морално оправдано.

Осврнимо се сада на историјски аспект овог проблема. Постојали су одређени начини да се провјери да ли је фетус убијен у утроби или по рођењу (када је удахнуо ваздух). Један од најпознатијих начина да се ово утврди је вађење дјечијих плућа и потапање у воду. Ако би плућа плутала по води, то би значило да су испуњена ваздухом, те да је дијете убијено по рођењу. Ако би плућа потонула, то би значило да је дијете убијено у утроби. Предност ове позиције у односу на друге позиције које ћу изложити је у томе што се може прецизно одредити граница када је морално допустиво абортирати (док дијете не удахне ваздух).

Међутим, иако се чини да је поменути границу лако и прецизно повући, за ову позицију постоје одређени проблеми. Пошто ова позиција подразумијева да се рођење дешава у деветом мјесецу, поставља

²⁴ ἀρχή (архе) је основни принцип и прапочело свих ствари. Слободније објашњење би могло да буде да је архе схваћен као безвремени темељ или коријен свега постојећег, па и живота. Нарочито су *Пресократовци* трагали за архе-ом.

се питање који је статус фетуса у случајевима пријевременог рођења. Ово значи да би те фетусе (због тога што су имали прилику раније да удахну ваздух) требало третирали као особе, што би их, на неки начин, учинило повлашћеним у односу на фетусе у деветом мјесецу. Пошто је уочена ова произвољност, у доброј мјери је ослабљено повјерење у тзв. критеријум ваздуха о којем је било ријечи. Из овога видимо да је могуће довести у питање и прецизност ове тачке.

Најпознатији аргумент који указује на проблематичност ове позиције односи се на непостојање неке релевантне разлике између фетуса један дан пред рођење и новорођенчета дан после рођења. Никаква суштинска промјена се није догодила и карактеристике су, углавном, исте. Тако да немамо на основу чега успоставити моменат кад се постаје особа. Поред тога, мишљење да је ваздух основно начело, одавно је напуштено. Стога, ова позиција једино може да одведе у покушаје изједначавања абортуса и инфантицида.²⁵ Рођење може бити само процес друштвене иницијације, али демаркациона линија између допустивости и недопустивости — не може.

5.2. Виабилитет²⁶

Други кандидат у овом приказивању је период виабилитета. Овај моменат је релевантним проглашен најприје од Врховног суда Сједињених Америчких држава 1973. године, а његов правни значај је препознат у законодавствима у упоредном праву.²⁷ У енглеском праву уведено је 1929. године и односило се на 28. недељу трудноће.²⁸ Теза да је тачка виабилитета — демаркациона тачка, има доста поборника. Међу њима је и Елизабета Викс. Она сматра да је период виабилитета најбољи критеријум који би требало примењивати за допустивост и недопустивост абортуса.²⁹ Она тврди да је услов који је неопходно достићи да би се неком приписала права која имају особе — стадијум интегрисане функције људског организма.³⁰ То би

²⁵ Само што се настоји први поступак оправдати и дозволити, док је други још увијек санкциониран у обичајном праву и важи за најтеже злочине.

²⁶ Под виабилитетом се подразумева способност фетуса да се одржи у животу ван мајчине утробе. Подразумева се уз медицинско техничку подршку, или без ње.

²⁷ Видјети: Camilla Pickles, „Personhood: Proving Significance of the Born Alive Rule with Reference to Medical Knowledge of Fetal Viability“, *Stellenbosch Law Review = Stellenbosch Regstrydskrif*, Volume 24, Number 1 (2013): 146–164: 151–153.

²⁸ Видјети: „Infant Life (Preservation) Act 1929“, Legislation UK, <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo5/19-20/34/section/1> (приступљено 10. јула 2019. г.).

²⁹ Elizabeth Wicks, *The Right to Life and Conflicting Interests* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 19.

³⁰ Wicks, *The Right to Life*, 20.

значило да је то функционисање вођено мозгом и да постоје довољно развијена плућа да снабдијевају организам потребним кисеоником.³¹ Сматра да је то период виабилитета и да када тај период наступи, треба приписати фетусу људска права.

Оно што је проблематично у вези са периодом виабилитета је то што је праћен извјесном варијабилношћу. У моменту доношења закона у Сједињеним Америчким Државама период виабилитета се односио на шести мјесец трудноће. Данас, са развојем науке и технике, ова граница је увелико помјерена. То би значило да: ако је фетус у Бостону онда је особа, а ако је у некој афричкој држави, онда није. Ово би значило да заштита фетуса зависи од стања модерне технологије и од тога да ли је и у којој мјери та технологија доступна фетусу. Овакав закључак озбиљно слаби виабилитет као теорију по којој је до момента способности да фетус преживи ван мајчине утробе — абортус морално оправдан. Међутим, Дејвид Бонин покушава да ријеши овај проблем тако што виабилан фетус одређује као фетус који је способан да преживи уз одређена техничка средства, која њему не морају бити доступна, већ је важно да таква средства постоје негдје у свијету.³² Ова дефиниција би можда и ишла у прилог овој проблематичној позицији, када бисмо са сигурношћу могли одредити који је тачно период када је фетус виабилан. Међутим, то још увијек није могуће утврдити. Бићемо сигурни да ли је фетус виабилан тек након што буде уклоњен из мајчине утробе. Сходно томе, мислим да су покушаји успостављања овакве врсте везе између моралне забране и техничке могућности проблематични. С обзиром на ове потешкоће, сматрам да је стадијум виабилитета ирелевантан за моралну анализу. Имајући у виду све ове поменуте разлоге који виабилитет чине спорним, сматрам да није релевантан ни у контексту правне регулације — с обзиром на то да није прихватљиво примјењивати презумпције³³ у ријешавању спорних питања у овако осјетљивим областима. Не можемо знати да ли је фетус виабилан, тако нешто можемо само претпоставити. А сама по себи претпоставка (макар она почивала на добрим разлозима) никако не може бити довољан разлог (камо ли *погодан шло*) за утемељење основних права.

³¹ Wicks, *The Right to Life*, 239.

³² David Boonin, *A Defense Of Abortion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 131–132.

³³ Презумпција се користи у ријешавању спорних питања. Претпостављају се неке хипотезе као правно ваљане чињенице, док се не докаже супротно. Најпознатија је презумпција невиности: Свако се сматра невиним све док се његова кривица за кривично дјело не утврди правноснажном одлуком суда (Законик о кривичном поступку, *Претпоставка невиности*, члан 3).

5.3. Оживљавање³⁴

Ова демаркациона тачка подразумијева да постоји тренутак када фетус оживљава. Једини критеријум за распознавање овог момента јесте да жена детектује покрете фетуса унутар ње. Један од аутора који је поборник тезе по којој је период оживљавања демаркација између моралног оправдања и неоправдања јесте Едвард Лангерак. У тексту под насловом *Абортус: средњи љуш*³⁵ разматрање абортуса започиње тврдњом да су неки абортуси допустиви док други нису, и да је неке од допустивих теже, а неке лакше оправдати. Лангерак предлаже да се демаркациона тачка успостави у 14. недељи (и та права која се додијеле фетусу буду толико јака да их могу поништити само права мајке на ментално и физичко здравље³⁶). Он сматра да овај приједлог представља увјерљив, кохерентан и непроизвољан приступ питању абортуса. Чини се да је аутор овај период (период оживљавања) прихватио као релевантан на основу психичких и емотивних разлога. Наиме, први покрети фетуса које жена осјети представљају први однос између будуће мајке и будућег дјетета. Свакако и очев контакт преко додира стомака биће оцу дубоко урезан у сјећање.

То ће подстицати разне емоције, због којих је (након тих контаката) абортус проблематичније оправдати.³⁷

Централни појам који се овдје све вријеме појављује је *живош*. Расправа о абортусу се увијек своди на долажење до консензуса по

³⁴ Око оживљавања постоје разна мишљења. Ја ћу овдје у раду овај појам користити да означим период првог видног помјерања фетуса, тј. детектабилних покрета. Западна теологија је такође склона да овај моменат прихвати демаркационом линијом, тако да први спомен абортуса у енглеском праву је од 13. вијека, гдје се каже да након покрета фетуса (што значи да је душа ушла у тијело) абортус је забрањен (видјети: Gill Wakley, „Legal interpretation of the Abortion Act 1967: The role of nurses in surgical induced abortion“, *Journal of Family Planning and Reproductive Health Care*, Vol. 33 (2) (2007): 77–78, <http://doi.org/10.1783/147118907780254051>). Етика развијана у окружењу православне теологије склонија је тези да је живот континуирани градивни процес; те да живот почиње од момента концепције. Та идеја о континууму садржана је и у Римском праву, гдје се јасно види да је пренатални живот сматран као нека аутономна вриједност (иако фетусе, вјероватно нису сматрали људским бићима). Чак је и прописивана казна уколико неко сахрани трудницу, а не покуша да извади бебу (видјети: Антун Маленица, *Римско право* (Нови Сад: Правни факултет: Центар за издавачку делатност, 1995), 100).

³⁵ Видјети: Едвард Лангерак, „Абортус: средњи пут“, у: *Етика: оједи из њимењене еџике*, приредио Драган Јаковљевић, превео Јован Бабић (Подгорица, Београд: ЦИД, 1999), 125–137.

³⁶ То значи да права фетуса могу поништити права мајке, уколико су сукобљена. Односно, права фетуса имају мању правну снагу од мајчиних.

³⁷ Аутор сматра да је могућа нека врста емотивне кризе. Родитељи ће се сјећати првих покрета фетуса.

питању тога шта је предмет заштите. Проблематично је да то буде живот, из већ многима познатих разлога, а главни међу њима тиче се чињенице да постоје разни облици живота за које уопште или јако мало маримо. Ако је живот (схваћен сам по себи) предмет заштите, онда морамо поштовати све облике живота. Животиње које користимо у исхрани такође су живе. То значи да не прихватамо живот као предмет заштите. Предмет заштите је особа, а период оживљавања није једини критеријум за статус особе. Оживљавање, такође, није могуће јасно дефинисати, нити одредити тачан тренутак када се оно дешава. Оно што би могло бити важним и релевантним својствима особе у овом контексту и завреднити додатну пажњу је следећи кандидат за демаркацију.

5.4. Нидација

Последњи приједлог демаркације, за који сматрам да је релевантан за ово разматрање је период познат под називом нидација, односно лични идентитет. Осим њега, у овако постављеном низу разматрања, последња тачка демаркације би била моменат концепције, али њу нећу додатно приказивати, јер мислим да је довољно описана у дијелу у ком се говори о животу као континууму.

Погледајмо укратко основне механизме развоја ембриона.³⁸ Пренатални или период гестације³⁹ се дијели на три потпериода: пре-ембрионски (траје до краја треће недјеље по оплођењу), ембрионски (до краја осме недјеље) и фетусни (до рођења). За нас је интересантан пре-ембрионски период. Оплођена јајна ћелија, односно зигот има способност у овом периоду да пролиферацијом⁴⁰ и диференцијацијом⁴¹ створи цијели организам гдје су ћелије прецизно распоређене. Такве ћелије се називају тотипотентне⁴² ћелије. Оне деобом дају сопствену копију, али и нову специјализовану ћелију. У том случају, кад би постојале стручне медицинске справе могла би се извући једна копија изворне ћелије (што на њу не би никако утицало) и ради изучавања чувати у посебним условима. Тако би се могао пратити процес дифе-

³⁸ Видјети: Bruce Alberts et al., *Molecular Biology of the Cell*, 4th ed. (New York: Garland Science, 2002) и Душан Трпињац, *Практикум хистологије и ембриологије* (Београд: Медицински факултет Универзитета у Београду, 2016).

³⁹ Период прије рођења.

⁴⁰ Способност ћелије да се множи дијелењем.

⁴¹ Специјализација ћелија за одређену функцију.

⁴² Има способност неограничене деобе, али и самообнављања. Свака ћелија која настаје деобом наставља свој пут ка диференцијацији, док претходна остаје недиференцирана, зато се и зове матична. Видјети: Luiz Carlos Junqueira and Jose Carneiro, *Osnovi histologije*, 11. izdanje, prevela Vesna Lačković (Beograd: Data Status, 2005), 22.

ренцијације и вјероватно бисмо на крају могли добити поред бебе која се рађа и њеног клона. Нажалост, тако нешто још увијек је тешко изводљиво, јер и сама својства на основу којих се одвија диференцијација, нису у потпуности истражена. Наглашавам да се ћелије које настају деобом крећу путем диференцијације, али такође имају и својства ћелије од које су настале. У једном моменту својства ћелије од које су настале губе се и ћелија остаје потпуно специјализована, што значи да ће од тада функционисати као ћелија ткива или органа. Просто речено, јасно ће се знати која група ћелија постаје глава, која постаје рука, итд. У овом моменту наведени хипотетички приједлог „извлачења ћелије“ ради изучавања, није могућ, јер би се десило да ембриону откинемо главу или неки други „део“ због чега би се, вјероватно, догодио побачај; или ако је ријеч о групи ћелија које чине ногу, онда постоји шанса да се фетус роди без ноге. Ријеч је о периоду између 13-ог и 14-ог дана. Битно за нас је да примјетимо да до диференцијације ћелија немамо лични идентитет, већ *неодређен број* потенцијалних личности.⁴³ Четрнаестог дана можемо са сигурношћу знати да ли ће се родити једна или можда двије јединке. Абортус до 14-ог дана могао би да се правда под изговором да се не убија личност. Након тога лични идентитет је присутан, а то је важно својство особе.

Стога, овај период (14-ог дана) представља морално релевантну тачку разграничења између допустивости и недопустивости абортуса. Абортус након 14-ог дана у великој мјери би личио на убиство. Зато сматрам да је абортус након диференцијације ћелија и успостављања личног идентитета тешко оправдати.

Практична потешкоћа (за либерале можда и битан разлог) који прати овај моменат демаркације је тешка детекција трудноће у овом периоду. Међутим, тренутне тешкоће (које можда могу бити и отклоњене кад би се повећала „уредност“ сексуалног живота⁴⁴), не могу утицати на доношење моралног суда.

Питање које се сада намеће, а и тиче се наслова овог рада, јесте да ли се може интервенција до 13-ог дана сматрати контрацепцијом и бити морално оправдана, а након 14-ог дана да представља абортус и морално је неоправдана? На основу онога што је раније речено, мишљења сам да постоји важна разлика између контрацепције и абортуса, а садржана је у дефиницијама та два појма. Контрацепција се односи на превентивну заштиту — да не дође до трудноће, док други на интервенцију након оплодње јајне ћелије. Због тога је јасно да та

⁴³ Junqueira — Carneiro, *Osnovi histologije*, 22.

⁴⁴ Тј. кад би се благовремено радили тестови на трудноћу.

два појма не можемо мијешати.⁴⁵ Такође, на основу реченог, сматрам да је абортус након 14-ог дана тешко (ако не и немогуће) морално оправдати, јер постоји лични идентитет будуће особе; којој би због тога требало приписати сва права која припадају и актуелним особама. У периоду до 14-ог дана абортус је лакше оправдати, јер немамо скоро никакве информације о личном идентитету преембриона. Међутим, ово не значи да је аутоматски абортус морално оправдан до 14-ог дана. Увјерљивост ове позиције нам говори само да је након 14-ог дана тешко морално оправдати абортус.

И даље постоји позиција која не узима у обзир појам личног идентитета, већ да је (ипак) неки процес започет. Тај процес почиње оплођењем јајне ћелије, а завршава се смрћу актуелно постојећег човјека.

6. Јака теза за абортус

У овом дијелу приказаћу ставове Џудит Царвис Томсонове и Мери Ен Воренове по којима је абортус морално оправдан поступак. Томсонова у тексту под насловом *У одбрану абортуса* износи аргументе у прилог тези да је абортус морално оправдан без обзира на то да ли је фетус особа и има ли права која приписујемо особи.⁴⁶ Ворен у тексту *О моралном и правном статусу абортуса* износи став да ако је фетус особа, онда му морамо приписати сва права и абортус је недопустив. Пошто у наставку текста понуди аргументе против тезе да је фетус особа и да нема права која има особа, закључује да је абортус морално оправдан.⁴⁷

6.1. У одбрану абортуса

Ауторка у тексту који сам навео полази од преиспитивања става да је фетус особа од зачећа. Она ту идеју одбацује, сматрајући да би то било исто као када бисмо рекли — С обзиром на то да храст настаје из жира, онда је и жир храст. Сматра да тај закључак не слиједи.⁴⁸ Овдје

⁴⁵ Чак и поједина контрацептивна средства могу представљати морални проблем. Између *презерватива* и *пилуле за дан после* постоји велика разлика. Пилула за дан после има задатак не да нешто спријечи, већ да уништи.

⁴⁶ Џудит Царвис Томсон, „У одбрану абортуса“, у: *Етика: оједи из примјењене етике*, приредио Драган Јаковљевић, превео Јован Бабић (Подгорица — Београд: ЦИД, 1999), 105–123.

⁴⁷ Мери Ен Ворен, „О моралном и правном статусу абортуса“, у: *Биоетика, приређивачи Војин Ракић, Рада Дрезгић, Иван Младеновић* (Београд: Службени гласник — Институт за филозофију и друштвену теорију, 2012), 43–61.

⁴⁸ Видјети: Томсон, „У одбрану абортуса“, 105–106.

би требало напоменути да су аналогije доста корисне, али исто тако имати на уму да многе ситуације које сматрамо сличним, заправо крију много разлика. То је случај и са поређењем које је ауторка употребила. Жир и фетус се у великој мјери разликују.

Но, даље у тексту се чини да је ауторкин став да фетус није особа био само опаска и да чак и да је особа ништа се не би промјенило кад се говори о абортусу. У наставку претпоставља да је фетус особа и износи, сад већ чувени примјер са виолинистом. Потребно је да замислимо да се будимо у хотелској соби. Схватимо да смо киднаповани. Поред нас лежи виолиниста који је у несвјести. Пошто има неку одређену болест и с обзиром на то да само наша крв може да му помогне, нас су киднаповали. Значи, наш задатак (ван нашег пристанка и воље) је да помогнемо виолинисти који би без наше помоћи умро. Потребно је девет мјесеци да будемо у том хотелу и да крвни систем виолинисте буде прикључен у наш. Ауторка поставља питање да ли је морално обавезно да пристанемо на ову ситуацију, или можемо да одбијемо? Правдање ситуације под изговором да фетус има права на живот, односно да виолиниста има право на живот, примјећује ауторка, интерпретира се као да то право нема никакву проблематичност. Међутим, она ипак постоји и то видимо кроз отимање, насилно прикључивање виолинисте на наше тијело и сл. Односно, виолиниста нема право захтјевати да му ми дамо нашу крв како би он преживио. Било би љубазно да то учинимо, али то он не може захтјевати као обавезу од нас, што би личило на то да наша крв њему припада. Овдје у тексту се јасно види да ауторка не спори право на живот, већ има проблем са нечим што бисмо могли упоредити са паразитирањем. Чини се да она хоће да каже да не прихвата било коју врсту безвољног искоришћавања, па макар оно било по цијену живота. Убијање у овом контексту не повређује право на живот, јер Томсонова разликује убијање и неправедно убијање. Неправедно убијање би повриједило људска права. Непристајање да се помогне виолинисти није неправедно, зато и ако умре, није нарушено његово право на живот.⁴⁹ Исто се односи и на фетус.

⁴⁹ Мислим да аналогија није адекватна, јер ауторка не објашњава на који начин прихвата да су емотивни односи између жене и дјетета са једне стране и жене и непознатог виолинисте са друге стране — исти. На први поглед се чини да су различите емоције заступљене, или бар различит интензитет истих емоција. Наравно, иако су емоције према дјечи *јаче* то не значи да су довољне за одустајање од абортуса (како примјећујемо у искуству). И оно најважније: како ауторка долази до сличности између сексуалног чина и примјера виолинисте за који сматра да је адекватна аналогија. Секс је пракса која је скоро свима позната, док отимање људи ради крађе крви — и не баш.

У наставку се иде корак даље; и сматра се да жена није нимало одговорна уколико почини абортус, ако је знала да ће њен сексуални чин можда резултирати трудноћом. Ауторка сматра да је то исто као када бисмо отворили прозор да провјетримо собу и када би нам лопов ушао у кућу. Апсурдно би било сматрати да смо морално обавезни дозволити лопову да остане у нашој кући. На сличан начин ни жене нису дужне да дозволе фетусу боравак у њиховим тијелима, па макар трудноћа трајала само сат времена. Просто речено: у причи о добром Самарјанину, то што су свештеник и Левит прошли претученог човјека не показује да су лошији од Самарјанина; јер, они нису морално обавезни да стану и помогну. На крају рада наводи се потенцијални приговор: да је друкчија врста односа између мајке и дјетета с једне стране; и човјека и странца који је виолиниста с друге стране. На том мјесту ауторка уводи појам „преузимања одговорности“. Ако пар не изврши абортус и дијете се роди, те га одведу кући, онда су дужни да се брину о њему. Мислим да је ово преузимање одговорности мало сумњиво, нарочито ако се узме у обзир да родитељи имају право да не прихвате ту одговорност уколико је жртва велика. Могуће је замислити ситуацију гдје млади пар није свјестан надоласећих проблема; рецимо непреспаваних ноћи због температуре дјетета. Недостатак сна неколико дана узастопно је заиста велики напор и велика жртва. Зашто онда ауторка не би оправдала, нпр. након четврте непреспаване ноћи, ситуацију када би родитељи игнорисали високу температуру дјетета и просто као Левит прошли поред њега, након чега би дијете пало у кому и вјероватно умрло? Да ли би то значило да игнорисање помоћи дјетету не би указивало да су ти родитељи лошији људи од родитеља који у таквим ситуацијама дијете одведу код љекара и дају му лијекове за снижавање температуре?

Ауторка не износи генералан став по питању абортуса, већ право одлучивања оставља жени која ће одлуку донијети на основу свог осјећаја. Убрзо каже да би било неморално да жена у седмом мјесецу трудноће изврши абортус да би отишла на путовање.⁵⁰ Остаје нејасно зашто Томсонова ту ситуацију сматра неморалном, кад можда жени осјећај тако налаже?⁵¹ Можда је одлагање путовања за њу велика жртва, а велике жртве нисмо дужни преузимати на себе, како то каже ауторка.⁵² Чини се да том проблему није посветила довољно пажње. У тексту који

⁵⁰ Вјероватно овај став би требало мало да ублажи строгу аргументацију која јасно указује да нико није дужан ништа добро да чини.

⁵¹ Пошто ауторка наглашава да не износи генералан став по овом питању, већ даје право „осјећају жене“. Видјети: Томсон, „У одбрану абортуса“, 122.

⁵² Томсон, „У одбрану абортуса“, 122.

ћу у наставку приказати, видјећемо став ауторке по коме нема ничег неморалног абортирати у седмом мјесецу, без обзира који разлог био.

6.2. О моралном и правном статусу абортуса

На почетку текста Ворен износи дефиницију абортуса као чина којим жена својевољно окончава трудноћу или препушта другима да то учине, и наглашава да ће се бавити моралним и правним статусом којима подлеже такав чин.⁵³ Ауторка је става (за разлику од претходно приказаног) да није могуће на задовољавајући начин одбранили жено право на абортус, а да се претходно не установи да фетус није особа, односно да му не приписујемо права која припадају људским бићима. У раду јасно каже да је фетусов статус кључно питање (којим се јако мало поборника абортуса бавило) и да ће у моменту кад се покаже да фетус није особа у морално релевантном смислу, одбрана права на абортус бити лакша и успјешнија.⁵⁴

У покушају да се обори тврдња да је фетус особа, Ворен прво износи критеријуме по којима се утврђује да је неко особа. То су:

1. свијест (о предметима и догађајима изван и/или унутар бића), а посебно способност да се осјети бол;
2. расуђивање (развијена способност за ријешавање нових и релативно сложених проблема);
3. самомотивисана активност (активност која је релативно независна како од генетске, тако и од директне спољашње контроле);
4. способност комуникације, било каквим средствима, порукама неограничене разноврсности, то јест, не само са неограниченим бројем могућих садржаја, већ и са неограниченим мноштвом могућих тема;
5. постојање појмова о себи и свијести о себи, било индивидуалне било расне, било и једне и друге.⁵⁵

Покушај се састоји у томе да се покаже да уколико неки ентитет не задовољава ниједан од ових пет критеријума, закључак би био да није особа. Очигледно је да фетус не испуњава наведене услова; тако да није особа. Свјесна потешкоћа са овако постављеним критеријумима, Ворен одмах наглашава да и мушкарац или жена без способности расуђивања, на примјер, јесте људско биће, али не и особа. На

⁵³ Ворен, „О моралном и правном статусу абортуса“, 43.

⁵⁴ Ворен, „О моралном и правном статусу абортуса“, 43–44.

⁵⁵ Ворен, „О моралном и правном статусу абортуса“, 53.

исти начин фетус није особа и не могу му се приписати пуна морална права и обавезе. Овако постављена позиција водила би у одобрење не само абортуса, већ и убијања тек рођене дјеце (све до момента док се не испуне наведени услови), али исто тако и до права да се убијају људи који у неком периоду живота због болести изгубе могућност, нпр. самомотивисане активности. Зато ауторка покушава да повуче линију након које не би требало прибјежавати абортусу. Критеријум који користи дјелује потпуно арбитрарно. Наиме, што више фетус личи на особу, његово право на живот је веће; односно, пропорционално биолошком развоју стоји и развој права на живот и уопште права особе. Али, имајући у виду да просјечно развијена риба више личи на особу, него потпуно развијени фетус, ауторка сматра да жена има право на абортус и у поодмаклом стадијуму трудноће. У том контексту, присјетимо се примјера који је Томсонова изнијела рекавши да би било неморално да жена у седмом мјесецу изврши абортус само да би отишла на неко путовање. Ворен нема проблеме са тим и мишљења је да ту нема ничега неморалног.

Као што смо видјели, Ворен се трудила да докаже како фетус није особа. Међутим, остаје да је фетус потенцијална особа. Она сматра да права потенцијалне особе никако не могу да надјачају права актуелне особе. У складу са овим становиштем жена, из било којих разлога, има права да изврши абортус кад год хоће.

6.3. Сингеровска позиција

Сингер је мишљења да ако се етика одвоји од религије, дилеме око абортуса је лако разријешити.⁵⁶ Овдје се поставља питање — Да ли је лако одвојити религију, односно елиминисати неке људске идеје о сврси и уређености, које човјек има у свом природном ставу? Прво би требало испитати зашто су те идеје присутне и колико утичу на доношење моралног суда.

У тексту, најприје, наводи проблеме који прате рестриктивни закон против абортуса. Сматра да жене које се одлуче да се подвргну абортусу, од тога неће одустати, без обзира што је забрањено законом.⁵⁷ Негативна посљедица је што би, на примјер, жене прибјежавале надрилекарима и интервенција би се вршила сумњивим методама, које могу нанијети велике штете (које би биле изостављене у случају легализације абортуса). Односно, било који закон против абортуса

⁵⁶ Piter Signer, *Praktična etika*, prevela Dragana Dulić (Beograd: Signature, 2002), 104, 113–114.

⁵⁷ Signer, *Praktična etika*, 108.

неће имати за посљедицу забрану, већ потискивање праћено низом нежељених ефеката. У наставку Сингер приказује конзервативни аргумент, који иде овако:

1. Неморално је убити невино људско биће.
2. Хумани фетус јесте невино људско биће.
3. Дакле, неморално је убити хумани фетус.⁵⁸

Сингер примјећује да ако би се појам људског бића сматрао синонимним с појмом особе, онда је очигледно да је друга премиса лажна; јер је јасно да фетус није рационалан и да нема самосвијест.⁵⁹ Ако нема односа синонимности, већ *људско* означава само припадност врсти *homo sapiens*, онда би прва премиса била неистинита, због своје моралне ирелевантности (јер би била морално ирелевантна). Сингер сматра да је вјеровање о приписивању моралних права свакоме ко испуњава пуку припадност људској врсти, без других карактеристика — религиозно наслијеђе. Посматрано ван религије, фетус није особа и нема права на живот које има особа; све до тренутка кад има свијест. Од тог тренутка свијести, Сингер сматра да би требало избјегавати методе које би могле довести до бола и патње фетуса.

Други дио коме Сингер посвећује пажњу јесте схватање фетуса као потенцијалне особе. Формулација изгледа овако:

1. Неморално је убити потенцијално људско биће
2. Фетус је потенцијално људско биће.
3. Дакле, неморално је убити фетус.⁶⁰

Сингер примјећује да је ова друга премиса *јача* од друге премисе претходног аргумента; док је прва премиса слабија у односу на прву премису првог аргумента.⁶¹ Проблем са првом премисом на који указује Сингер тиче се питања „зашто је неморално убити *попцијално* људско биће, када се појам неморално примјећује у односу на актуелно постојеће људе“. Нигдје се не говори да су потенцијална људска бића исто што и људска бића. Сингер сматра да би такво изједначавање било исто као када бисмо мислили да су ситуације чупања проклијалог жира и сечења храста- идентичне.⁶²

⁵⁸ Signer, *Praktična etika*, 104.

⁵⁹ Signer, *Praktična etika*, 111.

⁶⁰ Signer, *Praktična etika*, 115.

⁶¹ Signer, *Praktična etika*, 115.

⁶² Signer, *Praktična etika*, 115.

Даље Сингер одговара на аргумент против абортуса, који тврди да је абортус недопустиво учинити јер спречава доношење будућег човјека на свијет. Сингер је мишљења да би из тога слиједило оправдање абортуса уколико је разлог *невријеме трудноће*, односно ако ће жена тренутним абортусом само одложити рађање. Након неког времена родиће дијете и тако испунити своју *обавезу*.⁶³ Међутим, аргументи о непоновљивости и незамењивости указују да рађање није могуће одложити. То би исто било као када би неко рекао да ће абортирати Џона, а родити Марка. Када се абортира (или како се каже одложи трудноћа), након следеће трудноћа не рађа се исто дијете које је претходно аботирано.

7. Закључак

У изложеним аргументима најувјерљивија теза је она по којој је тренутак *личног идентитета* демаркациона линија између моралног оправдања и неоправдања абортуса. Да поновимо: слиједећи тезу личног идентитета, абортус након 14-ог дана трудноће представља морално неоправдану интервенцију. Четрнаестог дана ембрионове ћелије су специјализоване за одређене функције. То значи да од тог дана ембрион има лични идентитет. Пошто је лични идентитет својство које има особа, онда смо дужни и према ембриону се односити као према особи. Из реченог слиједи да смо дужни и ембриону признати морална и законска права која има особа. Ово значи да и ембрион има права на живот. Стога, абортус после 14-ог дана трудноће је морално неоправдан поступак, јер би у великој мјери личио на убиство.

Овој позицији би се могло приговорити да лични идентитет није довољно својство да би се неко сматрао особом. Одговор на такву примједбу био би указивање на појам промјене током времена.⁶⁴ Појам промјене током времена подразумијева да једна ствар може мијењати своја својства, али да и даље остаје та иста ствар. Ово значи да је са појмом промјене повезан појам идентитета. Лајбницов закон идентитета тврди да су идентичне ствари неразлучиве, односно ако кажемо да су *x* и *y* разлучиви, онда постоји макар једно својство које има *x* а нема *y*, или обрнуто.⁶⁵ Случај када парадајз зри и од зеленог

⁶³ Signer, *Praktična etika*, 116.

⁶⁴ Постоје различите врсте промјена: промјена у односу на простор, промјена ваздушнoг притиска с обзиром на надморску висину, ...

⁶⁵ Формулација преузета са: „The Identity of Indiscernibles“, Stanford Encyclopedia

постаје црвен је типичан примјер промјене која је занимљива у овом контексту. Ријетко ко би рекао да су то два парадајза. Исти је случај и са фетусом: иако један дан има једно својство, за десет година имаће својство, нпр. *бићи десетогодишњи дјечак*, то је и даље исто биће. Идентитет који имамо од 14-ог дана је само носилац промјена.

Теза о личном идентитету која износи научна свједочанства да од 14-ог дана фетус има специјализоване ћелије значи да је наука успјела једним дијелом изучити фетус тог периода. То не значи да наука у будућности неће, у још ранијим фазама развоја плода, уочити нова својства која ће филозофи користити у одређивању појма особе. Требало би имати у виду да се о ћелијама још увијек не зна много. У прилог томе је чињеница да још увијек не постоје лијекове за многа ћелијска обољења (нпр. за рак).

За крај споменућу нови пројекат под називом *Атлас хуманих ћелија*,⁶⁶ који тренутно води група научника са Брод Института и Харварда из Сједињених Америчких Држава и са Велкам Сангер Института из Велике Британије. Циљ пројекта је проучавање функције и идентитета сваке ћелије. Након овог пројекта или неког у будућности добићемо прецизније информације о ћелијама. Можда се истраживањем дође до нових сазнања о личном идентитету и другим појмовима који се обично користе у аргументима унутар филозофије морала. Тада ћемо успјешније да се бавимо проблемом абортуса. До тада, сматрам да не би требало журити са моралним оправдањем овог важног друштвеног проблема (абортуса). Заправо, (без жеље да закључак звучи амбициозно), оно што тренутно сигурно можемо закључити јесте да је данас немогуће абортус морално оправдати.

* * *

Литература

Аристотел. *Физика*. Превео Слободан Благојевић. Београд: Paideia, 2006.

of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible/> (First published Wed. Jul 31, 1996; substantive revision Sun. Aug 15, 2010) (приступљено 7. јула 2019. г.).

⁶⁶ Више информација видјети на: „Human Cell Atlas“, <https://www.humancellatlas.org/> (приступљено 1. јуна 2019. г.).

- Бабић, Јован. „Природно, нормално, исправно“. У: *Шта би са социјалном психијатријом*, приредио Бранко Ђорић, 15–23. Нови Сад: Друштво психоаналитичких психотерапеута Србије, 2017.
- Бабић, Јован. *Морал и наше време*. Београд: Службени гласник, 2005.
- Ворен, Мери Ен. „О моралном и правном статусу абортуса“. У: *Биоетики*, приређивачи Војин Ракић, Рада Дрезгић, Иван Младеновић, 43–61. Београд: Службени гласник — Институт за филозофију и друштвену теорију, 2012.
- Законик о кривичном поступку (2011).
- Кант, Имануел. *Заснивање метафизике морала*. Београд: Дерета, 2008.
- Лангерак, Едвард. „Абортус: средњи пут“. У: *Етики: ојледи из примењене етике*, приредио Драган Јаковљевић, превео Јован Бабић, 125–137. Подгорица — Београд: ЦИД, 1999.
- Маленица, Антун. *Римско право*. Нови Сад: Правни факултет: Центар за издавачку делатност, 1995.
- Томсон, Џудит Царвис. „У одбрану абортуса“. У: *Етики: ојледи из примењене етике*, приредио Драган Јаковљевић, превео Јован Бабић, 105–123. Подгорица, Београд: ЦИД, 1999.
- Трпица, Душан. *Практикум хистологије и ембриологије*. Београд: Медицински факултет Универзитета у Београду, 2016.
- Цекић, Ненад. *Метаетики: проблеми и традиције*. Београд: Академска књига, 2013.
- „Human Cell Atlas“, <https://www.humancellatlas.org/> (приступљено 1. јуна 2019. г.).
- „Infant Life (Preservation) Act 1929“. Legislation UK, <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo5/19-20/34/section/1> (приступљено 10. јула 2019. г.).
- „The Identity of Indiscernibles“, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible/> (First published Wed Jul 31, 1996; substantive revision Sun Aug 15, 2010) (приступљено 7. јула 2019. г.).
- Alberts, Bruce et al. *Molecular Biology of the Cell*, 4th ed. New York: Garland Science, 2002.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition. London: Burns Oates and Washbourne, 1920.
- Boonin, David. *A Defense Of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610172>.

- Bruce, Alberts, et all. *Molecular Biology of the Cell*. 4th. Edition. New York: Garland Science, 2002.
- Cekić, Nenad. „Limits of Sexual Freedom and the Notion of Perversion (Is Sexual Ethics „Applied?“)“. *Filozofske studije: zbornik radova*, god. 33, br. 34 (2018): 99–106.
- Descartes, Rene. *Principia Philosophiae*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2009.
- Friedrich, Carl Joachim and Zbigniew K. Brzezinski. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956.
- Hempel, Carl G. “Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning”. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 11 (Janvier 1950): 41–63 (доступно на: http://people.duke.edu/~lc190/hempel_rip1950.pdf, приступљено 6. септембра 2019. г.).
- Junqueira, Luiz Carlos and Jose Carneiro. *Osnovi histologije*, 11. izdanje. Prevela Vesna Lačković. Beograd: Data Status, 2005.
- Noonan, John T. Jr. „Deciding Who is Human“. *Natural Law Forum*, Vol. 13 (1968): 134–140. <https://doi.org/10.1093/ajj/13.1.134>.
- Pickles, Camilla. „Personhood: Proving Significance of the Born Alive Rule with Reference to Medical Knowledge of Fetal Viability“. *Stellenbosch Law Review = Stellenbosch Regstydskrif*, Volume 24, Number 1 (2013): 146–164.
- Signer, Piter. *Praktična etika*. Prevela Dragana Dulić. Beograd: Signature, 2002.
- Wakley, Gill. „Legal interpretation of the Abortion Act 1967: The role of nurses in surgical induced abortion“, *Journal of Family Planning and Reproductive Health Care*, Vol. 33 (2) (2007): 77–78. <http://doi.org/10.1783/147118907780254051>.
- Wicks, Elizabeth. *The Right to Life and Conflicting Interests*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Примљено: 23. 9. 2019.
Исправљено: 10. 2. 2020.
Одобрено: 1. 4. 2020.

MORAL JUSTIFICATION OF ABORTION

Siniša Simić

Library of the Serbian Patriarchate, Belgrade

Summary: In this paper I will address the question of moral justification of abortion. The question of abortion is de facto one of the most important topics of bioethics. Abortion, the term itself, in the modern age, at least *prima facie*, is considered as a form of contraception. I will try to point out the distinction between these two terms. Purpose of the research is an attempt to propose an answer to the question: in which case might an abortion be a morally justifiable act, and in which case would it represent a morally problematic intervention. The answer will apply to all cases of abortion except: medical needs for prenatal euthanasia, pregnancy as a result of rape, conception despite the correct and responsible use of contraceptives and pregnancy as a result of fraud by one of the actors of the sexual act. In cases previously mentioned I will accept abortion as a morally justified act. In a part of a review of the historical context, we will see a lot of interesting arguments and suggestions on where a line should be drawn between moral justification and moral unjustification, and between permitting or prohibiting the abortion. In this context, I will consider the cases in which abortion would be morally acceptable, and I will consider the moment of birth, a moment when the fetus is able to survive outside the mother's womb, the time of revival, personal identity and the moment of conception. Basically, opting for each of the mentioned points is a matter of a person as an object of protection. Afterwards, I will show some of the crucial moments of mentioned arguments, as the most convincing point, I will consider the notion of personal identity in detail. That is the period of cellular differentiation, where cells lose totipotency and specialize for certain functions. The next is the argument of potentiality, I consider we also have a responsibility to, a pre-embryo has a personal identity, we have to accept it as a subject of protection to the same extent as we do a person. In this way, I will answer the question I set out as a purpose of this research.

Key words: sex, pregnancy, fetus, abortion, moral justification.

СХВАТАЊЕ ПРИРОДНЕ ТЕОЛОГИЈЕ У ДЕЛУ Е. Л. МАСКАЛА

Вукоман Миленовић*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: У раду се обрађује допринос природној теологији који је учинио англикански теолог Ерик Лионел Маскал. Након прелиминарне утврђивања основних појмова, рад се усредсређује на неке од најрелевантнијих појмова и дискусија за разумевање Маскаловог космолошког аргумената. Специфичност овог (по ауторовом мишљењу неуспелог) аргумената се састоји у томе што се, доказује аутор, Маскал ослања на две хетерогене филозофске методологије.

Кључне речи: Е. Л. Маскал, природна теологија, интуиција, онтолошки аргумент, космолошки аргумент.

Увод

У раду ће бити обрађивана тема природне теологије с обзиром на начин на који се њом бавио и до којих је резултата дошао англикански теолог и математичар Ерик Лионел Маскал (1905–1993). Разлог занимању за овакву тему би се, између осталог, могао наћи у делимичној запостављености теме природне теологије у доступној литератури на српском језику. Испитивању узрока ове запостављености, разуме се, овде неће бити пружен простор. Нека буде напоменуто само то да је реч о теми чија се релевантност за савремену, глобалну теолошку заједницу не доказује тешко и да би, сходно томе, нешто о овој теми тре-

* vukomanmilenkovic539@gmail.com.

бало да буде забележено на српском језику. Осим тога, природно-теолошки начин мишљења је (иако не увек под тим називом) инхерентан отачкој богословској традицији и на Истоку и на Западу, те није смислено одбацити га ни као интелектуалну оријентацију страну духу неопатристичке синтезе.¹ Још један разлог горенаведеном занимању би се могао видети у чињеници да евидентни раст интересовања за однос теологије и природних наука у домаћој академској заједници (Пено 2018) неће моћи да прође без, скоријег или каснијег, дотицања ове теме. Природна теологија се, у овом случају, намеће по импликацији. Коначно, могло би се приметити и да једна од тенденција савремене теологије (под чиме се подразумева XX и XXI век) јесте тенденција да се оправда сопствено место на секуларном универзитету. Ово оправдање се, најчешће, врши указивањем на „научност“ теологије. А једна од суштинских одлика ове „научности“ јесте објективност тј. одређени степен непристрасности који омогућује људима да разумеју и баве се теологијом без икаквог другог обавезивања осим оног на рационалност (што ће рећи: логику, регистровање чињеница, аргументовање, оповргавање и т. сл.). У овом раду, наравно, неће бити осврта на мноштво дискусија које су вођене по питању садржаја појма „научна теологија“ и о следственом мноштву становишта по овом питању. Све што је потребно нагласити јесте да природна теологија, по дефиницији која ће бити пружена неколико страница ниже, несумњиво иде наруку апострофираној тенденцији.

Ерик Маскал је, за прилике столећа у коме је живео и радио, необична академска појава. Та констатација се не намеће нужно због тога што Маскал није био (формално) теолошки образован. На крају крајева, ово одсуство га не би учинило нужно необичним академским теологом. Оно што чини Маскала необичним (можда чак и јединственим) јесте његово специфично разумевање суштине философије коју он, по вековној традицији, суверено третира као *ancillia theologiae*. Разлог због кога је Маскалово разумевање суштине философије специфично јесте чињеница да за њега философија представља (не сасвим симетричну) мешавину аналитичке (или острвске) и егзистенцијално-феноменолошке (или континенталне) школе философског мишљења. Управо тој помешаности, биће аргументовано, Маскал дугује специфичност свог схватања природне теологије...

¹ Као што то, примерице, чини Милићевић (Милићевић 2015, 265): „Максимо-вићење овакву поделу (на природну и откривену теологију) чини беспредметном“; разуме се, на основу овог чланка није могуће учитати Милићевићу квалификовање целокупног пројекта природне теологије као аберације од хришћанства што је квалификација коју је својевремено, како ће бити споменуто у раду, чинио Карл Барт.

Пригодним се чинило и да, пре него што буде изнесено Маскалово виђење два, по његовом мишљењу, кардинална пројекта природне теологије, наиме, онтолошког и космолошког аргумента — буде нешто забележено о томе како Маскал учи о статусу језика и појму интуиције у природној теологији.

1. Природна теологија: дефиниције и разграничења

1.1. Шта јесте?

Природна теологија је: „покушај да се установе рационалне теистичке тврдње преко посматрања природе и употребом људског разума без рекурирања на посебно откривење“ (Frankenberry 2011, 325). Или, једноставније формулисано, природна теологија је: „познање Бога независно од откривења“ (Пеликан 2005, 153). Ово је стандардна дефиниција природне теологије и она ће бити коришћена у даљем тексту.

Неколико аналитичких коментара на дату дефиницију би могло да отклони евентуалну терминолошку или појмовну конфузију...

Пре свега, лако се да уочити како, у дисциплинарном смислу, овако дефинисана природна теологија спада у домен тзв. филозофске или догматске или систематске теологије (Kraus 1998, 678). Ово је важно имати на уму јер се у одређеној (унекoliko тенденциозној) литератури може приметити тежња да се природна теологија у потпуности истисне из руку теолога у корист филозофије религије која „своју аргументацију не ограничава религијским догмама“ (Đurić 2011, 14), а самим тим, ни догмом о Божијем постојању. Разликовање приступа теми природне теологије из угла филозофије религије и оног из угла хришћанске теологије јесте смислено, али оно што се не би смело допустити јесте проглашавање природне теологије из угла хришћанске теологије епистемички ирелевантном тј. необјективном, пристрасном итд. То што ће хришћански теолог посматрати природу као палу или то што ће се природно-теолошког резоновања подухватати како би поткрепио неку своју христолошку, ктисолошку или есхатолошку поенту, никако му не допушта (уколико је реч о озбиљном теологу): „селективно читање природе које наглашава њену лепоту и уређеност занемарујући, притом, њене ружније аспекте који се посебно виде у природном злу и патњи“ (McGrath 2011, 14). Систематски теолог, дакле, приступа предмету природне теологије са једнаком непристрасношћу са којом јој приступају

и филозоф религије, природњак и т. сл. иако можда то не ради са истим циљем као и они.

Затим, горенаведена дефиниција каже да је природна теологија увек покушај. Ова напомена би се могла учинити помало тривијалном... Није ли, наиме, сваки људски подухват у теологији као науци утемељен на некаквом покушају? Међутим, то није оно што се жели истаћи одређивањем природне теологије као покушаја. Оно што се пак жели истаћи јесте да са оповргавањем одређених природно-теолошких аргумената (попут, на пример, онтолошког аргумената) или теорија (каква је Плантингина „реформисана епистемологија“ (Plantinga 2015)), систематски теолог не оповргава и саму догму Божијег постојања која је за њега, као теолога, аксиоматско полазиште. Из чињенице да је неко успео да састави добар природно-теолошки „доказ“ Божијег постојања или да га побије, не следи да „доказ“ никада неће бити побијен или да за побијање никада неће бити доказано да је аргументационо мањкаво. Другим речима, резултати у природној теологији не би требало да се — бар што се тиче наше дефиниције — употребљавају као оправдање или оружје против остатка систематске теологије.

На концу, горња дефиниција намеће три скрупуле систематском теологу у погледу инстанци на које може или не може да се позове у току свог аргументовања:

- а) разум;
- б) природа,²
- в) не сме се позивати на посебно откривење.

Нека буде само још једном наглашено то да трећа скрупула никако не чини природну теологију нехришћанским, не-библијским или не-теолошким послом. Против извлачења тог закључка сведочи читава историја природне теологије у којој најистакнутија места заузимају управо хришћански мислиоци. И не само то. Природна теологија често служи савременим систематским теолозима као пролегомена или чак уводно епистемолошко разматрање приликом спровођења многих истраживања стандардних тема систематске теологије.³

² Појам који је једино могуће разумети у опозицији са, примерице, вештачким, уметничким, откривеним, благодатним итд. За потребе овог рада и природне теологије уопште, тај опозициони парњак ће бити откривење (уп. Schneider 1994, 662).

³ Као што Абрахам примећује (Abraham 2011, 66), она је постала скоро па нужни аспект стварања озбиљне систематске теологије на Западу.

1.2. Шта није?

Релативна контроверзност теме природне теологије намеће потребу да се одређени простор посвети бацању светла на нека предубеђења која — тако се бар чини — могу да се испрече одговарајућем разумевању теме овог рада. Можда би зато било сврсисходно да се овде о томе прибележи реч-две.

Као прво, природна теологија није апологетика. Под апологетиком се има у виду оно што је Милин, можда мало двосмислено, одредио као: „богословску науку која у системи излаже основне принципе религије, доказујући њихову истинитост и веродостојност, и брани их од приговора који им се постављају“ (Милин 2002, 6). Оно што је потребно запазити овде, јесте да је основна употреба апологетике дефанзивна. Она служи предвиђању, а некада и директном сукобљавању са приговорима религији и религијским ставовима по било ком питању. У данашњем контексту пак, она врло често служи оправдавању постојања религије у секуларном амбијенту. Разлика у односу на природну теологију коју је потребно увидети овде се састоји у томе што природна теологија не служи нужно, као што смо видели, у сврхе оправдавања религије као такве. Систематски теолози се природном теологијом могу бавити из различитих инхерентно теолошких потреба. Међутим — и ово је нужно евидентирати — природна теологија је коришћена (уп. Pelikan 1993, 22–40) и користи се (уп. Craig 2008, 29–64) у апологетске сврхе. Ово бива учињено онда када се пред бранитеље религије поставе питања која проблематизују доказивост егзистенције Бога или пак конзистентност одређених догми са налазима природне науке. Важно је не помешати ову употребу природне теологије у апологетици са идентификовањем природне теологије и апологетике.

Као друго, природна теологија није религијска мистика. Под мистиком се подразумева: „констелација различитих пракси, дискурса, текстова, институција, предања и искустава која су усмерена ка (различито дефинисаном) преображају човека“ (Gellman 2018). Узрок овом поистовећивању, наизглед, долази од честог мешања природне теологије са природном религијом. Природна религија је или деизам или пак нека од древних блискооријенталних религија које су богослужиле природним феноменима и давале им божанска имена (Eliade 2002, 45). Мистицизам је, наравно, био својствен природној религији у другом значењу. Нема потребе посебно објашњавати разлику између природне теологије онако како је дефинисана у овом раду и наведена два значења појма природне религије

зато што је то веома очигледно... Оно за чиме има потребе јесте да се акцентује да долази до поистовећивања ових двају и да то може довести до (за потребе овог рада) непожељне конфузије (уп. Chignell and Pereboom, 2015).

2. Ерик Лионел Маскал: природна теологија

2.1. Елементи из интелектуалне биографије

Ерик Л. Маскал је рођен у Лондону (1905. године) као англиканац што ће остати до краја живота (1993. године). Куриозитет који је горе наговештен а тиче се његовог образовања је у вези са чињеницом да је Маскал своје више образовање започео (и скоро га довршио) на одсеку за математику Пејмбрук колеџа на Кемриџу. Силом прилика у које, нажалост, није могуће стећи увид преко онлајн ресурса, Маскал напушта студије математике и одлази на теолошки колеџ Ејли где, по свему судећи, вредно чита теологију без икаквог уписивања на програме студија. 1933. године бива рукоположен у чин свештеника и наредне две године проводи као „причислени“ при одређеним парохијским храмовима унутар лондонске диоцезе. Истовремено, почиње да подучава теологију на теолошком колеџу Линколн и Крајст Черчу у Оксфорду. За врхунац његове предавачке каријере би се могла узети 1962. година када долази на положај професора историјске теологије на Краљевом колеџу у Лондону где ће радити све до свог пензионисања, 1973. године. Пре своје смрти, познато је, одржао је серију гостујућих предавања на универзитету Грегоријана у Риму.

Без много двоумљења би могао да се стави у ред највећих англиканских теолога XX века, заједно са, примерице, Остином Фарером или Габријелом Хербертом. Области којима се бавио у својих (мало више од) двадесетак књига су, пре свега, систематска теологија и философија религије. У прву спадају књиге на теме природне теологије, теолошке епистемологије, христологије, еклесиологије и екуменске теологије. У другу пак спадају теме попут природне теологије, философије наука, епистемологије, односа природне науке и религије и философија језика.

Маскал никада није жалио што је изучавао математику. С обзиром на евидентну одомаћеност у аналитичкој философији коју је осећао, он непрестано употребљава математичке аналогije у својим

теолошким радовима и позива се на увиде у савременој му математичкој физици. Репутацију је стекао својим првом великом студијом о томизму (из природно-теолошке визуре), *He Who Is* (1943). Ова његова одлучност да се декларише као томиста ће чинити његову најчвршћу везу са континенталном философијом у свим њеним правцима развоја. Могуће је доказати да главна нит његовог дела, све до 1971. године када ће изложити своја Гифордска предавања (Mascall 1971) управо иде у надовезивању на ову књигу.

2.2. Статус језика у теологији (цртице из Гифордских предавања)

Коментаришући актуелне резултате философије језика (Mascall 1971, 18–35) којом се, у време када Маскал саставља своја предавања о природној теологији (почетак 70-их година XX века), баве неки од најпроминентнијих логичара, лингвиста и философа аналитичке традиције (уп. Mascall, 1967) — англикански томиста примећује да су оваква истраживања запала у својеврсни ћорсокак. Наведена истраживања имају (иако им се нигде у Маскаловљевом опусу не спори својеврсна логичка и философска вредност), по мишљењу Гифордског предавача, за претпоставку да се суштина језика може редуковати или на:

а) различите начине (тј. закономерности) употребе речи;

или на:

б) интенционалност корисника језика.

Држећи се тих претпоставки, истраживачима аналитичко-философског проседаа промиче да уоче две, Маскал тврди, најважније функције језика. Наиме:

i) да језик служи као инструмент за разјашњавање и премрежавање ванјезичке стварности коју интелигентна људска бића могу (ма колико ограничено) да спознају

и

ii) да језик служи као посредник међуљудске комуникације и да је, у том погледу, потпуно условљен друштвеним контекстом.

Ову погрешку је најлакше демонстрирати, како то види аутор *The Openness of Being*, онда када се пред резултате тих вајних истраживања постави питање: како објаснити језик којим су сама та истраживања вршена (?). Иако се увек могу позвати на разликовање објект-језика и метајезика,⁴ аналитички философи непрестано „секу грану на којој седе“ јер не могу свој метајезик да објасне у складу са горенаведеним двема претпоставкама (а и б).

Према томе, Маскал заступа становиште друштвено-контекстуалног карактера језика са једном битном оградом. Он не жели да прихвати сазнајни релативизам који би такво једно становиште могло да имплицира. Док му је, са једне стране, битно да истакне да се питање смислености и бесмислености било ког (па и теолошког) језика исцрпљује у „могућности да се буде схваћен од људи“ (Mascall 1971, 26), истовремено му је, са друге стране, битно да установи како језик има дефинитивну везу са реалношћу као таквом (ограничену, подразумева се, на меру у којој људске заједнице ту реалност могу да појме). Ово друго (у суштини епистемолошко) становиште се назива „метафизичким реализмом“ (уп. Ireland 2010, 92–130) и од пресудног је значаја за разумевање природне теологије у делу Е. Л. Маскала.

Овим примедбама Маскал завршава своје коментаре на актуелне теме из философије језика и окреће се, узимајући у обзир све већ речено, теми употребе језика у природној теологији. Суштински, англикански теолог даје три запажања.

- 1) Тврди да је једини услов под којим су аналогije из створеног света применљиве на Бога узрочно-последична веза између Бога и света који нам даје учење о стварању (Mascall 1967).
- 2) Тврди да је, приликом утврђивања смисла одређених теолошких термина, од кључне важности разумети дискусију у којој су настали (што Маскалово становиште о друштвено-контекстуалном карактеру језика и имплицира).
- 3) Тврди да је, приликом аргументовања за или против постојања Бога, нужно одвојити питање „да ли Бог постоји?“ од питања „какав је Бог?“ Уколико ово не буде учињено, може доћи до различитих неспоразума и конфузија у природној теологији. Тако, на при-

⁴ При чему је објект-језик онај језик који је предмет неког истраживања, а метајезик је онај језик у којем се тај објект-језик дефинише и у којем се говори о њему. Види: Дошен 2013, 34.

мер, друго питање („какав је Бог?“) мора да добије одговор пре првог уколико се жели смислено природно-теолошки аргументовати. Исто тако, ни доказивање непостојања Бога није могуће без истог редоследа.

Више је него очигледно да је треће запажање оно које има најрелевантније консеквенце по остатак Гифордских предавања.⁵

2.3. Појам интуиције и његово место у природној теологији

Разматрајући често епистемолошка разилажења на линији острвска-континентална философија, Маскал развија један, по својој прилици, оригиналан концепт интуиције као когнитивне способности. Најбоље ће бити да се прво понуди једна дефиниција ове когнитивне способности и да се затим изложи неколико илустрација на примерима...

Међутим, дефиницију није тако лако дати зато што ни сам Маскал, иако се свесно бави одређивањем овог појма (Mascall 1947, 83–94) не пружа нигде коначну дефиницију овог појма, већ само коментарише мноштво. Стога ће и „дефиниција“ коју овај рад нуди бити више дескриптивног карактера... Интуиција је сазнајна способност која пружа интелигентним бићима моћ да увиде оне истине света које нису увек дефинитивно доступне чулима и не могу се демонстрирати као нужне тј. логичке истине, али које се могу наслутити одређеним *контемплирањем* на стечена искуства из света. Другим речима, интуиција нас упућује у оне истине објективног света које нисмо увек у стању да покажемо аргументима и доказима, али које су подједнако објективне као и оне истине које можемо тако да покажемо. Једини начин да релативизујемо интуитивна сазнања јесте да некако *деформишемо* своју људскост и однос са објективним светом тако да га не доживљавамо више на исти начин. Исто као што би човек, пошто оболи од ПТСП-а,⁶ био онемогућен да реално појми неке догађаје у објективном свету (наиме, оне који су га оригинално траумирали). Ово не значи да су остале сазнајне способности људског бића (чула и логика) у инфериорном односу према интуицији. Напротив, интуиција може да ради свој посао само онда када све остале способности здраво функционишу

⁵ Исти проблем третира и Драго Ђурић у закључку своје студије, само под именом проблема кумулативног доказа за постојање Бога.

⁶ Пост-трауматски стресни поремећај.

и само тада нам пружа увид у истине *поверх* свих оних које можемо да демонстрирамо.

Примери које Маскал даје могу много да помогну у разумевању... Један од најбољих је онај са проблемом индукције (Mascall 1947, 90). То је проблем који су на различите начине, познато је, успевали да уоче људи попут Дејвида Хјума, Џона Стјуарта Мила и Бертранда Расела. Индукција је процес закључивања који се креће од партикуларних случајева до универзалног. Проблем настаје онда немамо довољно репрезентативних узорака неког универзалног случаја или нисмо у стању да донесемо универзални закључак јер немамо увид партикуларности које га чине, већ само у нека необавезујућа искуства. Имамо ли право, примерице, да, пошто видимо хрпу лешева на једном месту, закључимо како су сви људи смртни? Строго индукцијски (тј. логички) говорећи, немамо. Зашто? Зато што немамо увид у смртност свих људи, него само ових који чине нашу хрпу лешева. А имамо ли, примерице, право да, након милион виђених залазака Сунца, закључимо како је залазак сунца гарант тога да ће оно сутра наново изаћи? Опет немамо. Зашто? Зато што немамо увид у процесе каузалности који чине да сунце излази и залази, већ само у чињеницу да смо их ми виђали у временском следу који би могао да сугерише каузалност. А имамо ли, вулгаран пример, право да на основу тога што нам се, сваког дана током нашег вишедеценијског живота када је требало да падне киша одвезивала пертла, закључимо да је лабављење чвора узрок кишовитом времену? Исти одговор. Јасна је поента... Сада се поставља за Маскала врло значајно питање: како то да највећи број психофизички здравих људи узима за нормално да, без обзира на непотпуност индукцијског закључивања, на прва два питања одговори потврдно (тј. да тачно закључи да су сви људи смртни и да ће Сунце изаћи ако је зашло), а на друго одрично (тј. да пертле не узрокују кишу)? Зато што, сматра аутор појма интуиције, сви они имају једну сазнајну способност која им помаже да донесу тачан суд иако немају савршену потпору за њега. А та способност је, ни мање ни више, него интуиција...

2.4. Метафизички реализам

За разлику од интуиције, Маскал је метафизички реализам јасно дефинисао. Метафизички реализам је епистемолошко становиште (познато још од Аквинског) по коме постоји спољни свет независан од сазнајног субјекта и по коме, у процесу сазнавања, субјекат има

потпун сазнајни приступ овом спољном свету. Маскаловим сопственим речима: „Примарна перцепција јесте перцепција ван-менталног бића, бића које нисам ја нити било који аспект или модификација мене самог. Када кажем да перципирам некакво ван-ментално биће, не кажем да нужно перципирам као ван-ментално јер, да бих то учинио, морам да имам некакву свест о мом сопственом уму. Бића сам свестан просто *као бића*, као нечег постојећег, као нечега што је у себи, као *in-se*“ (Mascall 1971, 99).

Можда би појава синтагми као што су „ван-ментално биће“ или „биће у себи“ могла да изазове извесну забуну и зато ћемо овде излистати неколико коментара о метафизичком реализму конкурентним епистемолошким становиштима и навести Маскалове разлоге за одбацивање истих. Тих становишта, барем када су у питању његова Гифордска предавања, има три: идеализам, сензационализам и феноменолошка метода.

Идеализам је епистемолошко становиште по коме су ствари које опажамо заправо идеје у нашем уму или су барем тим идејама солидно преобликоване. Своје неслагање са идеализмом Маскал испољава тако што махом понавља Жилсонове⁷ аргументе против идеализма, а у корист реализма. Ово су ти аргументи:

1. Идеализам меша „биће дато у мисли“ и „биће дато мишљу“ и тако извлачи погрешан закључак о томе како је мисао конституента опаженог бића.
2. Идеализам уопште не може да докаже постојање спољног света јер полази од ега. Спољни свет се дакле може замислити једино као не-его. Према томе, идеалиста не може ни да разликује илузију од стварности.
3. Идеализам је неоповргљив, за разлику од реализма.

Управо из жеље да се огради од идеализма, Маскал назива бића у објективном свету „бићима у себи“, што ће рећи, бићима која су конституисана својим постојањем у објективном свету, а не опажајним преференцама нашег ума.

Следеће становиште које Маскал жели да дискредитује јесте сензационализам. Сензационализам је епистемолошко становиште

⁷ За облике идеализма са којима полемише, Жилсон махом криви Канта и Декарта. Маскал му следује и у овоме (Mascall 1971, 95).

по коме је, у чину опажања, предмет који опажамо чисти и потпуни предмет емпиријског искуства. Оно што Маскала овде буну јест то што се потојање спољног света поново релативизује и смешта у домен менталних аперцепција чулности. Искуства на која се у овој дефиницији мисли су она попут обојене тканине, бучног звука, меканог мириса итд. Маскал ово становиште приписује Локу (Mascall 1971, 96) и чак мисли да се, у међувремену, поделио на идеалистички (под утицајем Берклија настао) и не-идеалистички сензационализам. Штавише, англикански теолог тврди да сензационализам нужно имплицира солипсизам. Маскал ствара своје аргументе против сензационализма делимично се служећи Жилсоном и Маритеном.

1. Емпиријским истраживања су неопозиво доказала да се у дечијим умовима прво формира свест о постојању спољног света, а тек апостериорно о себи и својим чулима.
2. Из чињенице да интелигенција учествује у сазнању следи да је првенствена делатност приликом сазнавања она која прихвата (apprehends).

Отуда Маскал инсистира на „ван-менталном“ карактеру предмета спољног света. То значи да нам њихово постојање није наметнуто од чула, него је њима испосредовано.

Пре него што се дефинише треће гледиште са којим Маскал жели да изађе на крај, наиме, феноменолошки метод — потребно је освестити да феноменолошка метода није исто што и феноменологија. Феноменологијом се Маскал делимично бави када жели да објасни зашто би усвајање онога што он зове феноменолошким егзистенцијализмом у савременој хришћанској теологији имало деструктивне последице. Под феноменолошком методом се мисли на поступак „стављања у заграде“ свега што је у нашем уму придодато објекту осим његовог чисто појавног аспекта. Маскал нема нужно негативно мишљење о овом методу јер је свестан да је идејно врло близак. Зато је и његов аргумент против феноменолошке методе врло идиосинкратичан и сумњиве чврстине. Наиме: феноменолошка метода је и сувише вештачки подухват. У њој бивају занемарене три особине опаженог предмета: његова чиста датост (sheer givenness), ван-менталност и биће у себи.

Ово је, дакле, Маскалова одбрана сопственог епистемолошког становишта. Пређимо сада на његово виђење двају највећих традиционалних природно-теолошких пројеката...

2.5. „Ингениозност“ и „јаловост“ онтолошког аргумента

Особеност Маскаловог писања о Анселмовом доказу постојања Бога из самог појма Бога (који је формализован горе) лежи у томе што је англикански томиста зачуђујуће много места у својим списима издвојио (Mascall 1971, 36–58 и Mascall 1947, 30–39) да поброји све позно-средњевековне, модерне и савремене интерпретације овог доказа, док би се његово сопствено мишљење о том доказу могло мирне савести окарактерисати као типично томистичко. Из тог разлога, чини се одговарајућим да овде одмах цитирамо Маскала када се изјашњава о онтолошком аргументу...

„(...) Карл Барт тврди да је за Анселма дефиниција од које почиње датост откривења, тако да све што аргумент успева да покаже — а то је за Барта много — јесте да откривење не допушта да замислимо не-постојећег Бога. Бартов аргумент сматрам увијеним и неубедљивим (...) међутим, држим да је Барт у праву када увиђа да Анселмова дефиниција израћа из хришћанског откривења. Слажем се са Жилсоном да је незамисливост непостојања Бога могла да има значење једино из хришћанског угла где је Бог поистовећен са бићем и где, сходно томе, претпоставити да мислимо о њему и мислимо о њему као непостојећем постаје противречност. Слажем се надаље са Жилсоном да је Анселмов покушај, значајан толико колико јесте, да пређе са равни појмова на раван стварности, безуспешан, али опет херојски подухват“ (Mascall 1971, 43–44).

По Маскаловом мишљењу, Анселмо је највећи рационалиста схоластике (што, разуме се, нема никакву пежоративну конотацију). Чињенице да је покушавао да природно-теолошки докаже постојање Свете Тројице и оваплоћење Христово говоре томе у прилог. По свему судећи, он није ни познавао дистинкцију између разума и благодати на коју се толико ослањао Аквински и целокупна позна схоластика. И то му непознавање Маскал рачуна као грешку. Сав проблем са онтолошким аргументом се, у Маскаловим очима, састоји у томе што архиепископ Кентерберија потпуно произвољно сматра да логичке нужности имплицирају метафизичке нужности. Све и да је успео да направи чврст дедуктивни след исказа (што Маскал, наизглед, није увек спреман да призна), Анселмо је, без икаквог оправдања за овај потез, пренео концепт „бића од којег ништа веће не може да постоји, које због тога постоји у актуелном свету“ у актуелни свет!

С друге стране, Анселмову интелектуално-теолошку величину Маскал препознаје у томе што је овај успео да експлицира чињеницу да је хришћанска доктрина о Божијем бићу несравњиво другачија од оне која је постојала у античком свету. То је, тврди Маскал, она доктрина која поистовећује Бога са самим бићем. Зато онтолошки доказ није могао да падне на ум ниједном паганину или не-хришћанину уопште.

2.6. Маскалов космолошки аргумент

Пре него што се представи оно што би био Маскалов ултимативни допринос природној теологији, учинило се занимљивим да се забележе две речи о његовом односу према доктрини феноменолошког-егзистенцијализма. Два су разлога за то. С једне стране, помоћи ће да разумемо његову дефинитивну опредељеност за томистички тј. космолошки приступ проблемима природне теологије. С друге пак стране, бациће светло на неке анимозитете које је Маскал осећао према трендовима континенталне теологије. Бићемо екстремно кратки. Одговарајући на приговоре савременом католичком хришћанству изнете у књизи Лезлија Дјуарта, *The Future of Belief*, Маскал приговара аутору ове критике то што очекује од хришћанских теолога да прихвате феноменолошки егзистенцијализам. Разлог због кога би то требало одбацити је што феноменолошки егзистенцијализам са собом доноси вредносну доминацију људског искуства света над објективним светом, што ће рећи антропоцентризам и, што је за Маскала скандалозно, индиферентност према научном и техничком напретку човечанства. Ово становиште, мисли Маскал, би одвело Христову Цркву у тешку изолацију... Нема потребе наглашавати да се, у ономе што Маскал назива феноменолошким егзистенцијализмом не налази ни мало места за природну теологију.

Што се тиче Томиних „пет путева“, одмах ваља запазити да Маскал дели мишљење многих филозофа религије (уп. Küng 1987, 486–487) по коме се ови аргументи (ако већ нису суштински идентични, што ни Маскал не мисли (Уп. Mascall 1947, 40–56)) могу свести на неку врсту „заједничког именитеља“. Оно што Анђеоски доктор настоји да експлицира у свих „пет путева“ — како то види англикански теолог — јесте једно *објективно* искуство света (sic!) које се најбоље може изразити речју контингентност. Под контингентношћу, Маскал подразумева „оно што је не-нужно; оно у чијој природи нема ни разлога ни узрока због кога би уопште требало постојати. Ни логика ни метафизика не би биле нарушене када то (= контингентно) не би по-

стојало; оно може да не постоји и не мора да постоји“ (Mascall 1971, 110). Питање које се одмах затим поставља и кога је Маскал у потпуности свестан јесте: зашто би искуство света и ентитета у свету као контингентних било објективно? Маскалов одговор је: зато што нас (онако како је горе дефинисана) интуиција уверава у то. Из чињенице да постоје људи који за себе тврде да нису и можда заиста нису имали ово искуство следи само то да је њихова интуиција оштећена.⁸

Појам контингентности, образлаже даље Маскал, по принципу метафизички довољног разлога,⁹ нужно имплицира појам нужног бића које се (како би Аквински рекао) назива Богом. Оно што је још потребно имати као загарантовано јесте реалност објеката спољног света које називамо контингентним. А ту гаранцију нам лиферује тачност метафизичког реализма...

То би, врло распршено, био аргумент. Сада ћемо га сажети и формализовати, али не као претходне, у силогистичком облику. Будући математички образован, Маскал се опире силогистици као логички инфериорној у односу на савремена знања из логике и философије језика.

Дакле:

Ако је метафизички реализам тачан (М) и ако је тачно да нам интуиција пружа увид у контингентност објективног света ($I \rightarrow K$), онда постоји нужно биће тј. Бог (В).

Језиком исказне логике: $(M \wedge (I \rightarrow K)) \rightarrow B$

Коначно, биће понуђено неколико критичких коментара на Маскалов космолошки аргумент који, нажалост, неће моћи да прерасту у праву контрааргументацију јер потребују још додатних истраживања. Но, то не представља препреку да овде буду прелиминарно забележени... Прво, када се формулише језиком исказне логике, Маскалов аргумент добија нову (поприлично неинтуитивну) чврстину.

⁸ Размишљајући о овој „оштећености“ сазнајних органа савременог човека, Маскал (Mascall 1947, 93) сматра да се она може приписати десакрализацији света у техничкој ери коју, уосталом, примећују и многи други истраживачи религије и друштва (уп. Ravićević 1980, 318–323).

⁹ Валидност овог принципа (који су многи философи одбацивали због његове нејасноће и ненаучности) Маскал аргументује тако што, следећи свом принципу смислености људског језика установљује чињеницу да се на ово питање човечанство не престало даје одговоре, укључујући и епоху сцијентизма. (Mascall 1947, 48).

Наиме, с обзиром на то да импликација може да буде тачна када јој је антецеденс нетачан, а консеквент тачан, испада да би се Маскалов космолошки аргумент одржао и онда када бисмо успели да докажемо да један од два конјункта (да је метафизички реализам тачан и да интуиција даје контингентност¹⁰) који чине антецеденс његовог аргумента није тачан. Да ли је ова неинтуитивна снага аргумента показатељ да нешто у формализацији аргумента није урађено ваљано или супротно? Друго, Маскал не посвећује много места аргументовању у прилог тези да нужно биће (ако смо већ утврдили да постоји) назовемо Богом. Тачније, на једном месту јесте покушао да докаже то да ово нужно биће мора имати живот, интелигенцију и моралност (а то су, према томизму, атрибути Бога) зато што је оно разлог постојању света у коме постоје жива бића, интелигентна бића и правда (Mascall 1947: 39). Међутим, зашто онда не бисмо, том истом аргументативном процедуром, могли да докажемо да ово биће има и чврстину или влажност или гасовитост (а то су одлике неспојиве са томистички дефинисаним бићем Бога)? Зар не настањују контингентни свет такође бића која се налазе у неком од ова три агрегатна стања? Дискусија би, између осталог, могла да почне одатле... Нажалост, овде неће бити места за њу. Она ће наћи место у неком следећем истраживању о Маскалу.

3. Закључна разматрања

Маскалово позиционирање унутар (с једне стране) томистичког предања и (с друге стране) релације између острвске и континенталне философије, чини његову природно-теолошку баштину врло плодним материјалом за истраживање... Једном када успе да, заједно са другим великим томистима XX века, уверљиво докаже реалистичко становиште у епистемологији, Томизам је оно што га упућује да тражи абдуктивне аргументе за постојање Бога, да проматра космос на сваки могући начин који му је доступан. А доступна су му, због апострофираног баланса између Континента и Острва, два начина:

- i) Апеловање на специфично људски доживљај природног света (што се на Континенту зове *еџисџенцијом*) као савршено легитимно полазиште за бирање философских тема. Маскал то остварује

¹⁰ Чини се да би управо други конјункт ($I \rightarrow K$) могао најлакше да се оповргне.

конструишући свој (нека буде дозвољено приметити, помало не-интуитивни) појам интуиције и становиште о друштвено-контекстуалној природи језика.

- ii) Ослањање на природну науку као једну од најрелевантнијих полазишта за доношење закључака о метафизици, логичку синтаксу као предуслов општеобавезујуће философске теорије и (што никако не сме да буде занемарено) прост стил писања који му никада неће беспотребно умањивати читалачку публику.

То је оријентација која је учинила његов космолошки аргумент тако специфичним и плодним за даља испитивања.

Као што је наговештено у уводу, оправдано је ово сматрати нарочито значајним јер се неретко дешава да православни теолози (са извесном ароганцијом) отпишу неке проблеме систематске теологије као „православљу туђе“. Природна теологија је међу флагрантним примерима таквог отписивања. Уколико не желе да им судбина буде да или понављају или игноришу мишљења Западних теолога, православни систематски теолози ће морати да темељно проуче целокупан спектар „неправославних“ система, дискусија и аргумената. Приложено рад би могао да буде почетак таквих проучавања.

* * *

Коришћена литература

1. Извори

- Mascall, E. L. 1930. „The Divine Logos and the Universe“. *Theology: A Monthly Journal of Historic Christianity*, Vol. 21, Issue 123 (September), 146–151. <https://doi.org/10.1177/0040571X3002112304>.
- Mascall, E. L. 1941. „The Nature and Task of Theology — I“, *Theology: A Monthly Journal of Historic Christianity*, Vol. 42, Issue 248 (February), 71–80. <https://doi.org/10.1177/0040571X4104224802>.
- Mascall, E. L. 1941. „The Nature and Task of Theology — II“, *Theology: A Monthly Journal of Historic Christianity*, Vol. 42 Issue 249 (March), 133–143. <https://doi.org/10.1177/0040571X4104224902>.
- Mascall, E. L. 1947. *He Who Is: A Study in Traditional Theism*. London: Longmans Green.
- Mascall, E. L. 1961. *Grace and Glory*, London: Faith Press.

- Mascall, E. L. 1963. „Faith and Reason: Anselm and Aquinas“, *The Journal of Theological Studies*, Vol. XIV, Issue 1 (April), 67–90. <https://doi.org/10.1093/jts/XIV.1.67>.
- Mascall, E. L. 1964. „Perception and Sensation“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 64, Issue 1 (June), 259–272. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/64.1.259>.
- Mascall, E. L. 1966. „Some Reflections on Contemporary Existentialism“, *Religious Studies* Vol. 2, Issue 1 (October), 1–10. <https://doi.org/10.1017/S0034412500002559>.
- Mascall, E. L. 1967. *Existence and Analogy*. London — Hamden, Conn.: Archon Books.
- Mascall, E. L. 1971. *The Openness of Being: Natural Theology Today*. London: Darton, Longman and Todd.
- Mascall, E. L. 1974. „Thomism, Traditional or Transcendental?“, *Tidschrift voor Filosofie* Nr. 2, 323–341.
- Mascall, E. L. 1977. „The Relevance of Natural Science to Theology. By William H. Austin“ (review), *The Philosophical Quarterly* Vol. 27, Issue 107 (April), 190–191. <https://doi.org/10.2307/2219441>.

2. Секундарна литература

- Chingell, Andrew & Pereboom, Derk. „Natural Theology and Natural Religion“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 6. јул 2015. г., <https://plato.Stanford.edu/entries/natural-theology/> (приступљено: 10. септембра 2019. г.).
- Elijade, Mirče. 2002. *Sveto i Profano*. Preveo Petrač Božidar. Zagreb: AGM.
- Дошен, Коста. 2013. *Основна логика*. Београд.
- Gellman, Jerome. „Mysticism“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 31. јул 2018. г., <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (приступљено: 10. септембра 2019. г.).
- Ireland, Robert. 2010. „The Metaphysical Realism of E. L. Mascall and Anglican Doctrine.“ PhD diss., University of Brisbane.
- Klein, Juliane. 2014. „Offenbarung, Erkenntnis und Glaube: Eine analyse in Rekurs auf Karl Barth“, *Ichtyis* 30, Heft 1, 15–22.
- Krauss, Georg. 1998. „Natürliche Theologie: II. Systematisch“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Siebter Band, herausgegeben von Walter Kasper, 677–681. Freiburg — Basel — Rom — Wien: Herder.
- Craig, L. William. 2008. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Illions: Crossway.
- Küng, Hans. 1987. *Postoji li Bog?* Prevela Truda Stamać. Zagreb: Naprijed.

- McGrath, Alister. 2008. *The Open Secret: A New Vision of Natural Theology*, London: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9781444301205>.
- McGrath, Alister. 2011. *Darwinism and The Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*, London: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444392524>.
- Милин, Лазар. 2002. *Научно оправдање религије*, 4. издање. Београд: Богословски факултет.
- Милићевић, Вукашин. 2015. „Десета недоумица Св. Максима Исповедника и богословски проблем времена.“ *Теолошки погледи* XLVIII, св. 2, 257–290.
- Plantinga, Alvin. 2015. *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Pavićević, Vuko. 1980. *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, 3. izmenjeno i prošireno izdanje. Beograd: BIGZ.
- Pelikan, Jaroslav. 1993. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in The Encounter with Hellenism*. (Gifford Lectures, 1992–93). New Haven: Yale University Press.
- Пеликан, Јарослав. 2005. *Мелодија теологије: философски речник*. Превео Микоња Кнежевић. Београд — Никшић — Требиње: Јасен.
- Пено, Здравко. „Теорија еволуције између науке и идеологије, вере и хипокризије“, *Стање ствари*, 26. јул 2018. г., <https://stanjestvari.com/2018/07/26/peno-teorija-evolucije> (приступљено: 18. априла 2020. г.).
- Перишић, Владан. 2012. „Карл Барт о природној теологији и поретцима творевине“. У *Српска теологија у двадесетом веку: исстраживачки проблеми и резултати*, књ. 12, ур. Шијаковић Богољуб, 67–79. Београд: Православни богословски факултет.
- Schneider, Jakob. 1998. „Natur: I. Philosophisch & 2. N. als Schöpfung“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Siebter Band, herausgegeben von Walter Kasper, 662–664. Freiburg — Basel — Rom — Wien: Herder.
- Frankenberry, Nancy. 2011. „Natural Theology“. In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. ed. Ian McFarland & David Fergusson & Karen Kilby & Iain R. Torrance, 335–338. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781285.015>.

Примљено: 20. 4. 2020.
Исправљено: 1. 5. 2020.
Одобрено: 5. 5. 2020.

UNDERSTANDING OF NATURAL THEOLOGY IN THE WORK OF E. L. MASCALL

Vukoman Milenković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The Paper deals with some contributions of E. L. Mascall in the field of natural theology. After some preliminary conceptual remarks, the author goes on to explore some of the fundamental notions and discussions relevant for the clear review of Mascalls cosmological argument. Although the author shows where he thinks that the argument goes astray, his main concern is to show that the argument presupposes two very different kinds of philosophical reasoning — namely, one that is bound up to some sort of phenomenology or even existentialism and the other that is done in the classical „analytic“ mode of doing metaphysics. In the concluding section, the author offers a simple analysis of the argument by trying to reformulate its claim in a sentence of propositional logic.*

Key words: *E. L. Mascall, natural theology, intuition, ontological argument, cosmological argument.*

ДОПРИНОС ТУМАЧЕЊУ НИЧЕОВИХ ИДЕЈА ИЗ ХРИШЋАНСКОГ УГЛА

Марко Чајковић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Ана Млађеновић**
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Филозофија је поље људске знањности у којој се врло ретко налази на ишину самосталности скоро свих стручњака, па ипак, велики број њих се слаже да Фридрих Ниче начелно антихришћански филозоф. Из његових сјорадицих писања о хришћанству, врло је јасно одакле овај сензимент извире. Било би начелно погрешно рећи и да је такав став сасвим неоправдан, будући да јаке речи и пола, блажана реторика присутна у „Антихристу“ и „Веселој науци“ не оштљава многа простора за тумачење из другој угла.

Циљ овог рада лежи управо у жељи да се испита валидност једне такве могућности. Да ли је, на крају крајева, Ниче био архи-мрзитељ свега хришћанског, или само брутално директни критичар, који се не разбацује еуфемизмима, већ филозофира најбоље што уме — чекићем, што јест, јолом, швргом речју?

Кључне речи: Ниче, хришћанство, морал, страдање, спасење.

Увод

Ниче је био, пре свега, филозоф морала. Његови умни мачеви и копља нису нужно уперени против самог Бога и Цркве, већ против доктрине, етоса и начина живота савременог хришћанског живља. Ничеова критика хришћанства, и, заиста, целокупни његов рад, осмишљен је као порука за човечанство. Ово се види колико и кроз његов књижевни

* chajko94@gmail.com.

** ancientchild@hotmail.rs.

стил, толико и кроз његова директна обраћања читаоцима у предговорима. Врло је могуће да је његова опора критика осмишљена са циљем да учмали и инертни хришћански свет тргне из тог стања, и натера га да донесе и афирмише велике одлуке, од животне важности. Тиме, утемељена у свом моралу, хришћанска сфера би настављала свој агон, свој борбени грч, против нихилизма. Даље, из Ничеових дела види се да је њихова централна тема превазилажење самог себе, нешто што ни хришћанској мисли није страно, посебно уколико се у обзир узму концепти као што је аскетизам, пост, врлина, распеће, Евхаристија, али и појмови високе теологије, као што је личност и преображење.

Теотанатологија као упозорење

Оно по чему је Ниче данас најпознатији је свакако декларација Божије смрти (Nietzsche 2001, 119–120). Ипак, Ниче није први филозоф код кога срећемо овај концепт. Пре Ничеа, Хегел је посматрао распеће, Исусову смрт и васкрсење као нужне, али не и нужно негативне, делове дијалектичког процеса. Као што је плуралитет грчког многобожачког света у првим вековима хришћанства претпостављен идеји једног Бога, тако је и сама идеја Бога (Leighton 1896, 601–605), трансформисана на крсту — дијалектичком методом, претпостављањем Оца и Сина, Свети Дух је почео да делује, стварајући тиме темеље Цркви (Redding 2007, 24–25). Хегел је овај догађај посматрао као развој идеја, то јест, као развој људске мисли, и у томе лежи можда и једина сличност са самим Ничеом. Људска мисао је ишла у смеру који је Ниче одредио као непожељан. У смрти Бога, Ниче је видео положај модерног човека пред нихилизмом, а Божију моћ и присуство у свету Ниче је схватао морално-онтологијски (Чизмар 2008, 150). Суштинска разлика, међутим, је у томе што Ниче пружа експлицитну негацију Бога — док је Хегелова теотанатологија од самог Хегела посматрана пасивно, као природан процес, Ниче (2001) изражава жаљење и кајање кроз „лудака“ који по тржници свећом тражи Бога док му се пролазници смеју. Алудирање на Диогена је више него очигледно. „Како ћемо се утешити, ми убице над убицама?“ (120). Величину и космичке последице овог (не)дела Ниче (2001) представља овако: „(ми смо) ...одвезали Земљу од њеног Сунца!“ (120). Затим, уследио је позив присутнима (али и читаоцима!) да сами постану богови, да би макар могли да се прикажу као достојни једног таквог дела.

Да би се разумео значај ових неколико реченица, потребно је консултовати Ничеова друга дела, посебно она у којима представља своје

схватање трагичног као нечег надасве лепог. Наиме, Ниче (2008) је предсократовске Хелене сматрао бољим, вишим сојем од (њему) савремених људи, и на почетку „Рођења трагедије“, врло је недвосмислено упитао: „Најскладнији, најлепши досадашњи људски сој, који је највише изазивао завист и највише подстицао на живот, Хелени — како то?“ Како то да је „управо њима потреба трагедија?“ (3). Ово питање повлачи још једно. Наиме, како је то могуће да људима, који нису тог кова, и нису толико племенити, као што су били предсократовски Хелени, треба трагедија, и то толиких размера, као што је смрт Бога? Тиме Ничеово жаљење постаје још веће.

Ничеов ламент, како уочава Стивен Вилијамс (2006), није реторички начин да се каже да Бог не постоји (91). Смрт Бога се види као смрт теизма, смрт морала, крај једне ере. Бог (и, наравно, Његова смрт) се тумаче социолошки и културно. Мартин Хајдегер (1977) види у једноставним речима „Бог је мртав“ конклузију једног периода западне мисли, који је трајао два миленијума (60–61). У петој књизи „Веселе науке“, написаној пет година после оригиналног дела, дакле, године 1886, Ниче (2001) додаје да је „веровање у хришћанског Бога постало невероватно и већ бацило своју сенку преко Европе“ (xii). Ако ни из чега другог, из овога можемо видети да се ради, пре свега, о хришћанском Богу. Хајдегер ово повезује са крајем једног филозофског тока који је почео са Платоном. Бог за Ничеа, како тумачи Хајдегер (1977), представља скуп свих идеја у свету идеја, и сада, период када су те идеје владале, од Платона па до почетка модерне, нека два миленијума, полако прилази крају (61). Бог, као над-чулни извор је, дакле, изгубио своју оживљавајућу снагу, и ништа више ту не постоји за шта би човек могао да се ухвати, да бу буде компас и ослонац, у космосу који је, фундаментално, бесмислен. Укратко, овде се говори о крају метафизике и доласку нових система вредности (Heidegger 1977, 62). Ови системи вредности би били укорењени у човеку, који сам себи поставља вредности, који је изнад морала, довољно снажне и живе воље, и који у свом поседу налази стандард морала и ствара лац вредности (Nietzsche 2002, 91–92).

Ничеово виђење хришћанског морала

Зашто је Ниче желео да се створи морал на рушевинама старог, такорећи, Бога? Критика морала, или провера свих вредности, је централна тема његових дела, посебно ако се иста посматрају као континуитет (Leiter 2015, 26). Ниче се обрушава на културну доминацију

морала, али не једноставно морала као таквог, већ на *јенус* моралних норми који је на Западу присутан и још како доминантан (Huddleston 2015, 282). Ниче је видео перфекционистичке вредности као извор подмуклог утицаја који „спречавају цветање великих појединаца“ (Leiter 2015, 127). Један проблем, јако присутан код Ничеа, је што он никада није експлицитно навео који је то морал против ког он срља. Период морала који пропада садржи многе социјалне, културне и филозофске правце. У делима „Изнад добра и зла“ и „Анти-Христ“, Ниче (2002; 2005) експлицитно критикује утилитаристу Џеремија Бентама (2002, 119), али и Дарвина, Џона Стјуарта Мила и Херберта Спенсера (2002, 144), Канта (2002, 77; 2005, 9–10), целокупну енглеску филозофију, коју назива „механицистичким заглупљивањем света“ (2005, 143), Лутера (2005, 63), Блаженог Августина, па и самог Апостола Павла, чију мисао назива врхунцем декаденције (2005, 21). Може се афирмисати да Ниче критикује целокупан ток хришћанске мисли. Ван тога, не постоји ништа конкретно што би ујединило горе наведене мислиоце и научнике — једини заједнички именилац је њихов значај за развој и напредак западне цивилизације, формиране на Платоновој заоставштини и теологији Новог Завета.

Ту највероватније лежи главни проблем. Ниче није био једноставан морални релативиста, који је решио да сруши хришћански морални апсолутизам, иако је кроз целокупну његову филозофију присутан јасан приступ субјективистичком схватању света, посебно кроз концепт воље за истином (Cinelli 1993, 38).

Ниче (2002) је видео „моралност господара“ као природно стање човекове моралности, и неке од њених кључних одлика су моћ, племенитост, стваралаштво и независност (258–261) — укратко, индивидуализам. Једино такав човек би био кадар да буде сам себи морални компас и оријентир, у одсуству Бога. Управо на таквог човека алудира и на њега позива „лудак“ из „Веселе науке“ и дозива га у помоћ да оплемени свет који је изгубио (може се рећи и „убио“ Бога). Моралност роба, са друге стране, повремено називана и „моралношћу стада“ (Nietzsche 2002, 41), и њу карактеришу немоћ, слабост, недостатак виталности, али и милосрђе и самилост — архетипне хришћанске врлине. Ниче није, као што би се могло претпоставити, делио људе у црно-беле таборе, сходно њиховим моралностима. Као што је моралност господара била скуп великог броја често конфликтних сила, исто тако то је важило и за моралност роба. Ничеово већ одиста комплексно схватање људске природе додатно компликује чињеница да је он сматрао да у човечанству, народима, па чак и самим појединцима, постоји и једна и друга сила, мање или више изражена (Clifford 1968, 150).

Хришћански морал је Ниче олако, и врло вероватно наивно, сврстао у ропски морал, морал стада, али Ничеов (2005) главни проблем није био нити Бог, нити Христос, нити Црква као заједница — већ институције у периоду модерне: „Наше институције не ваљају ништа — око тога се макар сви слажемо“ (66–67). У истом пасусу, Ниче „пуца“ на Цркву, којој је недостајало животне енергије, и на државу, посебно Немачко царство под владавином Хоенцолерна. У ропском моралу, моралу Хришћана, Ниче није видео ништа што би само по себи, са етичке стране, било лоше — то је било нешто једноставно другачије од господарског, креативног морала, једна метафизичка нужност, нешто што само по себи *мора* да постоји. И морал роба и морал господара су насушни елементи људске онтологије, и прелаз на господарски морал представља просто један виши ступањ човековог напретка, нешто што је боље, веће и узвишеније од човека који тренутно јесте. Да ли то значи да вредности као што је симпатија и милосрђе морају бити склоњени с пута? Иако Ниче (1968) осуђује милосрђе као манифестацију воље за самоуништењем, он не поседује никакву злу намеру према ономе који пати: ако неко чини дело чито из милосрђа, „он то чини да би се он сам осећао боље, а не онај други“ (који пати — прим. аут.) (199). Суштински, то је медвеђа услуга, јер помагач паћеника лишава прилике да сагради и манифестује своју истинску снагу превазилажењем препрека које су пред њега постављене, поред, наравно, чињенице да му намеће срамоту. Имајући у виду да милосрђе према ономе који пати произилази управо из патње, управо Ничеовом схватању патње треба посветити посебну пажњу.

Ничеово и хришћанско виђење патње: једно поређење

Терор и ужас постојања леже у центру не само Ничеове филозофије, већ и читаве филозофије егзистенцијализма. У „Рођењу трагедије“ лако се уочава „титански божански поредак терора“ (Nietzsche 2008, 17). Универзум он види као толико бесмислен да он чак иде толико далеко да сугерише да је боље чак и никада не бити рођен. Како наводи у „Рођењу трагедије“: Прича се древна бајка како је краљ Мида дуго ловио у шуми мудрог Силена, Дионисовог пратиоца, а никако да га ухвати. Када га је најзад ухватио, упита га краљ шта је за људе најбоље и најсавршеније. Укрућен и непомичан, демон ћути, док, најзад, присиљен краљевим наваљивањем, уз грохотан смех, не прасне овим речима: „Бедни кратковечни роде, случаја и тегоба породе, зашто ме присиљаваш да ти кажем оно што би било најбоље да не чујеш? Оно

најбоље — за тебе је сасвим недостижно: не бити рођен, не постојати, не бити ништа. А друго по реду најбоље за тебе, то је — да убрзо умреш“ (Nietzsche 2008, 48–49).

Овим постаје више него јасно да је патња, без изузетка, уграђени део људског постојања. Међутим, патња као таква није проблем. Оно што јесте проблем, је патња без икаквог смисла (Nietzsche 2007, 120), без оправдања, без одговора на „зашто“. Људи могу живети, и живе, са бесконачном количином патње. Ниче имплицира да је оно што нас заправо дотуче када патимо индиферентност космоса према нашој патњи, не и сама патња. Тиме се спајају Ничеова космолошка и антрополошка схватања у један концепт. Филип Кејн (2007) наводи три главна периода у историји филозофије по питању схватања космоса (50):

1. У току првог периода, који је трајао од Платона и у току целе средњовековне филозофије, главно је схватање да је универзум смислен, постављен према рационалним принципима, као место у коме људска бића не само да конкретно живе, него и *треба* да живе. Људско бивање у космосу је нужно — универзум је наш дом;
2. Други поглед је стриктно рационалистички. Универзум је „неутралан“ — сигурно није нама стран, није застрашујући, али, опет, није ни пријатељски настројен. Најважније својство космоса, Бекон сматра, је његова променљивост. Бекон се концентрише на „како“ уместо на „зашто“, слично Аристотелу (Cintas 2003, 67), и тврди да ми, људи, кроз технологију, треба да прилагодимо универзум сопственим потребама;
3. Ничеов поглед на стање ствари је убедљиво најмрачнији. Ми, по њему, уопште не припадамо овде, не разумемо космос, и, што је најгоре, никада нећемо. Наше је да патимо, бесловесно и без икаквог оправдавања.

Ничеово решење није да се препустимо току патње, међутим. Другом моделу који Кејн наводи, Ниче посвећује значајну пажњу, јер му се опире крвничким жаром: треба да престанемо да бацамо време и труд у кихотовском настојању да побољшамо свет око себе складно својим потребама и да смањимо патњу. Напротив, патње треба да буде *више*, да би човек могао да ојача, стане на ноге и сучели се са таквим космосом. Човек „толико пати да је морао да измисли смех“ (Nietzsche 1968, 56). Патња је „...до сада створила у човеку сав бољитак“ (Nietzsche 2007, 44–45). Заратустра врло често говори својим учени-

цима да им жели бол, несрећу и патњу — шта више, он је жели и сам себи (Nietzsche 2006, 113)!

Али, да би та патња била продуктивна, да би створила виши сој људи, који ће истрпети космички догађај као што је смрт Бога (то јест, комплетан губитак вере у смисао реалности) потребно је имати смисао. Зато, Ниче (1997) се обраћа врло директно, у другом лицу, у „Сумраку идола“ читаоцу: „Ако имаш своје „зашто“ за живот, „како“ ти неће бити проблем“ (6). Ниче је сматрао да човек мора себи створити опсцену, илузију, која ће га држати живим, која ће оријентирати и водити цео његов живот, и која ће га претворити у функционалну јединку, без обзира на то што она уопште не мора бити истинита. У томе се види Ничеов субјективизам: чак и да је нечији живот прошао у патњи и страдању, у гоњењу једног идеала, то је ипак боље него бесмислена, свеобухватна, умртвљујућа патња, јер истина онога који пати је за њега једина, искрена реалност. Човек лакше и племенитије пати уколико сам себи створи свој смисао, и тиме одреди сврху и оријентир своје патње.

Хришћанско виђење патње

Патња је централни елемент целокупне хришћанске теологије. Толико је присутна да је сам пут Божији ништа до: „Ако хоће ко за мношћу, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мношћу иде“ (Мт. 16, 24). И не само то — Бог пати, и онај ко не пати експлицитно није налик Њему: „И који не узме крст свој и не пође за мношћу, није мене достојан“ (Мт. 10, 38). Јасно је да се страдање Христово поистовећује са патњом, а хришћани су позвани да Га следе „утешени у њиховим невољама да би могли утешити оне који се у истима нађу“ (2. Кор. 1, 4). Важно је нагласити да ово није „апокалиптичка“, тј. новооткривена истина, напротив Христос је јасно говорио ученицима о крсту који треба да понесу као знак по произвољењу, односно слободно прихваћене жртве, али такође упозоравајући их на препреке (уп. Јн. 16, 33; Мт. 10, 22; Мт. 5, 11). Охрабрење, али и позив хришћанима да истрају у патњи јасно је изражено обећањем вечног живота (Мт. 10, 28).

Међутим, концепт патње као идеја богоугодног живота се није појавио са Христом у Новом Завету. Патња је, да се подсетимо, малтене синонимна са људском слободном вољом. Прво слово о патњи, као и прво дело патње, имамо у Пост. 3. Прва патња коју искушавају је самоспознаја, или самосвест, или свест о себи: „Тада им се отворише очи, и видеше да су голи; па сплетоше лишћа смоковог и начинише себи прегаче“ (Пост. 3, 7). Зашто је ова реченица битна? Адам и Ева

су тада први пут окусили спознају самих себе. Будући да прва Божија заповест гласи „рађајте и множите се“ (Пост. 1, 28), они су имали прилике само за међусобну спознају. А сада су били слободни да увиде мане и слабости на овом другом, и да схвате шта је то тачно што би њих повредило. И целокупна разлика између „ово би мене повредило“ и „сада ја то могу на применим на њој/њему“ је једна случајност или незгода. У другом делу Пост. 3, 7 видимо и суштински да се људска природа, приликом грехопада, преоријентисала са „он/она“ на „ја“, јер су они начинили *себи* прегаче (хаљине), а не једно другом. Бог врло јасно оглашава да ће бити много случајности и незгода, и патњи у правом смислу те речи, које ће да одведу њихове мисли у смеру повређивања другог (Пост. 3, 15–19).

То су речи којима Господ куне и жали за својом творевином. Бог сматра да речи нису довољне, и да је потребно да Адам и Ева директно виде шта су изазвали, пошто им се ипак „...отворише очи“ (Пост. 3, 7). Тако да „начини Господ Бог Адаму и жени његовој хаљине од коже, и обуче их у њих“ (Пост. 3, 21). Кожа је саставни елемент многих сисара. Да би се сачинила хаљина од коже, сисар је морао да умре. Овде постоје два имплицитна закључка:

1. Бог по први пут прекорева људски род, показујући му да неће само човек страдати (може се рећи и „патити“), већ читава творевина. У тренутку справљања прегача, само је људски род patio, и Бог је приказао последице по апсолутно све што постоји — као да прећутно говори „Ово се дешава због вас“. Ово је и прва директна лекција коју упућује човечанству. Сама чињеница да је имплицитно убио живо биће зарад те демонстрације показује не да није сасвим одустао од човечанства, већ да није одустао уопште;
2. Ово је последњи чин који Бог чини лично, директно, антропоморфизовано. У прве три главне књиге Постања, Бог је веома антропоморфизован. Он „намести га“ (Адама, човека — прим. аут.) „у врту едемском“ (Пост. 2, 15), Он „иђаше по врту кад захлади“ (Пост. 3, 8), дакле, Бог као да је отишао у слепоподневну шетњу са својом децом после тешког радног дана. Толико је антропоморфизован да би се читаоцу приближило колико је Бог близак човеку. Такав Бог је сушта супротност хладном, калкулисаном, далеком и пасивном Богу какав је, на пример, Платонов Демијург (Mohr 1983, 10).

Горе наведено тумачење елемената Прве књиге Мојсијеве објашњава порекло и узрок патње. Оно што је важније, међутим, је да се овим

етаблира патња као датост читавог људског рода. У историји људске књижевности ово свакако није први пут да се тако нешто дешава. На пример, у „Епу о Гилгамешу“ видимо јасан архетип трагичног хероја са свим његовим карактеристикама. И он се сусреће са смрћу (свог пријатеља Енкидуа). Гилгамешу није нико био раван, сем Енкидуа, и тиме се увећава капацитет његовог личног губитка. Гилгамеш је у Енкидуу спознао самог себе, и та једина психолошка тачка, тај оријентир, био истргнут (Abusch 2001, 615–616). Тако су и Адам и Ева по први пут искусили теотанатологију, смрт Бога. Није Бог доживео смрт, једноставно је „отишао“, без обзира на то колико је био антропоморфно близак људима. Смрт Бога се, по мишљењу Хоџе (2016), тумачи више као Његово „одсуство“ (50). Он је и даље у свету постојања, једноставно је постао „туђин“, изашао из свести и, стога, из живота самих људи. Енкидуова смрт је казна Богова, док су Адам и Ева својевољно учинили оно што су учинили. На тај начин, имамо прво Богоубиство. Будући Његова створења, Адам и Ева су видели себе у Њему, и, обрнуто, Он је видео самог Себе у њима. Утолико старозаветна мисао и спознаје нове дубине очаја у односу на Гилгамеша, и ствара концепт нове свести о Богу и Његовој улози. Отуда, и Ничеова прокламација да је Бог мртав не може никако да се тумачи као тријумф, него као примални урлик, или вапај.

Из Божије даљине, следи да цела Његова творевина, читав космос, престаје да буде човеков дом. Присетимо се, на тренутак, Кејнове (2007) класификације различитих концепција универзума (50). Дакле, иде се из једног филозофског екстрема у други — од космоса као природног становишта за људе, до хладног и непријатељски настројеног обитавалишта.

Виђење патње у „Књизи о Јову“

Књига о Јову је филозофски најинтензивнија књига Старог Завета, може се рећи чак и античке књижевности. Разлог зашто је она толико актуелна за читаву филозофију егзистенцијализма је питање које је универзално и актуелно апсолутно сваком људском бићу: зашто праведан човек незаслужено пати? Незаслужена патња, у смислу Ничеовог егзистенцијализма и хришћанске теологије истовремено подразумева ону патњу која се не може трасирати до свог извора, на пример, непослушности или неког другог личног греха (Waters 1997, 437). Исто тако, Цеват (1966) наглашава да невиност у смислу Књиге о Јову не значи безгрешност Божијег створења, већ одсуство специфичног, легалистичког греха који би био основа за Јовову патњу (95).

Књига не даје директан одговор, али алудира на то да се Бог не може мерити истим моралним стандардима као човек: „Можеш ли ти тајне Божије докучити, или докучити савршенство Свемогућег?“ (Јов. 11, 7). Изузетно су занимљива два супротна поимања односа Бога и Човека:

1. Један је стриктно легалистички — Бог кажњава одмереним казнама у складу са преступом. Бог има своја морална начела, тако да према њима суди људима. Како наглашава Репаја (2019), „...стандардан одговор на постављено питање био је једноставан и заправо га налазимо у другим мудросним књигама Старог Завета, нарочито у „Причама Соломоновим“: „Они који живе у благостању морају бити добри, а они који пате морају бити зли““ (50). Књига о Јову, наравно, успешно руши ову парадигму;
2. Други став, да је патња врло присутна и да не мора стриктно имати везе са одржавањем Завета са Богом, је један врло егзистенцијалистички, може се рећи чак и *ничеански* став. Тиме, и концепт Бога и концепт патње и њена сврха еволуирају и античкој филозофској мисли.

Прво, које су дубине Јовове патње? „Не било дана у који се родих, и ноћи у којој рекоше: Роди се детић!“ (Јов. 3, 3). Ово су врло јаке и тешке речи, међутим, ствари постају још грђе: „Што ми није затворила врата од утробе и није сакрила муку од мојих очију (Јов. 3, 10). Зашто не умрех у утроби? Не издахнух излазећи из утробе?“ (Јов 3, 10).¹ Ове речи су слика амбиса очаја: Јов. 3, 3 јасно упоређује рођење сваког детета са муком. Јов просто не жели да се он сам није родио, већ то жели и *сваком* детету. Толико је сигуран да би свакоме било боље да се није родио. Изостанак првог лица и генерално безлични тон ове реченице нам алудира на универзалност изјаве, јер она није упућена никоме специфично. Он је пожелео да се утроба затвори, да му сакрије „муку од очију“² — цео свет, који он види и појми је, дакле мука.

Миодраговић (1985) уочава да Јов, у тим тренуцима, прво гледа у кога ће да упери прст: Највећи број је оних који за све несреће и зла која им се дешавају бескомпромисно оптужују друге, а не виде своје

¹ Овде би нам ваљало да се кратко присетимо шта је Силен рекао краљу Миди на почетку „Рођења трагедије“: „Оно најбоље — за тебе је сасвим недостижно: не бити рођен, не постојати, не бити ништа. А друго по реду најбоље за тебе, то је — да убрзо умреш.“ (Nietzsche 2008, 13).

² Да би видели ту исту муку, Адам и Ева су исто морали да „прогледају“. „Прогледати“, како се чини, значи доћи у контакт са патњом — толико је первазивна.

мане и недостатке (136–137). Класично теолошко објашњење би било да свет не функционише више по истом принципу као и његов Стваралац, као последица грехопада, будући да су Адам и Ева са собом повукли читаву творевину (Waters 1997, 450). Оно што је још занимљивије је да овде видимо и концепт Бога који пати, уколико се позовемо на принцип по којем Благоје Пантелић (2015) тумачи Славоја Жижека — зашто је Бог допустио Аушвиц? Где је Он био тада? Одговор, по Жижеку, био би да је Бог тада био присутан тада више него икада, распет са онима који су тамо патили (Pantelić 2015, 213)! Ово је једно новозаветно тумачење, јер, као што је утврђено, патња је људска провинција, и да би Бог патио, он мора постати човек. У Књизи о Јову, гледано са становишта историје односа човека са Богом, видимо једну сасвим нову теологију од оне која се иначе може видети у Старом Завету: легалистичко становиште полако нестаје, и отварају се врата за једну нову, блиску и живу теологију страдања. И поред својих спорења са хришћанском мисли, Ниче је овде оправдан у свом схватању осмишљавања патње као инструмента човековог напретка.

Христово страдање као патња и као суштина

Од почетка стварања човек је био призван да себе, а кроз себе и читаву творевину, приведе Богу и кроз заједницу са њим учини себе и свет око себе вечно постојећим. Основно питање које се намеће јесте: да ли је човек, сам по себи, будући иконом дат, а подобием задат, био способан да без примера своју смртност возглави у Божију бесмртност? Овде долазимо до христологије. Долазимо до савршеног Човека, Сина Божијег, Богочовека, Оног који је људску природу узнео с десне стране Оца и учинио је (потенцијално) бесмртном. Јасно је да Христос јесте утеловљење старозаветног Логоса, али поставља се питање зашто је боголиком човеку био потребан Искупитељ грехова и Спаситељ васељене? Зашто је Бог морао да *испије чашу* (уп. Мт. 26, 39), зашто је морао да пати, да буде понижен? Подсетимо се да је циљ људског постојања човеково обожење. Књига Постања, као што је горе дискутовано, донекле поставља одговоре на питање патње.

Кључно христолошко питање је да ли је и патња инхерентно својствена Богу? Логичан теолошки одговор би био негативан. Веза између патње и греха је у православној теологији одавно искристалисана — патимо јер смо грешни, грешност је последица пале, дефектне природе. Али првородни грех није ни на који начин осујетио ток човековог спасења.

Ипак, човек и његова слободна воља мора да се поштује. Григорије Ниски³ примећује следеће: „Бог је могао, кажу /наши противници/, да силом натера непослушне да прихвате Јеванђеље. Где би онда била слобода избора? Где би биле врлина и заслуга исправног владања?“ Христос јесте свргнуо власт греха над људским родом, али сам грех наставља да се обнавља као последица слободног избора. Наравно, материја (тј. тело) остаје подложно пропадљивости, таква је судбина читавог света. Укратко, сама патња се наставља, све до самог Васкрсења.

Прва Петрова посланица нам даје јасан и концизан разлог зашто је Христос морао да пати и да доживи телесну смрт: „једанпут за грехе наше пострада, праведник за неправеднике, да нас приведе Богу, усмрћен телом, а оживевши духом“ (3, 18). Када тумачимо мало ближе, јасно нам је да је Христос у ствари био више понижаван него што је патио од стране неког безличног извора. Свакаква зла, са директним узроком су Га снашла. Оно што нам није представљено у Новом Завету је, на пример, да ли је Христос од ичега боловао, или да ли Га је задесио неки удес.⁴ За разлику од Јовове, сва Господња патња је имала директан узрок, макар колико ми знамо. Његова патња је сасвим осмишљена, за разлику од Јовове, која (макар Јову) није имала никаквог смисла. Оно што је њима двојици било заједничко је да је патња била метод учења и усавршавања. Христова патња је била *кеноза* (грч. κένωσις — пражњење, чин испражњења), и њену суштину видимо у Посланици Филипланима: „Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истоветан људима, и изгледом се нађе као човек“ (2, 7); „Унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту“ (2, 8). Он је, дакле, постао човек у потпуном смислу те речи, оставивши Своја божанска својства по страни и прихвативши сва људска ограничења (355), како формулише Алистер МекГрат (1997). Наравно, овим Христос не престаје да буде Бог, нити се ремети тријадолошки поредак, нити се руши домострој спасења (Williams 2004, 627–629): „Иако бејаше Син, преко страдања научи се послушности“ (Јевр. 2, 8).

Поставља се *ишшање* узрока Христове патње, сада када је јасно да је она постојала кроз малтене цео Његов земаљски живот. Узрок исте

³ Према цитату у Ларше 2008, 35.

⁴ Разлог ове претпоставке лежи у диференцирању узрока патње, то јест, диференцирању између трагедије и зла у етичком, али не нужно и онтолошком смислу. Трагедија је, на пример, опака болест или саобраћајни удес, јер ти примери нису узроковани директним људским деловањем са злом намером. Убиства, пљачке, силовања и друго су настали након зле намере, и савремена кривичноправна теорија то препознаје. Наравно, постоје и „сиве зоне“, као што је нехат, али дистинкција је у контексту овог рада јасна.

постоји у смислу да знамо због чега Бог пати, али Он не пати зато што је Он сагрешио, већ зато што је човечанство сагрешило. Узрочно-последична веза између греха и патње се у Христу прекида, и повезује на други извор — људску слободну вољу, коју Христос проширује да укључи могућност спасења. У конкретним околностима Његовог живота на земљи, патња има педагошки значај — он показује људима како да пате, да би се докопали спасења. Христос, стога, мора да прође кроз све оно што карактерише људски род — укључујући и педагошко унижење — да би могао људима да покаже како да пате, и још важније, *заишћо* да пате. У том смислу, патња и спасење постају смислени, и то је један аспект Христовог имена „Логос“ (λόγος) — ослободивши човечанство тираније греха, он није елиминисао патњу у потпуности, али јој је дао смисао. И тај чин је филозофски толико јак, да чак и човеку антихришћанског сентимента, као што је био Ниче, то представља судбоносну разлику између узноса човечанства у нешто боље, и пада у амбис песимизма и нихилизма.

Закључна разматрања

Још за Ничеова живота било је сасвим јасно где он стоји по питању религије. Овај рад је настојао да покаже да његова учења нису сасвим душевно бескорисна за разборитог тумача његових речи, и познаваоца контекста времена у коме је Ниче живео. Многи су трпели његове вербалне ударе, хришћани посебно, али не мора нужно да се дође до закључка да је њихов узрок била зла намера, као што поједини аутори, као што је Волар (Wallar 1915), мисле. Ничеова идеја о патњи као средству усавршавања човека није уопште страна хришћанској мисли, и још како је присутна у аскетизму. Његова критика била је социолошког карактера: видео је подмуклост и лицемерје свуда око себе и сматрао да треба исте мане јавно да се објаве, како би угледале светлост дана. Уосталом, критика није била ни испод неких нама блиских теолошких величина: „Јеванђеље је јасно: и свец и грешници воле Бога. Религиозни људи Га не воле, и кад год могу, распињу Га“ (Schmemmann 2000, 152). Наравно, то не значи да свака Ничеова мисао носи за хришћане позитивну конотацију. Једноставно, неке теолошке концепте ваља тумачити из његовог угла, јер, на крају крајева, хришћанска и Ничеова егзистенцијалистичка мисао имају исти циљ — да створе од човека нешто боље, то јест, да самом човеку дају методе да од себе створи нешто узвишеније.

* * *

Литература

- Ларше, Жан-Клод. 2008. *Теоологија болести*. Превела Радмила Обрадовић. Ниш: Центар за црквене студије.
- Миодраговић, Милован. 1985. „Проблем страдања по Књизи о Јову.“ *Теолошки погледи* XVIII, 1–3: 133–142.
- Репаја, Бранко. 2019. „Теоолошки поглед на Књигу о Јову из једне савремене перспективе.“ *Ноема* 7: 41–55.
- Чизмар, Валентина. 2008. „Бивство ниҳилизма у ‘Вољи за моћ.’“ *Наслеђе* 5, 10: 135–160.
- Abusch, Tzvi. 2001. „The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay.“ *Journal of the American Oriental Society* 121, 4: 614–622. <https://doi.org/10.2307/606502>.
- Cinelli, Albert. 1993. „Nietzsche, Relativism and Truth.“ *Auslegung: A Journal of Philosophy* 19, 1: 35–45. <https://doi.org/10.17161/AJP.1808.9372>.
- Cintas, Pedro. 2003. „Francis Bacon: An Alchemical Odyssey Through the ‘Novum Organum’“. *Bulletin of the History of Chemistry* 28, 2: 65–75.
- Clifford, Dominic. 1968. „Nietzsche: The Transvaluation of All Values“. *Dominicana* 45, 2: 147–155.
- Heidegger, Martin. 1977. „The Word of Nietzsche: ‘God is Dead’“. У *The Questions Concerning Technology and Other Essays*, прев. William Lovit, 53–115. London: Garland Publishing Inc.
- Hoxha, Mirushe. 2016. „The Nietzschean Verification of the Missing God and Steps to a Completest Self.“ *Religious Inquiries* 5, 10: 49–67.
- Huiddleston, Andrew. 2015. „What is Enshrined in Morality? Understanding the Ground for Nietzsche’s Critique.“ *Inquiry* 28, 3: 281–307. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2014.967807>.
- Kain, Philip. 2007. „Nietzsche, Eternal Recurrence and the Horror of Existence.“ *The Journal of Nietzsche Studies* 33, 1: 49–63. <https://doi.org/10.1353/nie.2007.0007>.
- Leighton, Joseph. 1896. „Hegel’s Conception of God.“ *The Philosophical Review* 5, 6: 601–618. <https://doi.org/10.2307/2176135>.
- Leiter, Brian. 2015. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge.
- McGrath, Alister. 1997. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Mohr, Richard. 1983. „What Plato’s Demiurge Does.“ *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 112, 10: 1–19.

- Nietzsche, Friedrich. 1968. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage House.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Twilight of the Idols: Or, How to Philosophize with the Hammer*. Translated by Richard Polt. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. „The Anti-Christ.“ Y *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings* [translated by Judith Norman], edited by Aaron Ridley and Judith Norman, 1–69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated by Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*. Translated by Ian Johnston. Nanaimo: Vancouver Island University.
- Pantelić, Blagoje. 2015. „Žižek, Chesterton and Job: The Question of Suffering.“ *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* 15: 212–219. <https://doi.org/10.5840/philotheos20151520>.
- Redding, Paul. 2007. „Hegel, Idealism and God: Philosophy as the Self-Correcting Appropriation of the Norms of Life and Thought.“ *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*. 3, 2–3: 16–31.
- Schmemmann, Alexander. 2000. *The Journal of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Tsevat, Matiahu. 1966. „The Meaning of the Book of Job.“ *Hebrew Union College Annual* 37, 1: 73–106.
- Wallar, William. 1915. „A Preacher's Interest in Nietzsche.“ *Source: The American Journal of Theology* 19, 1: 74–91. <https://doi.org/10.1086/479488>.
- Waters, Larry. 1997. „Reflections on Suffering from the Book of Job.“ *Bibliotheca Sacra* 154, 2: 436–451.
- Williams, David. 2004. „Kenosis and the Nature of the Persons in the Trinity.“ *KOERS* 69, 4: 623–640. <https://doi.org/10.4102/koers.v69i4.320>.
- Williams, Stephen. 2006. *The Shadow of the Antichrist: Nietzsche's Critique of Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic.

Примљено: 10. 12. 2019.

Исправљено: 25. 2. 2020.

Одобрено: 1. 4. 2020.

A CONTRIBUTION TO THE INTERPRETATION OF NIETZSCHE'S IDEAS FROM A CHRISTIAN PERSPECTIVE

Marko Čajković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Ana Mladenović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

***Summary:** Philosophy is a field of human expertise where a common consensus of nearly every expert is exceedingly rare to find, however, a large number of said experts agrees that Friedrich Nietzsche is, in principle, an anti-Christian philosopher. Upon reading his sporadic writings on Christianity, it becomes crystal clear where such a sentiment arises. It would be, in principle, incorrect to state that such an attitude is unjustified, for strong, blatant rhetoric present in „Anti-Christ“ and „The Gay Science“ doesn't leave much room for interpretation from a more favorable perspective.*

The purpose of this paper is precisely the desire to test the validity of such a possibility. Was Nietzsche, after all, a fervent hater of everything Christian, or just a brutally direct critic, the sort that doesn't use euphemisms, and instead philosophizes the best he can — with a hammer, that is, a direct, hard-hitting word?

Key words: Nietzsche, Christianity, Morality, Suffering, Salvation.

ХУМАНИЗАМ У ХРИШЋАНСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бачка,
Палић

Апстракт: У овом раду излажу се размишљања о хуманизму познатој савременој хришћанској мислиоца Николаја Берђајева. Хуманизам у суштини представља став да је добро човечанства од највеће важности. Иако је изникло из хришћанства, у модерно доба хуманизам најчешће значи да стремљење овом добру нема никакве везе са Богом. Дрину атеистичкој хуманизма, која се завршава његовим неизбежним преласком у антихуманизам, Берђајев јасно излаже на основу историјског развоја хуманизма, размишљања о човеку истакнутих мислалаца од којих су најзначајнији Достоевски, Ниче и Маркс, као и увидом у социјалистичка стремљења у новијој историји човечанства.

Кључне речи: Берђајев, хуманизам, ренесанса, човек, Бог.

У најширем смислу, хуманизам је свака философија усредсређена на истицање људског благостања и достојанства коју одликује оптимизам у погледу моћи самосталног људског разумевања. У ужем смислу, хуманизам је духовни покрет који је настао у Европи у време ренесансе. Своје почетке бележи у Италији у четрнаестом и петнаестом веку, најпре у уметности и књижевности, када се уместо бављења божанским стварима (*studia divina*) пажња поново усмерава на човека (*studia humana*) посредством класичних грчких и латинских узора. Хуманизам у ренесансном смислу је био у великој мери сагласан са хришћанским веровањем да нас је Бог поставио овде да бисмо унапредили оне вредности које хуманисти сматрају битним. Касније термин хуманизам је имао

* nenadplavsic@gmail.com.

тенденцију да га присвајају антирелигиозни друштвени и политички покрети (Blekburn 1999, 164). У почетку хуманизам је имао за свој идеал човека који није одвојен од Бога. Временом се тај хришћански хуманизам полако претворио у етички систем који је често праћен атеизмом.¹ Данас покрет хуманизам подразумева само секуларни хуманизам који карактерише одвојеност од његових хришћанских корена.

Овај рад је покушај дијалога савременог хришћанског мислиоца Николаја Берђајева (1874–1948) са хуманизмом који се у наше време одређује као врхунска идеологија и философија која се заснива на стимулисању индивидуалности.²

Берђајев примећује да је у почетку своје појаве хуманизам био близак хришћанству. Због те блискости са хришћанством, које је поред антике један од два његова извора, хуманизам је био стваралачки и диван по својим резултатима. Своју прву праву стваралачку манифестацију хуманизам је имао у ренесанси. Човек је у ренесансу ушао са

¹ Наш новојављени светитељ Јустин Ђелијски који је у једном периоду свог живота боравио у Западној Европи скреће пажњу на чињеницу да је европски човек дуго и систематски прецењивао човека на рачун Богочовека. Због своје безмерне гордости није хтео да себе прилагоди Богочовеку, већ је Богочовека прилагодио себи. На тај начин европски човек је обоготворавао себе кроз философију, науку, религију, културу и цивилизацију. „Европа се свим силама труди да то човекобоштво зацари у свима областима људске делатности и стваралаштва. Отуда све њене муке, све њене трагедије, све њене смрти“ (Поповић 2015, 212). О атеистичком хуманизму је писао и један од најеминентнијих римокатоличких теолога двадесетог века Анри де Либак: „Она иста хришћанска идеја о човеку, некоћ прихваћена као ослобођење, почиње се осећати попут јарма. Онај исти Бог, у којем је човек научио гледати печат своје властите величине, почиње му изгледати попут антагониста, противника људског достојанства. Услед каквих се неспоразума то збило, услед каквих изобличења, каквих сакаћења и каквих неверности? Због које заслепљујуће нестрпљивости и због каква *hybris*? Требало би пуно времена да се то истражи. Историјски узроци су бројни и сложени. Али, чињеница је ту, једноставна и масивна, колико год црквени оци, велики средњовековни учитељи, без обзира на школу, уносили човека излажући оно што је Црква одувек учила о човековом односу према Богу... Али, једнога дана то више није дотицало човека. Почео је, напротив, веровати да ће убудуће моћи поштовати самог себе и развијати се у слободи само ако најпре раскине са Црквом, потом са самим трансцендентним Бићем, о којем га је хришћанско предање учинило зависним. Узимајући у почетку вид повратка античком паганству, тај покрет раскида све је бивао бржи и све се више ширио у осамнаестом и деветнаестом веку па је, након више етапа и мена, попримио најсмелије и најжешће облике модерног атеизма. То је апсолутни хуманизам, који претендује да је једино он истинит и по којем хришћански хуманизам може бити само смешан (De Lubac 2009, 41).

² Хуманистичка начела одређују свакодневицу данашњег човека. Тако је у етици хуманистички мото: „Ако се због тога добро осећате — само напред“. У политици нас хуманизам упућује да „гласач зна најбоље“, а у економији да је „купац увек у праву“. У естетици хуманизам истиче да је „лепота у оку посматрача“. Савремено хуманистичко образовање подстиче ученике да мисле својом главом (Harari 2018, 286–292).

средњовековним искуством. Средњи век је припремио човека за процват у ренесанси тако што је сачувао његове стваралачке силе. Аскетизам средњовековног католичког света је сачувао и сабрао човекове стваралачке силе. Заправо ренесанса и почиње у средњем веку и њени су први темељи потпуно хришћански. Стваралачко буђење бива још у дванаестом и тринаестом веку када су цветале мистика и схоластичка философија.³ Рана ренесанса у Италији, која за Берђајева представља највишу тачку развоја европске историје, је била хришћанска. Тада су се пробудиле човекове стваралачке силе као одговор на откровење Божије.⁴ То је био хришћански хуманизам који је зачет од духа Светог Фрање Асишког и Дантеа (Берђајев 2002а, 184). Овај хришћански хуманизам се разликује од каснијег хуманизма новије историје и представља највећу вредност од свега што нам је дала духовна култура Западне Европе: „Сва средњовековна замисао религиозне културе, по својој дубини, по своме универзалном замаху, и по узлету маште можда је највеличанственија замисао у историји, с којом је била повезана ова култура која је претендовала да изгради Царство Божије на земљи у највеличанственијој лепоти какву свет још није видео, у којој је већ постојало делимично враћање на античке основе, зато што је сваки препород враћање грчким изворима културе — та највеличанственија замисао религиозне културе није успела и средњовековно Царство Божије није се остварило и није ни могло да се оствари“ (Берђајев 2002б, 101). Међутим, иако је средњовековље дисциплиновало и усредредило човекове духовне снаге, оно их је уједно и спутало, јер их је потчињило духовном центру. Берђајев је главни недостатак средњовековне свести видео у томе што у то време није на прави начин раскривена човекова слобода и његови стваралачки потенцијали. Средњовековном човеку, којем је аскетика ојачала духовне снаге, није било допуштено слободно стваралаштво без којег није могуће стварање Царства Божијег. Због тога је у историји хуманизма била неизбежна појава новог европског човека како би се на прави начин проверила човекова ства-

³ Познати историчар философије Фредерик Коплстон овако описује поменути период у развоју философске мисли на Западу: „Тринаести век је био век спекулативне мисли, и тај век је био изузетно богат спекулативним мислиоцима. То је био век оригиналних мислилаца, чија мисао још није била стврднута у догматичке традиције филозофских школа“ (Koplston 1989, 548). Коплстон сматра да се средњовековна филозофија може поделити на три главна периода: припремни период закључно са XII веком, период конструктивне синтезе у XIII веку и период деструктивног критицизма током XIV века који карактерише слабљење и опадање философске мисли.

⁴ У средњем веку „уметничка дела су највећим делом била дарови принесени Богу: као слава Богу, као захвалност, као начин да заузврат добију његов опроштај и наклоност“ (Dibi 2001, 5).

ралачка слобода. Берђајев истиче да сва нова историја представља ренесансни период који је у знаку ослобађања човекових стваралачких сила од духовног центра. То је својеврсни пут којим европски човек иде све више се удаљавајући од Бога. Али тиме се удаљава од духовне дубине са којом су биле спојене његове снаге на површину живота коју карактерише окретање ка природи. Хуманистичка свест, чије су главне карактеристике окретање природи и антици која је била повезана са природом, преобратила је духовног човека у природног човека.

После ренесансе следећи период развоја хуманизма представља епоха реформације. Реформација, коју ствара германски расни темперамент, била је религиозни устанак човека који не карактерише позитивно стваралаштво, већ протест. Лепота и вечити значај ренесансе је у томе што она није била устанак и протест, него стварање. Реформација у великој мери представља својеврсну побуну против религиозног предања. Све што је истински дубоко и религиозно у реформацији било је повезано са жељом за препородом римокатоличанства. Испољавање хуманизма у том периоду означавало је и афирмисање истинске човекове слободе против насиља над његовом природом које се догађало у римокатоличком свету. Уједно, реформација је афирмисала лажну слободу у којој је човек почео да бива поништаван. Протестантску хришћанску свест у крајњој линији карактерише извесни монизам, јер она утврђује само егзистенцију Бога, а одриче самосталност човека. На тај начин се у протестантизму негира онтолошка основа човекове слободе. То је веома карактеристично за германски дух који прожима поред реформације и немачки идеализам у философији у којем се јединствено Божанско начело открива у човековој унутрашњости на уштрб његове самосталне природе. У реформацији је, дакле, постојало и хуманистичко и антихуманистичко начело. Побуна и протест реформације створила је онај процес у новој историји који је довео до просветитељства XVIII века које карактерише пројава хуманистичког духа. Берђајев је сматрао да је просветитељство казна која је уследила због хуманистичког напуштања човекових божанских извора. На тај начин се ренесанса стваралачки истрошила, јер је изгубила истинске изворе стваралаштва. Трансформацију хуманизма из ренесансе у просветитељство карактерише исцрпљеност стваралачког духа чије су последице: Француска револуција, позитивизам и социјализам XIX века (Берђајев 2002а, 189).

У просветитељству XVIII века, које представља наредни моменат у унутрашњој дијалектици хуманизма, се већ види почетак самораспадања хуманизма. Ова епоха не подсећа на првобитни процват човековог стваралаштва у епохи ренесансе. То је почетак човековог одвајања од духовног начела које је неизбежно довело до оних дела које је изврши-

ла Француска револуција која је била један од највећих хуманистичких експеримената. Берђајев истиче да су се у Француској револуцији пројавиле унутрашње противречности хуманизма који је отргнут од духовне основе. Она је претрпела велики неуспех и није могла да оствари човекова права и да му омогући слободан живот. Француска револуција је остварила тиранију на срамоту човеку. Ако се 1789. године револуција кретала у правцу човекове слободе и његових права, она је 1793. године у време јакобинске диктатуре довела до одрицања свих човекових права и његове слободе. Када пореди ову епоху са епохама ренесансе и реформације Берђајев запажа следеће: „Ако је постојао неуспех Ренесансе, која је представљала велику манифестацију човековог стваралаштва, али није имала снаге да оствари савршенство земаљских облика, ако је постојао неуспех Реформације која је, мамећи слободом, испољила религиозну слабост и прихватила облике одрицања а не грађења, дотле је револуција претрпела још већи неуспех. Револуција није успела и цео XIX век представља само испољавање неуспеха Француске револуције и откривање духовне реакције која се јавила почетком XIX века и која допире до наших дана разголићујући суштину и смисао овог неуспеха“ (Берђајев 2002б, 114–115). У идејној основи Француске револуције није постојало духовно начело које би онтолошки учвршћивало човекова права. Дијалектика атеистичког хуманизма, сматра Берђајев, јасно открива чињеницу да човекова права, када се заборављају права Бога, уништавају сама себе и не ослобађају човека.

Позитивизам је антиренесансна појава која представља кризу хуманизма. Иако је данас превазиђен⁵ играо је у XIX веку велику улогу.

⁵ Научни суд и научно знање нису производ индуктивног закључивања, односно нису последица испитивања свега појединачног у мноштву, него су производ извођења из претпоставке постојања једне општости. То значи да је наука утемељена на дедуктивном закључивању. Управо је на овоме пао позитивизам, чији је зачетник био Огист Конт: „Тај захтев да се научни суд мора базирати ‘искључиво на чињеницама’ — како нешто јесте, а не на *хипотезама* — како би могло бити, савремену науку учинио би немогућом. Јер, за једну обичну тврдњу да је бакар проводник струје морао би се испитати сав бакар у космосу (индуктивно закључивање), а што није могуће учинити. Наука не стоји на *позитивизму*, већ на *фалсификацији*. То значи да она у свом промишљању креће од претпоставки, хипотеза, модела о неком предмету свог испитивања. Дакле, не од тога како нешто јесте или ‘чињеница’, већ од оног како би то могло бити. Хипотеза затим пролази кроз тестове, са циљем испитивања да ли може издржати *фалсификацију*, односно оповргавање. Уколико тај тест прође, хипотеза може да прерасте у научну теорију и уопште у суд науке. Из тако добијеног суда изводе се закључци који се односе на свако појединачно биће које учествује у тој, претпостављеној једној стварности из које наука изводи своје закључке (дедуктивно закључивање). Нажалост, код неких данашњих промотера атеизма врло често срећемо давно превазиђени *позитивистички* приступ. Да ствар буде још гора, у том повампиреном позитивизму чује-

Позитивизам Огиста Конта представљао је покушај да се у области сазнања и у области духовног и социјалног живота оконча слободна игра човекових стваралачких моћи која је била одлика епохе ренесансе. Позитивизам поставља границе човековим сазнајним могућностима што је у супротности са ренесансним духом. Конт хоће да потчини сав живот неком принудном центру који он види у интелектуалној аристократији научника. Он гради својеврсну религију: „Огист Конт хоће да сагради позитивну религију, за коју узима све облике средњовековног католичког култа: култ позитивних светаца, позитивни календар, религиозну регламентацију свег живота и стварање хијерархије научника, а све то представља враћање на католичанство без Бога“ (Берђајев 2002б, 128). На тај начин иако прихвата сав католички тип Конт веру у Бога замењује вером у ново највише биће — човечанство. Берђајев сматра да Конт овим доказује да човекова религиозна природа не може бити угушена никаквим позитивистичким сурогатима.⁶

Социјализам XIX века није био само плод, већ и реакција на Француску револуцију која није остварила своја обећања: слободу, једнакост и братство. Социјализам је за Берђајева материјалистичка и атеистичка деформација средњовековне теократске идеје. У XIX веку наступа криза хуманизма и ишчезава ренесансни дух. Хуманизам прелази у

мо и често позивање на науку. То је једна изразита контрадикторност, јер се спајају две неспојиве ствари — позитивизам и савремена наука. Једно свакако искључује друго, никако не могу ићи заједно. Зато такво атеистичко позивање на науку нема ништа са науком, већ са идеологијом“ (Милојков 2019, 74).

⁶ „Позитивизам ипак на свој начин сведочи о позиву који човек не може пригушити. Контов је духовни пут, пут самог човечанства. Изгубљена вера не може остати дуго без замене. Дакле, доктрина која је у име науке укинула сву религиозну прошлост, сама све више поприма религиозни изглед, а религија ‘Великог бића’ у којој та доктрина завршава, омогућује неким душама да прођу пустињом сцијентистичког раздобља заваривајући своју жеђ. Међутим, није могуће да се илузија одржи. У религији без трансценденције, у мистици без натприродног крепост ће се брзо исцрпсти. Поклоник Човечанства, Огист Конт је веома слабо познавао људску природу. Он је веровао да ће задовољити ту природу нудећи јој божанство које није било савршено ‘хомогено’, Биће ‘састављено од властитих поклоника’. То се збило због тога што је на запањујући начин био лишен смисла за трансценденцију, смисла који је, напротив, био изострен (премда јадно первертиран) у Ничеа, а којему налазимо барем аналогон или надоместак у Маркса. Он уздиже до стечевине позитивистичког стадија нешто што је у њега само немоћ и слепоћа. Његова највећа слабост потиче одатле што никад није био у стању да постави ‘она темељна критичка питања, која све људско доводе у питање, она велика питања о оностраности’, која једино могу открити човека њему самом. Веровао је да их је завазда изагнао егзорцизмом. Међутим, никад се, можда, њихов глас није чуо тако снажно и неодложно“ (De Lubac 2009, 251). За Анрија де Либака следећи мислиоци су оци и утемељивачи атеистичког хуманизма: Фојербах, Конт, Маркс и Ниче.

своју супротност. Берђајев је тај процес преласка хуманизма у антихуманизам јасно видео у философијама двојице истакнутих мислилаца XIX века. Реч је о Фридриху Ничеу и Карлу Марксу који за Берђајева представљају корифеје мисли свог времена. Иако се међусобно веома разликују, ова два мислиоца подједнако доводе хуманизам до његовог краја и започињу прелаз у антихуманизам.

У философији Фридриха Ничеа хуманизам се окончава индивидуалистички. Хуманизам се превладава и прелази у антихуманизам у облику идеје натчовека. Одриче се човек као бол и срам у име натчовека.⁷ Ничеово одрицање човека јесте одрицање од апсолутног важења човекове личности. Тиме Ниче, сматра Берђајев, негира најдубљу основу хришћанског откровења чија је суштина у признавању апсолутног значења човекове личности. Ниче у човеку види само средство за појаву натчовека и он у име натчовека негира и одбацује човека. За Ничеа хуманизам представља највећу сметњу на путу афирмације натчовека. У његовој философији се на тај начин догађа прелом у судбини хуманистичког индивидуализма. Према Берђајеву, Ниче је открио најдубље противречности хуманизма и после њега повратак на хуманизам више није могућ. Ничеов морал не признаје вредност човекове личности. Он раскида са хуманошћу и проповеда суровост према човеку у име натчовечанског циља: „Код Ничеа, који је тако страшно и бунтовно афирмисао стваралачку индивидуалност, који је дошао до највише дрскости у потврђивању индивидуалности, човекова личност тамни и оцртава се још тајанственији, али злокобан и страشان лик натчовека, чије су црте само сањарске, код кога постоји некаква специјална религиозна нада о неком вишем стању, али, у исто време, постоји и могућност антихришћанске, безбожне и сатанске религије“ (Берђајев 2002б, 123). Натчовек код Ничеа треба да замени изгубљеног Бога.

За разлику од Ничеовог индивидуалистичког самоодрицања човека и хуманизма у философији Карла Маркса врши се колективистичко самораспадање хуманизма. Слично Ничеу, Маркс негира самовредност човекове индивидуалности. Он одриче хришћанско откровење о безусловном значењу човекове личности, али и хуманистичке вредности које у његовим очима представљају стари буржоаски морал. Према Марксу, човек је само средство и оруђе за појаву безличног колектива. Ни он, попут Ничеа, не жели да се задржи само на људском. Колектив код Маркса треба да замени Бога. Као и у Ничеовом надљудском инди-

⁷ То је изражено у Заратустриним речима: „Учим вас најчовеку. Човек је нешто што треба да буде превладано, шта сте ви учинили, да бисте га превладали?“ (Ниће 2011, 9).

видуализму и у Марковом натчовечанском колективизму уништава се човеков лик. Код Маркса, као и код Ничеа, разоткриле су се границе хуманизма и он прелази у антихуманизам. Њихово дело није било прослављање човека, него критика хуманистичких илузија и после те критике добродушни хуманизам са његовом наивном вером у човека више није могућ. Берђајев сматра да су се код Ничеа границе хуманизма разоткриле на врховима културе, а код Маркса у низинама маса. Ниче, по његовом мишљењу, још чезне и тугује за величанственим стваралаштвом ренесансе и жели да оживи његове изворе. За разлику од Ничеа, Маркс објављује рат ренесанси и целокупно њено стваралаштво проглашава за идеолошку надградњу која се уздиже над економском базом и у којој царује експлоатација човека од стране другог човека. Током друге половине XIX и почетком XX века наступа крај ренесансе и криза хуманизма означава почетак његовог краја. Крајњи индивидуализам и крајњи социјализам су, према Берђајеву, две завршне форме ренесансе. Апстрактни хуманизам, одвојен од духовне стварности, доводи до уништења човека.

Криза хуманизма и његов крај у антихуманизму је очигледан из социополитичких стремљења у новијој историји човечанства XIX и XX века. Хуманизам се у том погледу дели на три главне гране: социјалистички хуманизам, који обухвата обиље социјалистичких и комунистичких покрета, еволуцијски хуманизам чији су најчувенији заступници били нацисти и либерализам. Сви ови изданци хуманизма се слажу у томе да је људско искуство крајњи извор смисла и ауторитета без вере ни у какве натприродне силе (Harari 2018, 307–308). Берђајев је критици ових друштвених уређења придавао много пажње у својим размишљањима.

Николај Берђајев се показао као одличан критичар социјализма. Таквим се пројавио управо зато што је социјализам познавао изнутра будући да је у младости био марксиста. Као млад човек он је поверовао да се једино помоћу марксизма може превладати зло капитализма (Lowrie 1960, 43). Посебну осетљивост према марксизму он ће задржати током целог живота. Ипак, поред добрих страна марксизма као што је критика капитализма, Берђајев увиђа да је у основи марксистичког моралног патоса мржња. Мржња радничке класе према другим класама у друштву у којима марксизам види узрок друштвеног зла и неправде (Берђајев 2001а, 161). Такво идеолошко опредељење је у комунизму довело до нечовечног односа према класном непријатељу са којим се, у крајњој линији, може поступати како се хоће.⁸ Исто тако,

⁸ Француски филозоф Морис Мерло-Понти је у својој књизи *Хуманизам и шерор*

Берђајев је у марксизму раскринкавао „мржњу према слободи, негирање вредности личности“ (Берђајев 1998, 93).

Такав однос према људској личности није карактеристичан само за комунизам већ, на одређен начин, и за сва остала савремена друштвена уређења. У том погледу човечанство није остварило напредак у односу на стара уређења друштва него је чак и назадало. Најснажнији израз диктатуре над духом и непоштовања њему тако драге слободе, у чему је сав ужас нашег времена, Берђајев је видео у националсоцијализму који представља „монизам у којем се на дух преноси оно што се може применити само на материју“ (Берђајев 1999, 27). У том друштвеном систему, и не само у њему, са запрепашћујућом снагом су се распламсала два древна зла против којих је писао Николај Берђајев: национализам и расизам. У национализму и расизму долази до експанзије људске гордости. То за последицу има нечовечан однос према свима који не испуњавају услове које намеће националистичка или расистичка свест утемељена у болесним и злим фантазмима. То је крајњи облик антихуманизма. Такве идеологије су довеле до насилне смрти небројено много људи.⁹

(Merlo-Ponty 1986) у име имагинарне комунистичке будућности оправдавао Стаљинове концентрационе логоре. О примени насиља у марксизму који је за њега једино могући хуманизам у поменутој књизи Мерло-Понти је написао: „Маркс радикално разликује људски живот од анималног живота, јер човек производи средства за свој живот, своју културу, своју историју и тако доказује способност за иницијативу која је његова апсолутна оригиналност. Марксизам се отвара према једном хоризонту будућности где је 'човек за човека врховно биће'. Ако Маркс ову интуицију човека не узима за непосредно правило у политици, то је стога што се, са учењем о ненасиљу, консолидује постојеће насиље, то јест један систем производње који беду и рат чини неизбежним. Ако се, пак, упусти у игру насиља, има изгледа да се у њој остане увек. Битни задатак марксизма биће, дакле, да тражи једно насиље које се превладава према људској будућности. Маркс верује да га је нашао у пролетерском насиљу, то јест у власти оне класе људи који су, стога што су у садашњем друштву експрописани из своје домовине, због рада и свог властитог живота, кадри да се, с ону страну свих партикуларности, узајамно признају и да фундирају људскост. Лукавство, лаж, проливена крв, диктатура, оправдани су уколико омогућавају власт пролетеријата и само у тој мери. Марксистичка политика је по својој форми диктаторска и тоталитарна. Али, ова диктатура је диктатура најљудскијих људи, овај тоталитет је тоталитет радника свих врста који преузимају државу и средства производње. Диктатура пролетеријата није воља појединих функционера једино упућених, као код Хегела, у тајну историје, она следи спонтано кретање пролетеријата свих земаља, она се ослања на 'инстинкт' маса... Маркс се непријатељски односи према наводној ненасилности либерализма, но насиље које он прописује није било какво насиље“ (Merlo-Ponty 1986, 10–11).

⁹ Претварање научне теорије у паклену идеологију чије горке плодове је у својој не тако давној прошлости окусио људски род видимо у социјал-дарвинизму и еугеници које су биле инспирисане Дарвиновом теоријом еволуције и њеним механизмом природне селекције. Социјал-дарвинизам је идеологија из XIX века чији је оснивач

Национализам обоготворава нацију и у супротности је са хришћанским универзализмом. Кроз национализам се поништавају хришћански и хуманистички процеси обједињавања човечанства. Национализам се не надахњује вољом за истином него вољом за моћ. Следствено томе, за национализам, као и за друге идеологије у којима се пројављује зло, је карактеристично одбацавање врховне вредности, а то је за Берђајева човекова личност. У доследном персонализму Николаја Берђајева постоје само субјективне личности. Не постоје објективне личности (да кажемо, конгломератске „колективне личности“) оличене у друштву, социјалној институцији, држави,

Херберт Спенсер. Суштина ове идеологије јесте опстанак најприлагођенијих. Спенсер је заговарао претварање механизма природне селекције у механизам друштвених односа у људској популацији. Као што природа „селекује“ најприлагођеније јединке неке врсте, тако у људском друштву треба селекувати оне најбоље и најспособније. Ова селекција се врши путем еугенике коју је, такође у XIX веку, основао Дарвинов рођак Френсис Галтон. Реч еугеника је кованица из грчког језика и значи „добри гени“. Еугеника се залаже за репродукцију „добрих гена“, односно залаже се за селековање оних јединки људске врсте које су „најбоље прилагођене“. То су оне које у својим генима немају склоност ка психосоматским обољењима, које су супериорне по интелигенцији и другим особинама које се прогласе за „добре“. Еугеника тај програм спроводи на позитиван и негативан начин. Негативна еугеника је спречавање репродукције оних људских јединки које немају „добре гене“. Позитивна еугеника је омогућавање и поспешивање репродукције оних људских јединки које имају „добре гене“. Социјал-дарвинизам и еугеника заправо представљају једну идеологију. Можда би се њихов однос могао окарактерисати тако да је социјал-дарвинизам социолошка идеологија, а еугеника њен метод. На први поглед изгледа да нема ничег спорног у еугеници, јер је њен циљ „боља“, „здравија“, „јача“ људска популација. Међутим, људска идеја добра је често врло релативизована и базирана на себичним интересима појединаца и вољом за моћи. Таква идеологија покушава да се наметне као универзална и ту се најчешће ради о идеолошком манипулисању: „Јер, ако за добре гене прогласимо једну људску расу или нацију, па све то увијемо у једно аутократско друштвено уређење — ето нас у фашизму. Хитлеров национал-социјализам представља екстремни социјал-дарвинизам у пракси. Стрелања и гасне коморе представљају радикалну, али ипак методу негативне еугенике — спречавање репродукције оних за које је процењено да немају *добре гене*. Познато је да је Хитлеров режим, поред истребљивања Јевреја и Рома, практиковао и истребљивање ментално болесних, хомосексуалаца, људи са хроничним соматским обољењима и деформитетима и других чије су особине проглашене за *лоше*. Насупрот томе, поспешивао је рађање ‘аријевског’ човека са тачно прецизираним физичким особинама, где су поред боје коже и косе били прецизирани чак и ширина носа и размак између очију. Ово је, такође, радикално, али ипак је метод тзв. позитивне еугенике... Инспирација овим идеологијама била је Дарвинова теорија еволуције, њен механизам природне селекције који одређену животињску врсту води бољем прилагођавању животним условима, чинећи да преживљавају и репродукују се оне јединке које су *најбоље прилагођене*. Ко заслужује критику за постојање оваквих идеологија? Научна теорија или људи који су је идеологизовали? Свакако ови други: они који су *карикашурисали науку*“ (Милојков 2019, 86–87).

нацији, раси, свету у целини. „Никакве целовитости, тоталитетности, универзалности нема изван личности, има је само у личности, ван ње је једино делимични свет објеката“ (Берђајев 2001б, 36). Једино човекова личност има способност за осећање патње и радости. Ништа у свету објеката не располаже овим осећањем.

Расна теорија је, истиче Берђајев, много горе зло од класне теорије, јер ако човек из буржоаске класе прихвати марксистичку свест он се може спасити, док у расизму таква опција не постоји. Стога за Берђајева расизам представља апсолутни фатализам и детерминизам који се директно противи религији слободе духа — хришћанству. Слобода није интересантна и није потребна масама које су умале, јер оне нису у стању да поднесу бремене слободе. Фашистички покрети су нарочито потврђивали ту мисао.

На човекову слободу површно гледа либерализам¹⁰ који обраћа пажњу на људска права без довољне повезаности са дужностима према другом човеку. Такво поимање слободе доводи до сукоба интереса у којима се пројављују рђаве људске склоности. У либерализму људска права и слободе немају дубљу религијску утемељеност: „Права човека претпостављају дужност да се та иста права уважавају; у остварењу права човека оно најважније није у сопственим претензијама на права, већ у поштовању права другог, у уважавању људског лика у свакоме, то јест у дужности човека према човеку и човека према Богу“ (Берђајев

¹⁰ „Либерализам је прва од три велике политичке идеологије модерног света, а после пропасти фашизма и комунизма он је једина идеологија која још има снаге за живот... За разлику од очигледно ауторитарних режима, посвећених унапређивању идеологије фашизма и комунизма, либерализам испољава мању идеолошку опредељеност и само у потаји обликује свет по својој слици. Насупрот ове сурове идеологије, либерализам је много лукавији: као идеологија, он се приказује као неутралан, тврдећи како нема ни намеру ни склоност да обликује свест људи којима влада. Он се додворава људима позивањем на лаку забаву, на разоноду, на привлачност слободе, уживања и богатство. Његово поступање налик је деловању компјутера које примећујемо тек када се поквари. Либерализам сваког дана постаје све видљивији зато што се његове деформације све мање могу прикривати. Као што Сократ у Платоновом *Држави* каже, већина људи највећи део свог времена проводи у пећини за коју мисли да је једина стварност. У нашој пећини најлукавије је то што су њени зидови налик на кулисе старих филмова на којима су насликани пејзажи без икаквих граница, што нам затвор у којем се налазимо чини невидљивим... Стога, мада је либерализам продро у готово све нације на свету, његова визија људске слободе све више личи на подсмех, а све мање на оно што обећава. Уместо слављења утопијске слободе на 'крају историје', које је доминирало после пада последње конкурентске идеологије 1989. године, човечанство које либерализам обликује данас носи терет његове победе и његових успеха. Оно је све више свесно да је ухваћено у замку коју је само створило, да га гуши управо онај апарат за који се мислило да људима пружа чисту и неокаљану слободу.“ (Denin 2019, 25–26).

2001a, 123). Либерализам захтева формалну слободу која је равнодушна према истини и садржини човековог живота.¹¹

Вишег религијског утемељења нема ни у демократији у којој долази до изражаја воља народа у чему Берђајев види обоготворавање самовоље. Воља народа може бити окренута ка злу: „Народна воља може пожелети најстрашније зло и демократски принцип ништа не може приговорити на то...” (Берђајев 2001a, 134). И у демократији се игнорише човеков духовни живот и он се цени само са тачке гледишта друштвене користи.¹²

У капиталистичким друштвима стварају се највеће социјалне неједнакости „које се више не санкционишу никаквима народним веровањима, никаквим традицијама и јављају се као потпуна бестидност“¹³

¹¹ Либерализам на првом месту јесте ново схватање слободе. У претхришћанском свету, пре свега у античкој Грчкој и у дуготрајном периоду хришћанства поимање слободе укључује увиђање да она захтева одговарајући облик владања собом. Такво схватање слободе заснива се на узајамном односу између појединаца, који су неговањем врлине (било у античком, било у хришћанском смислу) остваривали власт над самим собом, и самосталних држава које, пре свега, теже остварењу општег добра. „Слобода према овом схватању не представља поступање у складу са сопственим жељама, већ поступање у складу са правдом и врлином. Бити слободан за ову мисао значи, пре свега, бити слободан од сопствених ниских прохтева, од прохтева који се никад не могу задовољити и који, ако им попустимо, рађају нове жудње и незадовољство. Слобода тако постаје стање владања самим собом, владање својим прохтевима и жељом за политичком доминацијом. Својство које одређује модерну мисао јесте одбацивање ове дефиниције слободе у корист дефиниције ближе данашњим људима. Зачетници либерализма слободу дефинишу као стање у коме су сви људи слободни да чине све што пожеле. Ово стање — замишљено као ‘природно стање’ — схвата се као стање које постоји пре стварања политичког друштва, као стање чисте слободе. Супротност слободе схвата се стога као принуда. Слобода више није као што су стари сматрали стање праведног и прикладног управљања самим собом“ (Denin 2019, 106).

¹² Алексис де Токвил је приметио да је модерна либерална демократија прожета јаком тенденцијом да делује само краткорочно и да стога не узима у обзир последице које ће њено деловање имати на будуће генерације: „Када се једном навикну да више не маре шта ће се збити после њиховог живота, видимо да лако падају у потпуно и грубу равнодушност према будућности која је и одвише сагласна са извесним нагонима људског рода. Чим изобичаје да своје најважније наде усмеравају на дуги рок, природно су склони да желе без одлагања остварити и најситније своје жеље, па пошто су изгубили наду да ће живети вечно, чини се да су склони да раде тако као да ће живети само један дан... У вековима безверја увек се, дакле, треба бојати да ће се људи непрестано предавати дневним ђудима својих жеља и да ће сасвим одустати од оног што се може постићи само дугим напорима, те неће засновати ништа велико, спокојно и трајно“ (De Tokvil 2002, 458).

¹³ Колико је само ова Берђајевљева мисао актуелна данас у свету предаторског неолибералног капитализма новог светског поретка. У неолиберализму капитал завршава у рукама малобројне елите и обрће се, најчешће без икакве контроле, у складу са начелом саморегулишућег тржишта. Тако је обичан човек жртва олигархије неко-

(Берђајев 2000а, 189). За Николаја Берђајева капиталистичка цивилизација новијег времена је најбезбожнија цивилизација.¹⁴ Пожуда за

лицине пребогатих тајкуна. У име „хуманизма“ новог светског поретка којим се наводно промовишу људска права и демократске вредности уништавају се цели народи било индиректно преко исфабрикованих државних удара и револуција, или директно кроз економски ембарго или нелегална бомбардовања. Анализирајући НАТО бомбардовање Савезне Републике Југославије Ноам Чомски преиспитује нови хуманизам тако што поставља питање да ли је он руковођен интересима моћи или хуманитарним разлозима, односно да ли је тај нови милитаристички хуманизам западних друштава израстао из наводне моралне осетљивости западних лидера, или је на делу само прикривање немилосрдног остваривања интереса великих сила? Чомски долази до следећег закључка: „Нова правила игре‘ Сједињених Држава и њихових ‘богатих западних савезника‘ која су откривена у Југославији заснивају се на праву да се интервенише силом да би се наметнуло оно за шта се мисли да је исправно. Као у колонијалној ери тако је и сада употреба силе заогрнута моралистичком исправношћу. Када су портпароли НАТО-а смирено описивали уништење цивилног друштва било је тешко поверовати да речи излазе из уста држава које ми зовемо ‘просвећеним’, мада самозване ‘просвећене државе’ виде себе сасвим друкчије, као што је било и у колонијалној ери и целој историји. Двадесети век се завршава новом врстом ‘ратова топовњача’ баш као што се и прошли век завршио ратовима колонијалних сила Запада које су имале огромну предност у техници и којом су потчинио урођенике и беспомоћне земље које нису могле да се одбране“ (Чомски 2000, 169). Током НАТО агресије на нашу земљу, за седамдесет и осам дана, убијено је више од две и по хиљаде грађана Србије, од којих су седамдесет и девет били деца. Смрт трогодишње девојчице Милице Ракић убијене док је била на ноши у купатилу гелером из бомбе, која је постала симбол страдања и патњи деце током бомбардовања, на потресан начин осликава сву бестијалност те агресије на нашу државу.

¹⁴ Берђајев је на трагу оних мислилаца који у цивилизацији виде удес културе. Цивилизација је исцрпљивање стваралачких моћи културе и почетак њеног умирања. Свака култура прелази у цивилизацију. То је средишња мисао познате књиге Освалда Шпенглера *Пројаси Зайага* (Шпенглер 2010). Берђајев сматра да је за Шпенглера основна разлика између културе и цивилизације у томе што је култура у својој основи религиозна, а цивилизација нерелигиозна. Сумрак Западне Европе Шпенглер види пре свега у сумраку старе европске културе, тј. у исцрпљивању стваралачких моћи које постоје у њеној уметности, философији и религији. Још није наступио крај западно-европске цивилизације, али после те цивилизације наступиће смрт за њене културне расе. Након тога, култура може опет да се расцвета у другим расама. Берђајев сматра да ове мисли које је Шпенглер изразио с необичним сјајем за Русе нису ништа ново. Сви руски религиозни мислиоци су правили разлику између културе и цивилизације (Берђајев 2002в, 325–326). Када се појавило дело *Пројаси Зайага* 1918. године многи познаваоци руске интелектуалне традиције су у Шпенглеровој философији препознали низ сличности са теоријом културно-историјских типова Николаја Данилевског коју је он изложио у свом делу *Русија и Европа* (Данилевски 2007) које је првобитно публиковано у наставцима 1869 у часопису *Заря*. Ово дело се захваљујући Николају Страхову 1871. године појавило у облику књиге. Појава немачког превода *Русије и Европе* 1920. године подстакла је дискусије о евентуалном утицају Данилевског на Шпенглера. Углавном, да ли је Шпенглер познавао идеје Данилевског пре 1918. године остаје неизвесно. Сорокин је забележио сведочанство руског философа Г. Шпета,

материјалним богатствима је у њеној основи. Стога Берђајев буржоанство посматра као духовну појаву коју карактерише ропство ствари-ма и мржња према вечности.

Дијалектика атеистичког хуманизма у Русији потврђује чињеницу о његовим горким плодовима. Пре револуције руско антирелигијско расположење је било прожето хуманистичким мотивима саосећања и сажаљења. После револуције атеистички хуманизам у Русији улази у нову фазу у којој се људскост изродила у ново нечовештво које је било страшније од старог. Револуција у Русији је за Берђајева била „подсећање на неизвршену хришћанску обавезу“ (Берђајев 1998, 199). Уједно, она је била и казна: „Револуција је казна упућена одозго због грехова прошлости; она је кобна последица старог зла“ (Берђајев 2001а, 9). Међутим, већ је суровост револуције показала да се утопије, за којима човек има потребу услед зла које га окружује, увек остварују у изопаченом виду. Револуција, инспирисана социјализмом, борећи се против друштвених неправди старог система у Русији изазвала је неизмерне патње. Берђајев истиче да се револуција у Русији десила по Достојевском. Он је пророчански предвидео њен карактер, као што је и генијално разоткривао унутрашње слабости атеистичког хуманизма.

Стваралаштво Достојевског не означава само кризу хуманизма, него и његово унутрашње изобличавање и разорење. У том смислу име Достојевског стоји поред имена Фридриха Ничеа и Карла Маркса. Али, за разлику од њих, Достојевски је хришћански мислилац. Он се не враћа само старој истини хришћанства после хуманистичког напуштања и заборава те вечне истине. Берђајев сматра да се из стваралаштва Достојевског види да искуство хуманистичког периода историје није било узалуд, јер је то искуство људске слободе: „То искуство није било само губитак и штета за људску судбину. Нова душа се појавила после таквог искуства; нова душа, са новим сумњама и схватањем новог зла, али са новим хоризонтима и перспективама, и са новом жеђи за сусрете са Богом. Човек је достигао другачији, мужевнији узраст, духовни“ (Берђајев 2001г, 200). Достојевски и Ниче, напомиње Берђајев, су схватили да је човек ужасно слободан и да је слобода трагична, јер доноси терет и патњу. Достојевски је увидео како се путеви човекове слободе удвајају и воде у два правца: од чо-

који је 1921. године видео књигу Данилевског у Шпенглеровој библиотеци (Суботић 2001, 214). Василиј Зењковски је приметио да је Берђајев идеју о супротстављању културе и цивилизације изнео пре Шпенглера (Зењковски 2012, 186). Још у свом делу *Смисао стваралаштва*, које је публиковано 1916. године, Берђајев је записао: „Тријумф буржоаског духа је у XIX и XX веку довео до лажне механичке цивилизације, дубоко супротне свакој истинској култури“ (Берђајев 2001в, 234).

века ка Богочовеку и од човека ка човекобогу.¹⁵ Кроз његову мисао људска душа је упознала тренутке богоостављености и то је својеврсно духовно искуство после кога се, по изласку из таме, јавља нова светлост. У делима Достојевског разобличава се саблажњива лаж човекобога и отвара се пут ка Христу кроз бескрајну слободу. Ту хуманистичка афирмација и човекова самоувереност доживљава свој крај. Даље се пружа пут или ка Богочовеку, или ка човекобогу. На тај начин је хуманизам као царство средине превазиђен. Достојевски је генијално открио неизоставни крај хуманизма и човеково пропадање на путу човекобога.¹⁶ Према Достојевском, човек припада дубинама вечности. Код њега има и Бога и човека, али човек не ишчезава у Богу. Такав приступ сведочи о томе да је његова мисао хришћанска. Достојевски је у сваком човеку, и у оном последњем услед најстрашнијег греховног пада, видео образ и подобије Божије. Али његова љубав према човеку није била хуманистичка љубав. У тој љубави сједињено је бескрајно саосећање са неком врстом суровости, јер је он проповедао пут патње за човека (Берђајев 2001г, 202). То је зато, истиче Берђајев, што се у центру његовог антрополошког сазнања налазила идеја слободе. Без слободе нема човека, али пут слободе је пут стра-

¹⁵ Берђајев истиче да се свеобухватна идејна дијалектика Достојевског заснива на супротстављању Богочовека и човекобога, Христа и антихриста. Људска судбина протиче у сукобу ових поларизованих начела. Откриће идеје човекобога припада Достојевском. Посебан израз та идеја достиже у лику Кирилова из романа *Зли дуси* (Достојевски 2009). За Кирилова овладавање тајном смрти је предуслов човекобоштва. Један од најимпозантнијих начина да се то учини јесте да човек сам одабере тренутак у којем ће умрети. Суицидални чин је за Кирилова моменат апсолутне слободе. Али Кирилов верује у будући вечни живот на земљи када ће се време зауставити и постати вечно: „Време није предмет, него идеја. Угасиће се у разуму“ (Достојевски 2009, 218). Свет ће довршити онај чије ће име бити човекобог. „Богочовек?“ — пита га Ставрогин. „Човекобог; ту има разлике“ — одговара Кирилов (Достојевски 2009, 220).

¹⁶ Достојевски је то најгенијалније показао у *Лејенди о Великом Инквизиџору* која је за Берђајева круна његове идејне дијалектике и највиши домет у његовом стваралаштву. Великог Инквизитора можемо означити као претечу атеистичког хуманизма. Његова тајна је неверовање у Бога. Изгубивши веру он је осетио да огромна маса људи неће имати снаге да носи бремене слободе коју им је открио Христос, јер је пут слободе тежак, мученички и трагични пут. Човек као јадно и ништавно биће нема снаге за такав пут. Берђајев истиче да Велики Инквизитор осим што не верује у Бога не верује ни у човека, јер су то две стране једне исте вере: „Ако се изгуби вера у Бога, не може се више веровати ни у човека. Хришћанство је религија богочовечанства. Велики Инквизитор пре свега негира идеју богочовечанства, јединства божанског и људског принципа у слободи. Човек не подноси лако велико искушење његових духовних снага, слободе и позвања за виши живот. То искушење његових снага било је израз великог поштовања према човеку, признање његове више духовне природе. Од човека се много захтева јер је он позван за нешто велико“ (Берђајев 2001г, 280).

дања који човек мора да прође до краја. Целокупно стваралаштво Достојевског представља одбрану и истицање човека.

Савремени цивилизовани човек, како примећује Берђајев на трагу Достојевског, живи у добу неверовања. То је време у којем је ослабила не само стара религијска вера, већ и хуманистичка вера XIX века. Свет се не само дехристијанизује, него и дехуманизује и никада раније материјализам није био тако јак и моћан. Једина вера којом се савремени човек одушевљава јесте вера у моћ технике и њен бескрајни развој. Човекова очекивања и потребу за чудима¹⁷ испуњава техника. Он је спреман да преобрази свој лик под њеним утицајем. Машина, која је човекова творевина, може човеку да пружи гордо самоуверење о његовој моћи.¹⁸ Међутим, та се гордост неприметно за човека претвара у његово унижавање. Може се заиста појавити ново биће које није више

¹⁷ Велики Инквизитор у свом монологу пред Христом говори и следеће: „Али ти ниси знао да ће човек, тек што одбаци чудо, одмах одбаци и Бога, јер човек не тражи толико Бога колико чуда. Па пошто човек није кадар да остане без чуда, он ће понаставити себи мноштво нових чудеса, својих рођених чудеса... Ти ниси сишао с крста, кад су ти викали, ругајући ти се и исмевајући те: 'Сиђи с крста, па ћемо поверовати да си то ти'. Ниси сишао стога што ниси желео да чудом покориш човека; жудео си за слободном вером, а не за 'чудом'. Жудео си за слободом и љубављу, а не за ропским усхићењима једног сужња пред силом која га је заувек ужаснула“ (Достојевски 2007, 277).

¹⁸ Освалд Шпенглер истиче да западњачки дух жели да управља светом по својој вољи. Још од најранијих дана готике он продире у природу са пуним патосом да би загосподарио природом. Овде је веза између „увидети“ и „искористити“ нешто што је само по себи разумљиво. Од самог почетка ту је теорија увек била радна хипотеза (Шпенглер 2010, 760). Шпенглер је Запад назвао „Фаустовским“ зато што је Запад, по његовом мишљењу, продао душу Мефистофелу због похлепе за бесконачним знањем и моћи. Фаустовску културу карактерише снажан осећај бесконачности и трагично стремљење ка недостижном. Поводом ових Шпенглерових идеја Берђајев је записао: „Фаустова судбина је судбина европске културе. Фаустова душа је душа Западне Европе. Та душа је била испуњена бурним, бесконачним тежњама. У њој је постојала изванредна динамичност, непозната античкој, хеленској души. У младости, у епохи Препорода, и још раније, у средњовековном Препороду, Фаустова душа је страшно трагала за истином, затим се заљубила у Гретхен и зарад остварења својих бесконачних тежњи ступила у савез са Мефистофелом, са злим духом земље. И мефистофеловски принцип постепено је исисао фаустовску душу. Њене снаге почеле су да се троше. Чиме су се завршиле бесконачне тежње фаустовске душе, до чега су оне довеле? Фаустовска душа је приступила исушивању мочвара, инжењерској вештини, материјалном уређењу земље и материјалној власти над светом... Тако се у XIX и XX веку завршавају трагања човека нове историје. Гете је то генијално предвидео... И исушивање мочвара само је симбол Фаустовог духовног пута, само је знак сећања на духовну стварност. На своме путу Фауст прелази од религиозне културе до нерелигиозне цивилизације. И у нерелигиозној цивилизацији троши се Фаустова стваралачка енергија, умиру његове бесконачне тежње. Гете је приказао душу западноевропске културе и њену судбину“ (Берђајев 2002в, 317–318).

људско (Берђајев 2002г, 400). Са појавом машине почиње преврат у свим сферама живота и она радикално мења однос између човека и природе. Изумевање машина и механизација живота која све то прати, с једне стране обогаћују човеков живот, али, с друге стране стварају нови облик зависности и ропства који је много снажнији од онога који је човек осећао док је непосредно зависио од природе. На парадоксалан начин технички напредак је највише допринео крају ренесансе. Парадокс је у томе што ренесансна епоха историје почиње са окретањем природе, али каснији развој хуманизма и ренесансе одваја човека од природе тако како он никада у епохи средњовековља није био одвојен: „У човеков живот победоносно је ушла машина и пореметила његов органски ритам. Машина је разорила вечиту структуру човековог живота, органски повезану са природним животом. Машинизација живота руши радост Ренесансе и онемогућава стваралачко изобиље живота. Машина убија Ренесансу. Она припрема нову историјску епоху, епоху цивилизације. Култура, пуна свештене симболике, умире“ (Берђајев 2002а, 194–195). Испоставило се да је историјски крај ренесансе сасвим другачији од њеног почетка. Крај ренесансе не убија само природу, него и човека. Услед вртоглавог техничког развоја пољубљани су темељи хришћанске и хуманистичке вере у човека. У томе је сва оштрина проблема пред које нас поставља чудесна моћ технике. Берђајев истиче да овај проблем треба да буде дубински постављен, јер за то што се врши процес опште дехуманизације није крива машина, већ човек. Дехуманизација је стање људског духа, а машинизам је само пројекција те дехуманизације.¹⁹ Ограничавање власти технике над човековим животом је дело духа које зависи од његове духовности: „Машина може бити велико оруђе у рукама човека у циљу победе над стихијама природе, али човек зато мора бити духовно биће, мора бити слободни дух“ (Берђајев 2002д, 412). Ова проблематика заправо води до религиозног и философског проблема човека. Поставља се на нов начин, сматра Берђајев, проблем ослобођења човека. Истина о човеку, о његовом достојанству и позвању је зајемчена хришћанством и од њега се очекује одговор на нови положај човека у свету.

¹⁹ Иако Берђајев технику посматра уско, јер је поистовећује са машинама, добро је уочио крајње последице машинизма. Људи су криви за дехуманизацију, а не машина. Машинизација (механизовање) је само пројекција те дехуманизације. Човек је, по Берђајеву, слободан и позван на активност. За излазак из постојећег техничког система човеку ће бити потребна огромна енергија, снажљивост, машта, доброта (не воља за моћ, него доброта!) и снага (Ђурковић 2019). Берђајев је предвиђао да наступају времена када неопредељена наука и техника неће више бити могућа, када ће наука бити или хришћанска или црномагијска (Биговић 2002, 211).

Будућност модерног света који се распада и налази у стању крваве борбе нација, класа и појединих људи лежи у болном прочишћењу кроз невоље. Кроз проживљавање низа цивилизацијских мука постаће могуће превазилажење свих последица модерног отуђења људи и остварење новог универзалног јединства. Берђајев се надао да ће та долазећа епоха бити нешто налик „новом средњовековљу“. Он није идеализовао „ново средњовековље“ јер идеално није било ни оно старо које је имало своје тамне стране: насилништво, незнање и религијом оправдан терор.²⁰ Међутим, поред свих својих лоших страна, средњовековље је било по преимућству религиозна епоха. Сва култура, па и свакодневни живот, у тој епохи био је окренут оностраном. Тада се човек до крајњих граница напрезао да докучи тајне свог бивства. Берђајев и његови истомишљеници су се надали сличној духовној усмерености у надолazeћој епохи са најдубљим уверењем да ни једна сфера човековог стваралаштва не може остати религиозно неутрална у превазилажењу секуларизма и обнови друштвеног поретка (Гајић 2016, 47). Берђајевљеве идеје је могуће правилно разумети само ако се схвате динамички, јер њега занима судбина људског друштва у његовој динамици: „Средњовековље се може назвати ноћном епохом светске историје. Али никако не у смислу ‘мрака средњовековља’, који су измислили просветитељи нове историје, већ у дубљем и онтолошком смислу речи. Новим средњовековљем ја називам ритмичко смењивање епоха, прелаз од рационализма нове историје на ирационализам или надрационализам средњовековног типа. Нека просветитељима нове историје то изгледа као мрачњаштво. Мене то уопште не узбуђује. Ја мислим да су сами ти просветитељи

²⁰ Ерих Фром на следећи начин описује модерне представе о средњем веку: „Представа о средњем веку двоструко је изопачавана. Модерни рационализам посматрао је средњи век као суштински мрачно раздобље. Он је указивао на општи недостатак личне слободе, на експлоатацију маса од неколицине људи, на скученост због које су сељаци из блиске околине — а да и не говоримо о људима из других земаља — били за градског становника опасни и сумњиви туђинци, и на сујеверност и незнање тог доба. С друге стране већином реакционарни филозофи, али понекад су и прогресивни критичари модерног капитализма идеализовали средњи век. Они су указивали на осећање солидарности, на подређеност економских потреба људским, на непосредност и конкретност људских односа, на наднационално начело католичке цркве, на осећање безбедности које је одликовало средњовековног човека. Обе представе су тачне; обе су погрешне ако имамо у виду једну од њих, а не видимо другу“ (From 2016, 37–38). Фром се у свом познатом делу *Бекство од слободе* (From 2016) бави анализом феномена човекове стрепње изазване пропадањем средњовековног света у којем се осећао безбедно упркос многим опасностима. И поред свих својих модерних достигнућа савремени човек је и даље неспокојан и у искушењу да своју слободу преда диктаторима разних врста, или да је изгуби преображавајући се у добро нахрањеног и обученог робота који је мали зупчаник машине, а не више слободан човек.

људи у вишем степену 'заостали', да је њихов облик мисли савршено 'реакционаран' и да сасвим припада епохи која је одживела свој век. Ја сам дубоко уверен да повратка нема ни за онај облик мисли, ни за онај поредак живота, који су владали до светског рата, до револуције и потреса који су захватили не само Русију већ и Европу и сав свет. Све категорије мисли и форми живота 'најнапреднијих, најпрогресивнијих', штавише, 'револуционарних' људи XIX и XX века безнадно су остареле и изгубиле свако значење за садашњост, а поготово за будућност" (Берђајев 2002ђ, 211–212). У историји се смењују дневне и ноћне епохе. Примера ради, хеленистичка епоха је била прелазак од дневне светлости хеленског света ка ноћи средњовековља. Берђајев сматра да се дан нове историје ближи крају и да ми стојимо на прагу нове ноћне епохе. Многи знаци указују на то да наше време подсећа на почетак раног средњовековља: „Започињу процеси поковања, слични процеси-ма поробљавања из времена императора Диоклецијана. И није тако далеко од истине мишљење да започиње феудализација Европе. Процес распадања држава одвија се паралелно с процесом универзалистичког обједињавања. Одвијају се гигантски преокрети и премештања људских маса. И врло је могуће да ће наступити нови хаос народа из кога се неће тако брзо формирати космос“ (Берђајев 2002в, 329).

Крај нове историје и почетак „новог средњовековља“ Берђајев види у процесима који су усмерени на превладавање националне затворености и стварање универзалног јединства. Негативне црте „новог средњовековља“ је лакше ухватити него позитивне. У те негативне црте Берђајев убраја: крај хуманизма, индивидуализма, формалног либерализма, културе новог времена и почетак нове колективне религиозне епохе у којој ће се испољити супротне силе и начела када ће на јаву изаћи све оно што је остало у подземљу и подсвести нове историје. По Берђајеву, хуманистичка идеологија је „заостала“ и „реакционарна“ идеологија. Живимо у епохи разголићавања и раскривања: „Разголићава се и разоткрива и природа хуманизма, који се у другим временима представљао толико невин и узвишен. Ако нема Бога, нема ни човека — ето шта емпиријски, искуствено обелодањује наше време. Разголићава се и разоткрива природа социјализма, испољавају се његове крајње границе, разголићава се и разоткрива да безрелигиозност, религиозна неутралност не постоји, да је религији живог Бога супротстављена само религија ђавола, да је религији Христа супротна једино религија антихриста. Неутрално, средње хуманистичко царство, које је желело да се успостави у некаквој средњој сфери, сфери између неба и пакла, раствара се и обелодањује се виши и нижи бездан. Насупрот Богочовеку не стоји човек неутралног и средњег

царства, већ човекобог, човек који је себе поставио на место Бога²¹ (Берђајев 2002ђ, 214). Светско значење социјализма Берђајев види у томе што он ставља човечанство пред дилему: „или уједињење и братство људи у Христу или уједињење и другарство људи у антихристу“ (Берђајев 2002ђ, 282). Ова дилема нарочито карактерише руски народ који, као народ апокалиптички, не може остваривати средње хуманистичко царство. Он може остваривати или братство у Христу или другарство у антихристу. Берђајев је веровао да је ову дилему руски народ са необичном оштрином поставио пред читав свет.²²

Постоји персоналистички или хришћански социјализам²³ који за Николаја Берђајева представља алтернативу савременим хуманистичким друштвеним системима. У строгом смислу речи, сматра Берђајев, социјализмом треба називати онај правац који спољашњим, односно на-

²¹ У прилог те чињенице наводимо размишљања о хуманистичкој револуцији која је у свом бестселеру са карактеристичним насловом *Homo Deus* (Harari 2018) написао јеврејски историчар Јувал Ноа Харари: „Нововековни споразум нам пружа моћ, под условом да се одрекнемо своје вере у велики космички план који даје смисао животу... Човечанство је заиста успело да постигне обоје — не само што поседујемо моћ већу него икада него и, противно свим очекивањима, смрт Бога није проузроковала урушавање нашег друштва... Противотров за живот без смисла и закона пружио је хуманизам, револуционарна вера која је освојила свет у претходних неколико столећа. Хуманистичка религија клања се човечанству и очекује од човечанства да игра улогу коју је Бог играо у хришћанству и исламу, а закони природе у будизму и таоизму. Док је у традиционалним веровањима смисао људском животу давао велики космички план, хуманизам је обрнуо улоге и поставио захтев људском искуству да улије смисао космосу. Према хуманистичком веровању, људи морају из свог унутрашњег искуства да црпу не само смисао сопственог живота него и смисао целог свемира. Ово је прва заповест коју нам даје хуманизам: створите смисао свету без смисла. Сходно томе, окосница религијске револуције у новом веку није био губитак вере у Бога, него пре стицање вере у човечанство (Harari 2018, 275–277). *Homo Deus*, који за Харарија представља следећу фазу човекове еволуције, је заправо човекобог који ће сам себе обожити тако што ће реализовати пројекте које већ истражује од превазилажења смрти до стварања вештачког живота.

²² У процесу светског уједињења Берђајев даје посебно место Русији, јер сматра да је од свих народа света руски народ највише свечовечански. Стога мисија руског народа треба да постане дело светског уједињења, односно формирање хришћанског духовног космоса. Берђајев истиче да овај васељенски дух, који карактерише воља за слободним универзализмом, треба да се пробуди код свих хришћанских народа.

²³ Синтагма „хришћански социјализам“ може се учинити контрадикторном, јер се појам социјализам повезује искључиво са атеизмом и материјализмом. Међутим, хришћански социјализам је интелектуални покрет који је настао почетком XIX века у земљама Западне Европе као одговор појединих хришћана на проблем сиромаштва међу радницима који је изазван развојем капитализма. Истакнути представници овог покрета су: Ла Мене у Француској, Кингсли у Енглеској и Фон Кетелер у Немачкој. Термин „социјализам“ не мора подразумевати марксизам или „реалсоцијализам“, јер постоје различите врсте социјализма (Марјановић 2010, 197).

силним путем хоће да разреши судбину људског друштва.²⁴ Хришћански социјализам није такав иако и он признаје неправду индивидуалистичко — капиталистичког система. Хришћанству може да одговара само персоналистички социјализам који повезује личност и друштвени принцип (Берђајев 1999, 71). За разлику од комунизма хришћански социјализам не жели само спољашњу промену друштва већ унутрашњу, духовну, коју може извести само човек нове духовности. То значи да је та промена везана за човекову личност и принцип неједнакости, а не за комунистички колектив у којем су избрисане све индивидуалне разлике. Суштину Берђајевљеве социјалне философије чини примат човекове личности над друштвом. Социјална правда је за њега правда према личности и у односу према личности. Да би социјализам имао сврху, мора бити подвргнут религиозним начелима: „Берђајев предлаже једну нову форму социјализма, инспирисан хришћанством које духовне вредности претпоставља економским и материјалним, у којем ће се ценити човекова личност, његово достојанство и слобода“ (Марјановић 2010, 220).

²⁴ У свом делу *Социјализам као појава светске историје* (Шафаревич 1997) руски математичар Игор Шафаревич бавио се покретима кроз историју човечанства који су намеравали да успоставе друштво „слободе, једнакости и братства“ како је то дефинисано у Француској револуцији. Шафаревич наводи примере од империје Инка преко секти катара и анабаптиста до *Утопије* Томаса Мора истичући као препознатљиве особине ових покрета уништење приватне својине, породице, религије и наметање неиздвајања или једнакост. Шафаревич тврди да под речју „социјализам“ често подразумевамо две потпуно различите појаве: а) учење и на њему заснован програм преображења живота; б) реално остварено друштвено уређење. Најочигледнији пример прве појаве је марксизам, односно учење Маркса и других марксистичких интелектуалаца, а друге појаве су друштвена уређења у СССР-у и Кинеској Народној Републици (Шафаревич 1997, 21). Проучавајући социјализам наилазимо, истиче Шафаревич, на запрепаштујућу чињеницу: „...социјализам се (и то на први поглед) показује као вапијућа, најочигледнија противречност! Рађајући се из критике друштва, окривљујући га за неправду, неједнакост, одсуство слободе, социјализам се у најкарактеристичнијим системима заузима за највећу могућу неправду, неједнакост и ропство!... Ако изградњу срећног друштва будућности покушавају да започну стрељањем, онда је још и могуће објаснити несаобразност између сна и стварности, и изопаченост коју трпи идеја при покушају да заживи. Али како схватити учење које, у свом идеалу, истовремено садржава и позив на слободу и програм изградње ропства? Или, како усагласити, скоро у свим социјалистичким учењима присутан, патос вређања старог света, праведан гнев због патње коју је он наносио сиромашнима и угњетенима — са чињеницом да иста та учења предсказују истим тим угњетенима не мању патњу, које ће бити судбина читавих поколења пре него победи организација социјалне правде и слободе? Тако, Маркс пророкује пролетеријату петнаест, а можда и педесет година грађанског рата, а Мао Це Тунг је спреман да се помири са погibeљи половине савременог човечанства у атомском рату ради успостављања социјалистичког уређења у целом свету. Позив на такве жртве могао би да буде убедљив једино у устима вође религиозног покрета који апелује за онострану истину — међутим, он долази од стране убеђених атеиста!“ (Шафаревич 1997, 14–15).

Хришћанска љубав и хуманистичка љубав су веома различите иако у хуманизму постоје веома снажни хришћански елементи због његовог хришћанског порекла. Основна разлика између те две врсте љубави је у томе што је хришћанска љубав конкретна и лична, док је хуманистичка љубав апстрактна и безлична. Јер: „за хришћанску љубав најдрагоценији је човек, док је за хуманистичку љубав најдрагоценија ‘идеја’, макар то била ‘идеја’ човечанства и човековог добра“ (Берђајев 2000б, 118). Штавише, Берђајев сматра да између алтруизма и утилитаризма не постоји стварна разлика, јер је алтруизам у својој суштини замаскирани утилитаризам. Поред тога, алтруизам је и прикривени егоизам. Управо се због тога показује немогућност афирмације човека на чисто људским, хуманистичким принципима. Таква афирмација је увек прикривена инструментализација другог. Човек се може истински афирмисати само ако се међуљудски односи изводе из односа човека према Богу. Алтруистички морал су измислили буржујско-демократски идеолози да би надоместили хришћанску љубав (Devčić 1999, 192–193). У суштини хришћанства налази се безусловно признање значаја сваке људске личности као лика и облика Божијег и никаква апстрактна идеја добра не може бити стављена изнад личности. Погрешка хуманизма, сматра Берђајев, никако није била у томе што је утврдио највишу вредност човека и његову стваралачку мисију, него зато што се приклонио самодовољности човека и потом сувише рђаво мислио о њему, сматрајући га искључиво природним бићем.²⁵ Због тога хуманизам не види у човеку духовно биће.

²⁵ Један од најпознатијих философа неотомистичке оријентације у двадесетом веку, који је био пријатељ Николаја Берђајева, Жак Маритен прави разлику између теоцентричног и антропоцентричног хуманизма. Теоцентричан је хришћански хуманизам који укључује хришћанско поимање грешног и испуљеног човека те хришћанско схватање милости и слободе. Антропоцентрични хуманизам, за који су првенствено одговорни ренесансни и реформацијски дух, укључује натуралистичко поимање човека и слободе. Ова врста хуманизма верује да је човек свој сопствени центар и средиште свеколике стварности. Главна кривица антропоцентричног хуманизма је у томе што је антропоцентричан а не у томе што је хуманизам (Maritain 1989, 41). Маритен је писао о целовитом или интегралном хуманизму који се не своди на грађански хуманизам, јер на лествици грађанског друштва високо стоје: лаж идеологије, хипокризија и лажнохеројска слика о човеку. Модерно грађанско друштво формира једнодимензионалног човека, незаситог потрошача, који једино није гладан духовних вредности. Интегрални хуманизам се не темељи на грађанину личности. Личност није индивидуа као социолошка категорија, него је јединка коју Бог непосредно види и обраћа јој се и она се обраћа Њему. Стога личност извире из Бога и увире у Њега. Најпознатије дело Жака Маритена *Целовити хуманизам* (Maritain 1989) публиковано 1936. године обележава и време његове сарадње са Берђајевом и кругом око часописа *Esprit*. Њихове најважније идеје о хуманизму су до те мере повезане да се дуго времена говорило о утицају Берђајева на дело Жака Маритена. Иако различитих философских основа ови мислиоци су били веома осетљиви на хуманистичку кризу и ушли су у плодносан ди-

Међутим, Христос је учио о човеку као слици и прилици Божијој. На тај начин се у хришћанству утврђивало достојанство човека као слободног духовног бића које није само роб природне нужности. Хришћанство је религија Богочовечности и представља веру не само у Бога, већ и у човека и активност не само Бога, већ и човека. Човек је хтео да буде човеком без Бога, али Бог није хтео да буде Богом без човека. Зато је Бог постао човек (Берђајев 2002е, 127). Хришћанство је прво признало бесконачну вредност човека. Хришћанство је довело до свести да човечија душа стоји изнад свих царстава света: „Јер каква је корист човеку ако сав свет задобије а души својој науди“ (Мт. 16, 26). За хришћанство нема ништа светије и важније од човечности и људске личности. Међутим, Берђајев сматра да је стара духовност неретко патила од недостатка љубави према човеку и да је често означавала напуштање човека и бацање проклетства на свет. Спасење може да донесе нова духовност у којој ће љубав према Богу бити и љубав према људима и у којој ће човеков духовни живот бити не само искупљење него и стваралаштво. У старости Берђајев је записао: „Моје ишчекивање да ће наступити нова стваралачка епоха није било ренесансно-хуманистичко. Мој религијско-философски поглед на свет може да буде, само се по себи разуме, протумачен као продубљени хуманизам, као потврда вечне човечности у Богу. Човечност је својствена другој хипостаси Св. Тројице, у чему се налази реално зрно догме. Човек је створење метафизичко. То моје убеђење не може да поколеба нискост емпиријског човека. Својствен ми је *pâthos* човечности, иако сам убеђен, и убеђујем се све више, да је човеку мало својствена човечност. Често сада понављам: ‘Бог је човечан, а човек нечовечан.’ Вера у човека, у човечност, представља веру у Бога и она не захтева никакве алузије у односу на човека“ (Берђајев 1998, 187). Берђајев је своје призивање видео у томе да проповеда човечност у најнечовечијој епохи. За њега је егзистенцијална философија представљала само израз човечности која је добила метафизички значај.

Многи сматрају да је хуманизам открио човекову индивидуалност ослободивши је потчињености која је постојала у средњовековном животу. На тај начин је хуманизам упутио човека ка слободним стваралачким путевима. Међутим, Берђајев је у хуманизму уочио и супротно начело: „У хуманизму постоји разлог не само за уздизање човека, не само за откривање човечијих стваралачких сила, већ и за падање, за слабљење човека, зато што је хуманизам, усмеривши човека ка приро-

јалог са савременом мишљу покушавајући да докажу важност хришћанског приступа анализи постојеће ситуације и њених корена. Берђајев и Маритен су једни од оних мислилаца који су убедљиво показали да су истине дане нам у Јеванђељу неотклоњиве и да се таквим показују управо онда када их покушамо уклонити.

ди, у епоси Ренесансе пренео средиште човекове личности из унутрашњости на периферију; он је одвојио природног човека од духовног, он је природном човеку дао слободу за стваралачки развој истовремено га удаљивши од унутрашњег смисла живота, одвојивши га од Божанског средишта живота, од најдубљих основа саме човекове природе“ (Берђајев 2002б, 109–110). Хуманизам негира да је човек образ и подобје Божије и сматра да је човек дете света створено природном нужношћу. На тај начин хуманизам је понизио човека зато што је престао да га сматра за више биће које има своје порекло у Богу. Самоафирмација човека који је престао да осећа своје везе са Богом, тј. са најузвишенијим извором свога живота и стваралаштва, довела је до рушења човека. Берђајев истиче да се сва дијалектика о човеку садржи у томе да „самоафирмисање човеково води његовом самоуништењу, да разоткривање слободне игре човекових сила, која није у вези са највишим циљем, води усахњивању његових стваралачких сила“ (Берђајев 2002б, 111). Суштина савремене кризе је у томе што улазимо у епоху цивилизације која се одриче од вредности човека, јер се од врховне вредности Бога одрекла још раније. Одбацивши Бога људи су подвргли сумњи не достојанство Бога, већ достојанство човека. Свет је покушао да афирмише човека насупрот хришћанству и на крају је дошао до негације човека. У том смислу Берђајев наглашава значај хришћанства које човеку даје смернице за излазак из дубоке кризе у коју је запао: „Само хришћанство разрешава проблем односа човека и Бога, само у Христу спасава се човеков лик, само у хришћанском духу ствара се друштво и култура која не уништава човека“ (Берђајев 2002ж, 373).

Николај Берђајев је много писао о кризи хуманизма трудећи се да покаже да он на кобан начин прелази у антихуманизам чији је врхунац негација човека и човечности. То значи да се потврђивање самодовољности човека претвара у негирање човека. Берђајев је јасно увидео да хуманизам попут древног Хрона из античке митологије прождире своју децу (Spinka 1950, 10). Хуманизам преживљава кризу и доживљава крах, јер постаје свестан самодовољности човекове. То је очигледно из његовог историјског развоја и из размишљања о човеку значајних мислилаца као што су били: Достојевски, Ниче и Маркс. Сви друштвени системи који се темеље на атеистичком хуманизму су спремни да зарад апстрактног добра човечанства у недогледној будућности жртвују конкретног човека. Берђајев се увек бунио против социјалних теорија које се залажу за бољу будућност на рачун садашњости и које љубав и бригу о конкретној личности замењују некаквим апстрактним програмом за остваривање „општег благостања“. Испоставило се да самообоготварање човека води дехуманизацији. Огромну опасност за човека

представљају породи бездуховности кад тријумфује нерелигиозни хуманизам. Све то указује на чињеницу да се човек не може одржати без Бога, јер је Бог највиша идеја-реалност која конструише човека. Хришћанство показује човеку виши циљ живота. Оно говори о високом пореклу човековом и о његовом високом позвању. Син Божији је постао човек и на тај начин освештао човечију природу. Само у хришћанству се потпуно изражава и чува личност човека. Али, за разлику од многих других учења, хришћанство не ласка човековој природи у њеном грешном и палом стању. Оно тражи од човека херојско самосавлађивање. Религиозни хуманизам укореењен у идеји богочовечности је позван да изврши хуманизацију људске средине која прихвата хришћанско откровење. Човек може да се спасе само кроз Богочовечанство, тј. само кроз Христа. Хришћанство је, истиче Берђајев, једино и последње прибежиште човеково. Човек је позван да истину хришћанства остварује у свом животу. Хришћанство је религија љубави и слободе и управо зато будућност није предодређена. Човеку предстоји велика борба за истински духовни препород.

* * *

Библиографија:

Изворна литература:

- Берђајев, Николај. 1998. *Самоспознаја: покушај аутобиографије*. Превод Милан Чолић. Београд: Zepter Book World.
- Берђајев, Николај. 1999. *Судбина човека у савременом свету*. Превод Владимир Меденица. Београд: Логос Zepter Book World.
- Берђајев, Николај. 2000а. *Општи есхатолошке метафизике: стваралаштво и објективација*. Превод Димитрије Калезић. Београд: Богословски факултет СПЦ.
- Берђајев, Николај. 2000б. *О човековом позвању: ојлед из парадоксалне етике*. Превод Мирјана Грбић. Београд: Логос Zepter Book World.
- Берђајев, Николај. 2001а. *Философија неједнакости: исма о философији друштва упућена људима који ме не воле*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001б. *О човековом ројству и слободи: ојлед о персоналистичкој философији*. Превод Љиљана Ристић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001в. *Смисао стваралаштва: покушај оправдања човека*. Превод Небојша Ковачевић. Београд: Бримо.

- Берђајев, Николај. 2001г. *Погледа на свети Ф. М. Достоевској*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002а. *Крај ренесансе*. Превод Душан Ј. Васић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002б. *Смисао историје: огледа о философији човекове судбине*. Превод Милић Мајсторовић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002в. „Фаустове предсмртне мисли: поводом књиге Освалда Шпенглера ‘Сумрак Европе’“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Владимир Меденица, 317–332. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002г. „Човек и машина“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Милић Мајсторовић, 394–401. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002д. „Однос хришћана према техници“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Милић Мајсторовић, 402–412. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002ђ. *Ново средњовековље: размишљање о судбини Русије и Европe*. Превод Никола Талер. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002е. *Еџистенцијална дијалектика Божанској и људској*. Превод Мирослав Ивановић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002ж. „Духовно стање савременог света“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Милић Мајсторовић, 361–373. Београд: Бримо.
- Нови Завети*. 1997. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Секундарна литература:

- Биговић, Радован. 2002. „Хришћанство и наука“. У *Наука — религија — друштво*, уредници Владета Јеротић, Ђуро Коруга, Дејан Раковић, 209–211. Београд: Богословски факултет СПЦ — Министарство вере Владе Републике Србије.
- Гајић, Александар. 2016. „‘Ново средњовековље’ у друштвеној теорији“. У Гајић, Александар. 2016. *Нови феудализам: глобалне трансформације у XXI веку*, 43–59. Београд: Конрас.
- Данилевски, Николај Ј. 2007. *Русија и Европа*. Превод Павле Д. Ивић. Београд: Нолит Досије.
- Достоевски, Фјодор М. 2007. *Браћа Карамазови*. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достоевски, Фјодор М. 2009. *Зли дуси*. Превод Косара Цветковић. Београд: Отворена књига.

- Ђурковић, Ненад. 2019. „Феномен модерне технике (машинизација човека)“. Интернет-портал „Стање ствари“, <https://stanjestvari.com/2019/07/25/curkovic-moderna-tehnika/>, објављено 25. јула 2019. г. (посећено 17. јануара 2020. г.).
- Зењковски, Василиј. 2012. *Руски мислиоци и Европа*. Превод Марија и Бранислав Марковић. Београд: Логос.
- Марјановић, Владимир. 2010. „Хришћански социјализам Николаја Берђајева“. У *Хришћанство и демократија између антиагностицизма и могућности*: зборник радова, уредник Јелена Јабланов Максимовић, 195–231. Београд: Фондација Конрад Аденауер.
- Милојков, Александар. 2019. *Вера и атеизам*. Стари Бановци — Београд: Бернар.
- Поповић, Јустин. 2015. *Достоевски о Европи и словенству*. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Суботић, Милан. 2001. „Николај Данилевски: Словенски културно-историјски тип“. У Суботић, Милан. 2001. *Тумачи руске идеје: ситуације о руским мислиоцима*, 213–256. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Шафаревић, Игор. 1997. *Социјализам као појава светске историје*. Превод Владимир Јагличић. Цетиње: Светигора.
- Шпенглер, Освалд. 2010. *Пројаси Запада*. Превод Владимир Вујић. Београд: Утопија.
- Blekburn, Sajmon. 1999. *Oksfordski filozofski rečnik*. Prevod Ljubica Stanković. Novi Sad: Svetovi.
- De Lubac, Henri. 2009. *Drama ateističkog humanizma*. Prevod Marko Kovačević. Rijeka: Ex libris.
- Denin, Patrik Dž. 2019. *Zašto liberalizam propada*. Prevod Slobodan Damjanović. Beograd: Albatros plus.
- Devčić, Ivan. 1999. *Osmi dan stvaranja: filozofija stvaralaštva Nikolaja A. Berđajeva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- De Tokvil, Aleksis. 2002. *O demokratiji u Americi*. Prevod Živojin Živojnović. Sremski Karlovci — Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Dibi, Žorž. 2001. *Umetnost i društvo u srednjem veku*. Prevod Smilja Marjanović-Dušanić. Beograd: Clio.
- Koplston, Frederik. 1989. *Srednjovekovna filozofija: Avgustin — Skot*. Prevod Jovan Babić. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Lowrie, Donald A. 1960. *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*. New York: Harper & Brothers.
- Maritain, Jacques. 1989. *Cjeloviti humanizam*. Prevod Marko Kovačević. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Merlo-Ponty, Moris. 1986. *Humanizam i teror: esej o komunističkom problemu*. Prevod Boro Gojković. Beograd: Mladost.
- Niče, Fridrih. 2011. *Tako je govorio Zaratustra*. Prevod Danko Grlić. Beograd: Dereta.
- Spinka, Matthew. 1950. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press.
- From, Erih. 2016. *Bekstvo od slobode*. Prevod Slobodan Đorđević i Aleksandar I. Spasić. Beograd: ITV centar.
- Harari, Juval Noa. 2018. *Homo Deus: kratka istorija sutrašnjice*. Prevod Tadjana Bižić. Beograd: Laguna.
- Čomski, Noam. 2000. *Novi militaristički humanizam: lekcije Kosova*. Prevod Lidija Kljakić. Beograd: „Filip Višnjić“.

Примљено: 13. 12. 2019.

Одобрено: 1. 4. 2020.

HUMANISM IN THE CHRISTIAN PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV

Nenad D. Plavšić

Diocese of Bačka, Palić

Summary: This work presents the thoughts of a well known contemporary Christian thinker, Nikolai Berdyaev, on humanism. Humanism, in its essence, represents the attitude that the good of mankind is of utmost importance. Although it stemmed from Christianity, humanism in modern age most often means that striving towards this good has no connection with the God. The drama of atheistic humanism, which ends with its inevitable transition into antihumanism, is clearly presented by Berdyaev based on the historical development of humanism, some prominent thinkers' thoughts about a man, of which the most significant are Dostoevsky, Nietzsche and Marx, as well as the insight into sociopolitical striving in the newer history of mankind.

Key words: Berdyaev, Humanism, Renaissance, Man, God.

МЕМОАРСКА ПОЕЗИЈА ДРАГАНА ЛАКИЋЕВИЋА

(Драган Лакићевић, *Породични музеј* (Београд: Партенон, 2018))

Дамјан Ђулафић

(damjan.culafic@gmail.com)

Епархија бугимљанско-никшићка, Беране, Црна Гора

Ако за било чије поетско дјело не би било инвентивно рећи да је у питању „прича у пјесми“, онда је то несумњиво случај са поезијом Драгана Лакићевића, са поезијом писца, који је збирком поема насловљеном „Породични музеј“ уградио врло важну, недостајућу, циглу у грађевину звану савремена српска књижевност. Јер, Данило Киш је имао породични циклус, али прозни, романескни, те је пандан Кишовом дјелу у нашој књижевности требало тек изградити. Подухват је, трудом једног од најмарљивијих српских књижевника и интелектуалаца — Драгана Лакићевића, окончан (?!), јер се сада можемо похвалити и успјелим поетским породичним циклусом, Лакићевићевим *Породичним: Албумом, Азбучником* и, ево, *Музејом*.

Ову књигу поема чине три дијела, а претходи им „независна“, пролошка пјесма — „Где су оне приче?“. У њу је пјесник збио обиље мудрости стечене кроз прочитане књиге и кроз вјековно искуство морачког народа међу којим је и Драган Лакићевић одрастао и из којег је поникао. Пјесник се, „у рану зору, / док сви спавају“ присјећа дана, година, прошлог, и пита се: „Куд се део онолики свет?“ Као да је нужно да се човјек пробуди из сна, дакле да зору дочека, не би ли тако, свјеже главе, могао о било чему великом озбиљно да размисли, па и о најкрупнијем националном, српском, питању: Куд нам се збојежао онај народ? Куд се раселио? Кад је помо? Напросто, куд се дједе сав онај свијет? Кад нас сможди механизам убрзаног живота, лишеног било какве темељне емоције, ситне радости, која нас несвјесно подмлађује и дух нам пуни непролазном енергијом постојања и трајања, тек тада је, изгледа, једина опција застати и запитати се о вриједностима којима значајнисмо видјели ни знали онда док су нам биле дио свакодневице.

Уопште, Лакићевић фреска слике из једног времена и сеоског живота, својствених свим честитим, патријархалним породицама Црне Горе. Присутна је демонстрација и илустрација некадашњег сједника и разговора у Црној Гори, уз чашицу ракије, на разне теме. И наш пјесник својом породичном причом, и свиме оним што је са том причом испреплетено, свједочио је о оним констатацијама које су се најчешће могле чути у Црној Гори и Брдима, посебно у 20. стољећу, у међуратном и поратном периоду, а попут: „тежак губитак“, „стријељан јединац“, „угасило се огњиште“... Ме-

ђутим, пјесник, казано је и познато, види даље и јасније од других, па тако и наш пјесник у пјесми „Како се могло живети“ (поеми која садржи кратку историју највећих ломова нације у протеклих 70 година, а кроз призму народног хероја) предвиђа судбину свог ујака, Милисава Грујића, коју би доживио „да га нису стрељали?“ Кроз историјске удесе српског народа у Југославији увјерава себе да би исто задесило и његовог ујака, јер је био честит човјек, а, изгледа, несреће су се обијале о главу само таквим људима. На крају изводи закључак (очито онај који је могао чути од мнозине ратних хероја, поратним периодом унижених и увријеђених): „Било би му лакше што је стрељан, / него да живи као што је могао живети.“ Кад побједи војска, која, претходно, крађом обешчисти честиту кућу, онда пјесник записује стихове попут ових: „По томе се зна / јесмо ли рат добили / или изгубили.“ („Инвентар наше старе куће у Бистрици — Доње Липово“)

Пјесник познаје природу, са великим поштовањем о њој пише и уважава плодове које она дарује. Јасно је да се као дјечак или сасвим млад човјек саживљавао са природом, са њом друговао и разумијевао је. Дио продуката таквих размишљања су и многи стихови у овој књизи. „Свако је на својој грани / урезао своје име — / да му нешто на њој остане заувек.“ („Музеј на нашем имању у Морачи“), дакле, природа је, у дјечијој свијести, вјечна, док се урезивање имена у стаблу чини с циљем непролазног трајања.

Причајући породичну причу писац се дотиче, збијеним и помало, и понегдје, мистичним формулацијама, многих егзистенцијалних тачака и егзистенцијалистичких проблема. Он, пјесмом, отвара есенцијална питања и, истовремено, пјесничком дескрипцијом на први поглед тривијалне ситуације, на иста питања нуди своје одговоре или промишљања. Тако стиховима

„Боља прича чува се за боље дане
и боље читаоце, она нас не напушта.
Појавиће се кад је њој најпотребније,
па и ако нас тада не буде.“
(„Где су оне приче?“)

пјесник поје стихове дихотомног значења: прво, може се причути аутопологетски тон који антиципира извјесна читаочева незадовољства одабиром мотива, и, друго, пјесник као да нам поручује да је добрано свјестан миљеа у којем ствара и интелектуалне и емоционалне спремности читалаштва, те као да стога поручује како је испричао само оно и онолико колико је читалац кадар да разумије. Међутим, егзистенцијална упитаност пјесника се не свршава на претходним, спољним тачкама, већ понире најдубље, до самог источништва бића и живота. Тако у другој строфи, дистиху, вишезначне поеме „Мајка мога ока“, пјесник је констатовао своје (да ли само ње-

гово?), очито — емпиричко, виђење: „Најсветлије је на почетку живота — / после је све тамније.“ Пјесник овом пјесмом, између осталог, слави, захвално, „жену Дука Беговића“, која није жалила млијека, „намузла га у око“ пјесника, и изоштрила му, видимо, вид, опоравила га и припремила за обиље прочитаних књига и небројене написане и објављене ријечи. То се посвједо­чава стиховима: „Гледам, кроз млечну маглу детињства, / златасту слику Де­санке Дукове: / испраћа у свет своје синове, / и моје очи.“ („Мајка мога ока“)

Кроз породичну призму и каледоскоп приче и пјесме на породичне те­ме, пјесник је свједочио и разлоге својег бављења поемом. Кроз живот, наче­ла и догађаје једног хероја и његове породице, пјесник доказује да је у наших старица, у црногорским брдима, ријеч „Сине!“, била најчешће изговарана, али и, због смутних и несигурних времена, са највише бојазни и стрепње. Кад се син не би вратио с војне, а тога је, богме, било превише, некако су мајке биле оне које су очеве надживљавале. Ваљда су „живеле и трпеле, / као да тако, окамењене, / продужавају живот своме сину.“ („Херојева мајка“) Цр­ногорке, српске мајке, мајке хероја, вријеме доказује да су међу ријеткима које имају право да носе одежде од црне свиле. Мајке хероја у Црној Гори доживљаване су, исправно, као најчеститије монахиње и слушкиње на Божјој њиви. Кадре да испуне све Божје завјете: и завјет мајчинства и завјет дожи­вотног трпљења и патње, а све ради љубави према ближњем.

Пјесник није крио своју органску потребу и жељу да почивше, које памти из оног морачко-колашинског свијета, сачува онаквим каквим их памти, није остављао, у том смислу, простора за којекаква *креативна* тумачења онога *што је писац хтио да каже*. Као неко ко је живот даривао књи­гама и култури свога народа, смисао свог опредјељења, али и нескривања мотива за писање ове књиге, писац је открио у стиховима; „Отада, у књига­ма тражим своје ближе — / они у њима станују, / и кад им гробови зарасту / по нашим брдима и по туђим земљама.“ („Херојева мајка“)

Потписник ових редака склон је, и иначе, да заборав држи за благо­слов, иако Драган Лакићевић има друкчије мишљење. Наиме, на више мје­ста, али на овом еклатантно, пјесник казује да нема намјеру да заборавља, већ да од заборава отрже. Тако каже: „Моја служба је да помињем / оне које сви забораве, / а ја да заборављам не могу.“ („Рајфер и Лола“) Додуше, свијет, којем не да да га заборав потре из бића и памћења, племенит је и ра­дујемо се, особито они који тај свијет памте, или су му последње исписнике запамтили, да их опет, међу поемама у породичном циклусу Драгана Ла­кићевића, видимо и читањем оживимо.

Особит печат књизи, како рекосмо, дају оне дескрипције господствених, а готово несталих, женских ликова, којих је црногорско село било препуно и које су куће на својим плећима држале, а да нигда не нађоше за потребно да остале на своју жртву подсјете: „Старица, откако се родила: / нико је није

видео да једе, да се пресвлади, / на спавање одлази после свакога, / ујутро рани пре икога / ако је и ишла на починак. / Што је имала, дала је, / и никад ништа ниоткога није узела / нити јој је ико икад понудио.“ („Кад би се обрео пред нашом кућом — музеј живих људи“) И какви год и колико год страшни разлози за ношење црнине били, Црногорка из Брда се чувала помисли на освету и продубљивање сукоба и проливање још крви. Такво размишљање опажао је и наш пјесник па је, кроз лик Милевин, опјевао једну библијску сцену: „Док ложи ватру и меси хлеб, Милева се моли: / 'Не дај ми, Боже, да замрзим и прокунем, / спаси ми ђецу од зле мисли'.“ („Нико није мртав“)

Али сав свијет из Лакићевићевог „Породичног музеја“ отишао је, кроз „поворку предаха, / спровод праху праха — / братства и племена, / народа Светога Саве и Кнеза Лазара.“ („Кад би се обрео пред нашом кућом — музеј живих људи“) Томе је доказ и смислен одговор на најезду система вриједности, који је међу црногорска брда стигао са Запада — преко телевизије, а који одговор је, заправо, коментар на некадашњи избор за Мис Југославије: „Важнији је образ од људскијех права“.

Стиче се утисак да је пјесник ову књигу, и уопште породична сјећања, у пјесме претакао да се не загубе нама извори и мјеста одакле смо. Јер, „само су извори вечни“. И „не дај Боже да извор утекне!“

Све поеме су, у овој књизи, писане тзв. слободним стихом, и нису римоване, што чини јасним да је књига релаксирана у погледу метричке строгеће. Она је необуздана и непредвидљива и у односу на слог и концепцију строфе, јер су и оне међусобно неусаглашеног и различитог обима. Поетски субјекат је, најчешће и доминантно, сâм пјесник. Међутим, иако је збирка поема насловљена *Породичном*, као лирски субјекти су присутни сви они које је, онда млад и посебно радознао, мозак пјесника по нечему њему куриозитетном перципирао и запамтио. Ова књига јесте збирка поема. Међутим, насупротив неким српским писцима, који су писали пјесме у прози (Андрић, Дучић, па и Црњански, чији „Дневник о Чарнојевићу“ или „Коментаре“ на „Лирику Итаке“ потписник ове анализе доживљава прозном поезијом), наш Драган Лакићевић је „Породичним музејом“ исписао много прича у форми стиха. И с обзиром на то, а у контексту чињенице да је пјевао о својим сјећањима, збирку породичних поема смо доживјели као ауторову мемоарску поезију, јер је, чак, и насловима неких поема знао да исприча читаве приче.

Породични циклус Драгана Лакићевића мами сузу у оку читаоца и запитаност над катастрофичношћу која је наступила уништењем једног дивног свијета, који смо чинили прије самоунижења свих вриједности које су нас одбраниле кроз све катаклизме које су српски народ задесиле у протеклом, двадесетом, столећу.

Примљено: 31. 3. 2020. | Одобрено: 15. 4. 2020. □

**Maren R. Niehoff, *Philon von Alexandria.*
*Eine intellektuelle Biographie***

Übersetzt von Claus-Jürgen Thornton und Eva Tyrell

Tübingen: Mohr Siebeck, 2019

XIII + 346 стр. ; 21 cm

ISBN 978-3-16-156298-3 / eISBN 978-3-16-158354-4

<https://www.doi.org/10.1628/978-3-16-158354-4>

Непуну годину дана после објављивања енглеског издања књиге *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* (London: Yale 2018), ауторке Maren Niehoff, етаблираног стручњака на пољу истраживања Филона Александријског, немачко говорно подручје обogaћено је преводом овог дела. Дело Филона из Александрије последњих деценија обрађивано је интензивно и из многих углова. Значајан за јудаизам другог храма, ренесансу грчке културе у периоду римског принципата („Друга софистика“), рано хришћанство, неоплатонизам и стоицизам римског периода, као и политичку историју римског царства (у контексту проучавања дела Јосифа Флавија), Филон Александријски је комплексан мислилац чије наслеђе не престаје да заокупља истраживаче из разних научних области. О томе сведочи велики број нових превода његови дела,

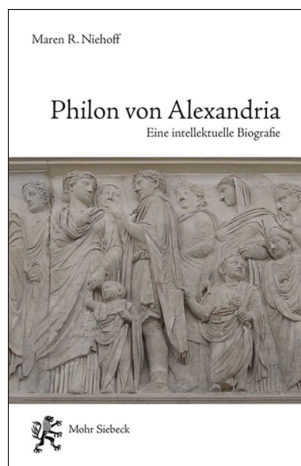
уводна и монографска литература и непрегледан број научних чланака. Међутим, покушај писања (интелектуалне) биографије је до сада изостао. Разлози за то су једноставни: чињеница је да је Филон мало писао о себи, али и да су његови савременици и потоње генерације мало писали о њему. С друге стране, он је иза себе оставио један од најобимнијих опуса антике, опробао се у различитим књижевним жанровима и темама. М. Нихоф се одлучно прихватила да попуни ову празнину у секундарној литератури везаној за Филона из Александрије и у једној релативно обимној монографији понудила сопствено виђење Филоновог интелектуалног развоја који перманентно комбинује и контекстуализује са оним што је историјски поуздано познато из његовог живота.

Књига је подељена на уводно поглавље, три велике целине и

епилог. Ауторка излаже Филонову интелектуалну биографију уназад, од Рима ка Александрији, од „позног“ до „раног“ Филона, од Филона „историографије“ до Филона „коментара на Писмо“, од Филона који се обраћа широј римској читалачкој публици, до Филона унутарјудејских дебата у Александрији, од Филона склонијег стоицизму, до Филона платонистичких схватања. После уводних излагања следи прво поглавље под насловом „Филон као посланик и писац у Риму“ (29–105) у коме је у фокусу Филон у Риму, његова самостилизација у сопственим историографским делима, његово сагледавање римске моћи и јудејства унутар моћног царства, као и римска филозофија међу Јудејима. У другом поглављу под насловом „Филонова ‘Излагања’ у римском контексту“ (109–200) теме су везане за Филоново дело „Излагања“ које је написано у апологетске сврхе, у циљу побијања Апионових оптужби и придобијања шире римске публике за позитиван став према јудејским обичајима. У том делу Филон развија теологију стварања света у контексту монотеизма, посвећујући се стоицизму (нарочито у погледу етике) знатно више него у својој раној, александријској фази. Филон представља ликове свог народа у библијским приповестима као високо моралне особе, а јудејске праксе и обичаје као исправне и подобне. Универзалне вредности јудејства долазе до изражаја. Тре-

ће поглавље „Млади Филон у кругу александријских Јудеја“ (203–286) враћа Филона у Александрију његове младости, писца „Алегоријских коментара“, потомца александријске традиције коментара, више „платонизујућег“, него „стоицизујућег“ мислиоца, који се обраћа својим сународницима и у свом мисаоном путу антиципира религијског мислиоца неоплатонизма Плутарха. Књига се завршава кратким епилогом и са два додатка: „Хронологија Филоновог живота и дела“ и „Да ли је Филон написао један алегоријски коментар на прву главу Постања?“, пошто „Алегоријски коментар“ почиње са Пост. 2, 1.

Анализа Филоновог лика и дела се у приложеној монографији се креће од Александрије до Рима. Филон није пуно путовао. Једина позната путовања из његовог живота су посланство и боравак у Риму (38–41. после Христа) и једна краћа посета храму у Јерусалиму. Почети његове књижевне делатности везани су за Александрију где пише своје коментаре на јудејску Библију, дебатује са својим јудејским савременицима на теме тумачења Писма и негује претежно неоплатонистички дискурс, иако са јасним примесима стоицизма. У тој раној фази Филон користи књижевне врсте типичне за александријску традицију. Иновативан је на пољу јудаизма, пошто по први пут развија јудејску религијску филозофију која мисли о Богу у



апстрактним категоријама и души као нечем што тежи да умакне материји. При тумачењу јудејског Писма примењује алегорезу и на тај начин интерпретира јудејску веру у

контексту ширег културолошког наслеђа града Александрије. Овај Филонов приступ оставиће снажан утицај на каснија интелектуална кретања у Александрији, нарочито на Климента и Оригена. Известан заокрет у Филоновом делу догађа се за време и после његовог дужег боравка у Риму, о којем нажалост не постоје поуздани подаци. Не зна се нпр. у којој мери се Филон могао служити латинским језиком и узимати учешће у интелектуалним догађајима града. У сваком случају, александријско посланство Гају Калигули, чији је Филон био члан, извело је га је контемплативног дискурса родне Александрије и увело у политички свет Римског царства. Теоријске рефлексije све више уступају место практичној етици. Нови интелектуални и културни миље у коме се нашао недвосмислено ће одредити даље Филоново мишљење. Он ће од тада користити нове књижевне врсте и тражити нова изражајна средства.

Стоицизам је у Риму доминантни правац мишљења и Филон ће све више усвајати његове моделе. Пред њим је велики изазов да јудејство представи римској интелектуалној елити — да покаже да Јудејци партиципирају у општем моралном кодексу света заснованој на општој творевини, да су дисциплиновани и лојални грађани Римског царства. Промена публице којој се обраћа, промена избора књижевних врсти и интелектуални изазови светске метрополе наново ће профилисати Филона као писца и мислиоца. За разлику од раних дела (Алегоријских коментара и *quaestiones et solutiones*), друга фаза Филонове делатности обележена је другачијим књижевним врстама (историјски списи: *Legatio ad Gaium* и *In Flaccum*, низ философских трактата и *Излагања Закона*). Прва су била углавном инволвирана у унутар-јудејску дебату, док су друга претежно апологетског карактера. Сходно томе, избор нових књижевних врста тесно је повезан са другачијим ангажманом интелектуалног рада Александринца. Боравак у Риму је био у тој мери инспиративан за Филона да је готово половину свога опуса написао у релативно кратком периоду (41–49. после Христа).

Монографија о којој је реч баца ново и занимљиво светло на личност и дело Филона Александријског. Разликовање раног и позног Филона од велике је помоћи приликом читања његових дела.

Филон се показује као изразито слојевит али и постављеним сврхама прилагодљив мислилац. С једне стране, његов идентитет је комплексан: он је јелинофони Јудејац који делује у мултикултуралном свету Римског царства; с друге стране, он, нарочито после погрома Јевреја у лето 38. у Александрији, све више увиђа потребу да јудејство широј публици Римског царства представи на нови начин. Међутим, у свим својим трагањима за ефикасним изразом, Филон

остаје верујући Јеврејин, који, било коју књижевну врсту да користи и било којим философским системом да се служи, наглашава улогу Бога откривеног у Писму. Тај принцип постаће модел мишљења за многе оце и учитеље Цркве.

Предраг Драгутиновић
(pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs)
Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду

□

Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel. Tradition and Narration*

Waco, Texas: Baylor University Press, 2018

257 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-1481309899

Јорг Фреј, професор Новог Завета на Теоолошком факултету у Цириху и један од водећих стручњака за Еванђеље по Јовану и јовановске списе уопште, недавно је новозаветну науку обогатио још једном запаженом студијом која представља прерађену верзију предавања која је држао у јануару 2018. на Универзитету Јејл у оквиру циклуса Yale Shaffer Lectures. Професор Фреј се у својој књизи

фокусира на кључно питање на пољу истраживања Еванђеља по Јовану, а оно се тиче односа историје и теологије у овом тексту. У оквиру проучавања Еванђеља по Јовану често се срећу непомирљиво поларизоване позиције: с једне стране, постоје истраживачи који овом Еванђељу одричу историјску валидност, читајући га искључиво као теолошки наратив који не нуди релевантан историјски ма-

теријал; с друге стране, многи научници виде у Еванђељу по Јовану поуздан историјски извештај, који потом на различите начине хармонизују са синоптичким материјалима. Аутор књиге о којој је реч надовезује се на поменућу дебату и нуди један избалансиран приступ тексту Еванђеља. Већ из самог наслова књиге о којој је реч јасно да је полазна тачка читања Еванђеља *теологија* (или како сам аутор често наглашава: христологија), која је међутим уско повезана са *историјом*. Еванђелска прича почива на два нивоа: први је ниво исприповедане приче о оваплоћеном Исусу (засноване на старијим, Еванђелисти доступним историјским традицијама), а други је ниво наратије, односно приповедање приче актуелним рецепијентима (заснован на теолошким рефлексијама које одражавају актуелне теме јовановске заједнице). Еванђеље је дакле једна *теолошки интерпретирана историја* која има за циљ да читаоце води ка дубљем и истинском познању идентитета Исуса Христа. Оно се првенствено чита као не као компилација нама недоступних извора према којима се Еванђелист односи хиперкреативно, већ као кохерентна наративна целина, коју на окупу држи густа мрежа метафора (стр. 10). Кључно питање свакако остаје питање теологије и историје, традиције и наратије. Оно се може разложити на низ потпитања: „Да ли их можемо раздвојити и одредити шта је историјски истинито,

а шта је само интерпретација или теологија? Или су они повезани у готово нераздно јединство, тако што су увиди и страхови заједнице рецепијената унесени у наратију Исуса историје, и сходно томе је оваплоћени Исус приказан у светлу каснијих христолошких схватања као божанско биће? Ако је то тако, која је функција стапања хоризоната која ово Еванђеље и његов приказ Исуса историје чини тако јединственим међу Еванђељима“ (стр. 9).

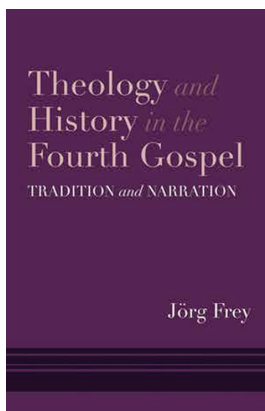
Књига је подељена на три велике тематске целине. Први део, под насловом „Христологија као теологија. Јовановски приступ као изазов некад и сада“ (стр. 13–58), посвећен је христологији Еванђеља по Јовану, која се излаже кроз призмју религијско-историјских изазова, терминологије (христолошких назива), као и наративне презентације Исусовог божанског идентитета. Констатује се да Еванђелист активира доступне месијанске традиције и инволвира их у један нови наратив чији је циљ да читаоце поведе као дубљем поимању Христове личности: „Тако, невидљиви Бог, који се не може представити ниједном сликом, у Христу — и од тада у историјској причи о Христу — поседује слику, што је је једини начин путем кога Божија истинска природа може бити спозната“ (стр. 57). Други део, под насловом „Трагање за Исусом историје. Историјске традиције у Четвртом Еванђељу“ (стр. 59–142) обрађује

тему „историчности“ Еванђеља. У том контексту аутор најпре излаже сложену и контраверзну тематику извора еванђелског текста, констатујући познавање Еванђеља по Марку од стране Јована („критичко усвајање или корекција Марка са становишта јовановске христологије и теологије“, стр. 72–73), потом бројне покушаје хармонизације и усаглашавања наратива Четвртог Еванђеља са синоптичком традицијом. Дискутујући методолошка питања и критеријуме, аутор долази до закључка да Еванђеље по Јовану није примарно заинтересовано да посредује историјски прецизне податке о Исусовом животу, већ да приоритет има теологија која се према историјском материјалу односи већ ома селективно и слободно. Стога се модификација традиције огледа у три поступка: „replotting, re-narrating and reimagining“ (стр. 127). У трећем делу „Духовно Еванђеље. Прерада приче о Исусу у циљу дубљег разумевања“ (стр. 143–203) акценат је на креативној трансформацији приче о Исусу кроз Духа. Наиме, улога Духа је да „подсети“ верујућу заједницу на утемељујућу причу и тако повеже Исуса *историје* и *садашњости* верујуће заједнице. Дух Свети, Параклит, је тај који оприсутњује Исуса, поучавајући заједницу, између осталог,

у исправном разумевању јудејског Писма. Дух води заједницу ка „пunoј истини“ и даје одлучујући суд о Исусовој смрти на крсту као тренутку његовог прослављења. Еванђеље је парадигматска прича која прича коју Дух претаче у ситуације пост-васкрсне заједнице.

Еванђеље по Јовану заузима јединствено место у ранохришћанској књижевности. У том погледу, адекватно читање овог текста захтева промишљену херменеутичку оријентацију. Са једне стране, овај јединствени наратив има сопствене захтеве и законитости, чије занемаривање може представљати озбиљну сметњу за његово разумевање — у том смислу треба разумети апел Џејмса Дана: „Let John be John!“; с друге

пак стране, неизбежно је читање Јована заједно са Синоптицима и другим ранохришћанским традицијама, што отвара многа питања о којима је већ било речи. Следећа формулација професора Фреја може понудити захтевани херменеутички оријентир: „Конципирано нешто другачије, Еванђеље по Јовану наставља да приповеда утемељујућу причу хришћанства, причу о Исусу, која се одвија у јасно дефинисаном контексту времена и простора. Прича се пак приповеда са становишта теолошког убеђења у погледу Исусовог стварног иден-



титета. Ова теолошка перспектива и намера Еванђелисте воде читаоце ка адекватном разумевању онога што Исус јесте, преобликујући при томе у великој мери сећање на Исуса.“ (стр. 141). Прича о Исусу се не приповеда просто као епизода из далеке прошлости, већ на такав начин да се врши премошћавање између прошлости и садашњости реципијента пост-васкрсне заједнице. Прича је исприповедана тако да јача идентитет верујуће заједнице, лишене видљивости и физичке присутности Исуса Христа. У том смислу је Јованова прича првенствено теолошка прича, ауторизована од стране Параклита, али и прича чији су историјски оквири јасно оцртани: „Моја поента је да

је у Еванђељу по Јовану приоритет има теологија, а не историја: специфична и развијена теологија, заснована на високој христологији сагледавања Исуса као човека и божанског бића. Усвојени широк спектар ранијих месијанских и христолошких традиција је програмски инволвиран у ову христолошку перспективу, тако што аутор у великој мери наново приповеда и преобликује причу о Исусу“ (стр. 206).

Предраг Драготиновић
(pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs)

Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду

□

**О. Василиос Термос, У њошрази за личношћу.
„Истинишо“ и „лажно сојство“ према Доналду
Виникошу и Св. Григорију Палами**

Превод са грчког сестринство манастира Градац

Градац — Београд: Манастир Градац — Библијски институт ПБФ, 2019

63 стр. ; 21 cm

ISBN: 978–86–81354–02–5

Инспиративна интердисциплинарна студија оца Василија Термоса, објављена у преводу сестара манастира Градац под на-

зивом *У њошрази за личношћу*, доноси нам значајне увиде који се тичу феномена људске егзистенцијалне неистинитости, од-

носно несвесног фалсификовања човекове аутентичности (који је именован као *лажно сојство*). Будући да је сâм аутор и теолог и дечји психијатар, не чуди то што овој теми приступа кроз клиничко искуство еминентног британског психоаналитичара Доналда Виникота и духовно искуство великог православног богослова и исихасте Григорија Паламе, те студија носи поднаслов „Истиништво“ и „лажно сојство“ према Доналду Виникоту и Св. Григорију Палами. Оваквим приступом аутор сведочи неопходност дијалога теологије са хуманистичким наукама, подсећајући да је у отачком духу учинити језик Цркве релевантним за свет, и то тако што ћемо изучити *тносеологију своје епохе* (данас то је, по његовом мишљењу, психологија) и тиме представити истину Цркве као пријемчиву за образованог човека, нимало је притом не умањујући (како истиче у *Предговору српском издању*, стр. 5–6). Насупрот томе стоје *исхишрене изјаве да научно знање нема да понуди знању о човеку ништа више од онога што је теологија већ формулисала*, које проф. Термос оцењује као пренагљене и непостојане (како каже у *Уводу*, стр. 9–10).

У првом поглављу књиге („Истиништво“ и „лажно сојство“ према Доналду Виникоту, стр. 11–19) аутор нам приказује анализе психоаналитичара Вини-

кота о проблему *лажних људи*. Виникот је, закључивши да су истинитост и аутентичност човека несводиве на његово пуко постојање, поставио питања: „зашто људи постају лажни?“, „зашто то неки људи увиде, а неки то код себе никада не препознају?“, „зашто неки пате због тога, док друге то уопште не погађа?“. Да би одговорио на ова питања, Виникот се осврће на прва искуства новорођенчета, на фазу када је *прво очигледно човеково власништво — његово тело (заједно са својим бројним функцијама), у које и смешта корен истиништва сојства*. Звуци које производи, плач, осмех и покрети су средства којима се одојче изражава и комуницира са светом који га окружује и материјали су за даљи развој личности. Међутим, ови изрази који су језгро *личне истине* често су одраслима напорни и досадни, те прибегавају њиховом гушењу, уместо да буду *чуварима дара истиништва сојства, које је одојчету дао као семе*. После овог, *соматског* нивоа, лична истина се манифестује на *плану емоција и жеља*. Неадекватан родитељ даје предности својим потребама, не одговара на детету спонтаност већ тражи *повиновање*, а управо то код одојчета рађа *трауматско осећање* чија је последица *прва фаза лажног сојства*. На бихевиоралном нивоу дете постаје *конформиста*, а бу-

дући да су му *интелектуалне функције* једине неспутаване, оне постају *аутономне* и *преувеличане*, што за последице има *превремену зрелост* и *једностраност*. Тако *интелектуализација* постаје дететово средство самоодбране. Овако манифестована лична неистинитост бива ојачана због своје друштвене прихватљивости и пожељних последица. Наиме, окружење фокусирано на себе а не на дете, подржава повиновање детета и његов прерани интелектуални развој. Дакле, *лажно сојство* има корене у *ошудењу од шела, емоција и жеља*, што је занимљив феномен и за теолошку антропологију.

Овај проблем је у другом поглављу књиге, насловљеном *Истиниша и лажна духовност* *према Светом Григорију Палами* (стр. 20–27), *реконструисан* на *прилично неочекиван начин*: *чувени исихаста синуа у одбрану „ирационалног“ дела човека*. На почетку нам аутор предочава за наш контекст основне црте спора Григорија Паламе и Варлаама Калабријског. Варлаам онтолошку истину човекову схвата као одвојену од „загађености“ телом, емоцијама и жељама, које је стога потребно умртвити како би се постигло обожење. Свети Григорије ће, насупрот томе, одлучно бранити целовитост људске природе, човека као психосоматско биће. Страсни део душе, дакле,

не треба умртвити, него га *усмерити да се креће ка ономе за шта ња је Бог створио и тако поствизити одређене врлине*. Исто, разуме се, важи и за тело. У складу са *евхаристијском онтологијом*, све оно што нам је Бог као дар дао, треба да му и принесемо, без гађења према иједном аспект у чо- вековог бића.

У следећем поглављу названом *Клинички и педагошки обим лажног сојства* (стр. 28–37), размотрено је то како се теоријске поставке из прва два поглавља рефлектују на стварност. Они који су задужени за одгајање и васпитавање, најчешће родитељи и клирици, често су неспособни да се суоче са телом, емоцијама и жељама другог који је у развоју, и то не само због непознавања педагошких метода, већ најпре зато што сами имају тешкоће са прихватањем сопствене природе. Тако мајка којој је бебина спонтаност напорна, у њој види свог мучитеља кроз *обрнућу пројекцију сојствене агресивности*. Једнако чест случај је свештеник неспособан да својој духовној деци понуди искрену емоцију. Он не дозвољава *испољаване љубави, љуби, анксиозности; сексуални пориви ња зражавају, а најчешће се то дешава зато што је и сам уљешен у исту проблематику*, од чега се брани потискивањем и подучавањем других да то изолују и игноришу. Аутор нам затим

доноси конкретне примере из свог клиничког искуства, у којима је овакво васпитање (и од стране родитеља и од стране духовника) произвело лажно сопство, које манифестује депресију или неку другу патолошку девијацију, а све случајеве прати интелектуализација као покушај да се недостаци из периода детињства анулирају. Поглавље се завршава истицањем способности које су неопходне за суочавање са реалитетима које лажно сопство потискује и одриче (емоције, нагони...).

Крајњи исход већине лажних сојства је, на основу клиничког и пастирског искуства нашег аутора, *самосвесна религиозност*. Религиозност лажног сојства, што је и наслов четвртог одељка књиге (стр. 38–46), занимљив је феномен за истраживање управо из разлога што су религиозни системи најподеснија средства путем којих се могу укротити, чак и обезвредити више пута поменуте (за лажно сопство забрањене) компоненте човека (тело, жеље, емоције). Следећи Макендлеса, о. Термос упозорава да не може бити истинског духовног напретка без прихватања посебних

психосоматских карактеристика сваке личности. Иако православну теологију одликује здраво схватање духовности (нпр. учење о Оваплоћењу Логоса казује нам да Богу није било мрско да постане тело; у Литургији духовним називамо материјалне дарове због дејства Светог Духа), наш аутор констатује присуство религиозности лажног сопства у цркви и наводи могуће узроке тога. На крају овог одељка

преноси нам запажање Голденбергове о разлозима постојања мизогиније у појединим црквеним круговима. Наиме, она је закључила да је главни разлог мизогиније презир мушкараца према сопственом телу, па следствено томе и према женама, које их подсећају на телесне жеље.

Оваква дефектна религиозност не може да произведе ни здраву моралност, те је тема петог поглавља књиге *морални проблем лажног сојства* (стр. 47–52). Лажно сопство је суштински неслободно, а слобода је услов моралности, која заправо и потиче од међуљудских односа који доушћају сојству да буде целивито (тј. истинито). Стога лажно сопство не може бити истински морално,



већ се креће у оквиру нарцисистичкој сна о идеалу чистоте, односно — решило је да постане светац, пре него што постане човек. Аутор нам на овом месту преноси значајан Виникотов став да се дешава које није имало довољно искушава у раним фазама не може даши идеја личној Боја у замену за децу негу ... Први принцип моралној образовања јесте тај да морално образовање није замена за љубав. Он још наглашава да незрелост родитеља чини нестирпљивим, те упућују дешава Боја као страно тело, али идеја личној Боја нема вредности за дете које није имало људска искуства са људским бићима. Бог и морални закон заправо служе таквом родитељу (духовнику) да замаскира своју кривицу. Важан закључак претходно реченог је да родитељ или клирик који се бави пасторским радом нема право да искључи сопствену личност из процеса моралној васпитања и да остави Боја као свој заменика.

Закључни одељак ове књиге носи исти наслов као и цела студија — У прикази за личношћу. У њему се разматра важно питање: „Како се проблем лажног сопства одражава на заједницу и друштвену оријентацију појединца?“. Аутор скреће пажњу, између осталог, на то да је дијагностификовање проблема лажној сопства често иницирано управо његовим недостатаком способности за заједничко и још једном наводи

речи Макендлеса: пошиснућа осећања морају најпре бити признаћа и свесно изнесена пред Христа да бисмо од Њега примили исцељење... Тачно је да савршена љубав није осећање, већ плод Светог Духа који подразумева целовитост, зато људи који су фрагментирани (одбацују у књизи истражене области човековог бића или не знају да се носе са њима) нису способни истински да воле, те нас аутор још једном подсећа на Св. Григорија Паламу и његову „рехабилитацију“ страшног дела душе.

Указивањем на психолошке чиниоце личности, наглашавањем улоге природе која је неопходна за проналажење личне истине (за шта мора бити целовита) и истицањем потребе међуљудских односа (дакле, друге личности) без којих се појединац не може одвојити од природног начина постојања и формирати као личност, ова необимна књига даје значајан допринос како психологији, тако и теологији личности, а може много користити сваком ко се бави одгајањем и васпитавањем — родитељима, наставницима, свештеницима...

Драгана Ракић
(draganagr97@gmail.com)

Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

□

**Drew W. Billings, *Acts of the Apostles
and the Rhetoric of Roman Imperialism***

Cambridge: Cambridge University Press, 2017

248 стр. ; 23.5 cm

ISBN 978–1107187856 / eISBN 9781316946251

<https://doi.org/10.1017/9781316946251>

Дела апостолска предмет су бројних анализа и интерпретација у модерној библијској науци и заузимају важно место као кључни оријентациони текст за наставак извештаја о древним апостолским активностима и развоју ране Цркве. Могло би се рећи да *Дела* уживају посебан статус по питању истраживања *Новой Завети* и ранохришћанске књижевности. Рад који овде анализирамо исправљена је и допуњена докторска дисертација одбрањена 2016. године на McGill University под руководством Елен Ејткен (Ellen Aitken). Циљ аутора је да покуша да реши питање разумевања *Дела* у контексту времена цара Трајана. Радећи то, он заговара тезу да су *Дела* „написана у складу са ширим репрезентативним трендовима и стандардима који се налазе у провинцијским

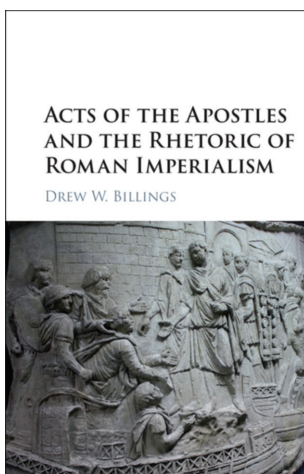
представама и царским споменицима из прве две деценије другог века, одражавајући динамичну размену коју је произвео иновативни наратив који укршта локалне и царске форме“ (14).

Након увода који нуди кратки преглед углавном најновијих истраживања о *Делима*, као и сажети план књиге, прво поглавље „Дела и монументална историографија“ прелази на аргумент за читање *Дела* узимајући у обзир Трајанов стуб у Риму, тј. рељеф на том стубу. Овде аутор тврди да постоје три стилске сличности између *Дела* и Трајановог стуба: „драматични континуирани наративни формат, појачани осећај за реализам и панегирички реторички стил“ (52). Другим речима, имагинарни програм стуба одговара реторици *Дела*. Иако је оно што је Билингс означио пој-

мом „монументалне историографије“ понекад тешко одредити, главна поента овог поглавља налази се у размишљању о *Делима* као сложенем реторичком саставу, а не као о једноставном увиду у древну хришћанску прошлост. Читање у трајановском контексту наставља се у другом поглављу — „Царске врлине и представништва провинција“,

где аутор истражује контуре трајановског предела у Риму и провинцијама. Овде је главна тачка разлика између просторног уређења Трајановог форума у Риму (ослањајући се на дела Џејмса Пакера) и окружења изграђеног у провинцији под Трајаном (ослањајући се на рад Мери Ботврајт), укључујући, у последњем случају, ширење „практичних“ грађевинских пројеката као што су аквадукти, луке, градске зидине и путеви. Поред ових царских пројеката, који су се разликовали од репрезентативног програма у главном граду царства, чинило се да су локални појединци „добровољно искористили своје место“ у римском царском систему, како то указују и епиграфски докази.

Скицирајући трајановску ситуацију и предвидевши одређене



елементе у развоју интерпретативног оквира *Дела апостола*, аутор се окреће представама Павла у поглављу 3 — „Павле и политика јавног портретисања“. Идеје о провинцијалној добробити и њеном јавном представљању у Малој Азији у другом веку користе се као средство

за сугерисање да се Палова слика у *Делима* подудара са царским репрезентативним стандардима данашњег времена. Другим речима, аутор у овом поглављу предлаже да поређење Павлових епизода у *Делима* са одабраним древним материјалним доказима о функцији лидера, открива да се у *Делима* може видети портретисање апостола Павла као јавне личности која жели да учествује у цивилизацијском пројекту царства. Утицај таквог портрета може, према овом аргументу, бити помоћ у ранохришћанској тежњи за царском легитимношћу у културолошкој ситуацији у којој је било уобичајено да то раде провинцијске групе. Док треће поглавље повезује Павлов и царски портрет, у поглављу 4 — „Дела и антијудејска пропаганда“ — аутор повезује карактеризацију Јевреја са карактеристикама Варвара, посебно непријатељских

Дачана, на Трајановом стубу. Чинећи то, он тврди да су прикази Јевреја у *Делима* у складу са римском царском антијудејском реториком. То ствара дискурс диференцијације између Јевреја и хришћана, а *Дела айосћолска* чине се као „један од најјаснијих и најранијих случајева хришћана који се пишу из позиције потпуног обесправљивања положаја моћи усвајањем реторике царства“ (162–163).

У петом и последњем поглављу — „Жене, род и римска империјална мушкост“, Билингс поставља питање како су жене и род заступљени у *Делима*, примећујући потешкоће у истраживању ове области и указујући на недостатак ангажмана са визуелним материјалима као ресурсима за родну анализу. Овде се прилично необично многобројне слике жена на Трајановом стубу користе да би „истакле царску врлину и конструисале Трајана као мушкарца, модел мужевности и добродушног оца свих“ (186). У том смислу, аутор потврђује прилично чест аргумент у науци о роду и *Новом Завешћу*: да *Дела* умањују улогу жене у ранохришћанским покретима у корист подизања нормативне, можда империјалног склона, мушкости апостола. Након овог поглавља, Билингс нуди кратку закључну изјаву која понавља да је његов циљ „показати како су *Дела айосћолска* била

производ свог доба и у складу са репрезентативним стандардима који су били видљиви и који су помогли у конструисању ширег друштвеног окружења“ (190). Гледано првенствено кроз објектив Трајановог стуба, *Дела* се појављују као приповест која говори о месту у већој доминантној римској царској хијерархији.

Главни допринос који ова дисертација даје проучавању *Дела айосћолских* и ранохришћанске књижевности је двострук: прво, Билингс своје истраживање придружује списку литературе која анализира римско царско окружење другог века као матрицу за развој *Дела айосћолских*. Друго, он озбиљно схвата међусобну интеракцију оновремених визуелних приказа и новозаветних текстова. Међутим, методолошки постоји неколико питања о којима би се могло дискутовати. Прво, да ли је поређење са Трајановим стубом неопходно за извођење неких предлога и закључака о *Делима* до којих Билингс долази? То се посебно односи на питање представе о Јеврејима и роду имајући у виду дугогодишњи консензус у научним расправама који је постигнут без поређења са Трајановим (или било којим другим) визуелним материјалом? Слично томе, истраживачи су дуго представљали апостола Павла на начин на који је овде представљен — без поређења са

римским представама. Како поређење са Трајановим стубом може тачно допринети проучавању реторике *Дела* и зашто је сам стуб посебно битан за ово истраживање, није сасвим очигледно. Друго, Билингс примећује поливалентни карактер Римског царства и упозорава на учесталост бинарних односа (елита — народ, проримски — антиримски, итд.). Међутим, у својој анализи, није баш у стању да избегне неке своје потенцијално проблематичне бинарне записе (Рим—провинција, Римљани—Дачани, мушко—женско, Јевреји—хришћани). У овом случају, оваква употреба Трајановог стуба могла би ометати, а не помоћи, у артикулисању јаснијег разумевања сложеног карактера формирања царског идентитета у древним оквирима. Треће, научне расправе о *Делима* незаобилазно треба да имају у виду и књижевност, ликовне уметности и културу такозваног другог софистичког доба, што Билингс само успут спомиње.

Похвално је размишљати о методолошким и интерпретативним питањима која су смештена на пресеку реторике *Дела* и древних визуелних дискурса. Као што то правилно показује Билингс, ово је недовољно истражено подручје *Дела айосћолских*. С тим у вези ово истраживање доноси неколико спорних претпоставки о (Трајановом) визуелном дискур-

су и *Делима*. На пример, дискутабилно је да ли су древни људи открили да је Трајанов стуб био „читљив“ као линеарни наратив са јасним почетком, средином и крајем, баш као и *Дела*? Таква претпоставка је више производ савремених навика и узнапредовалих технологија. Спорна је и тврдња, да Трајанова визуелна матрица, можда попут *Дела*, присваја и стреми ка претходнику Августу. Односно, да ли је Трајанов стуб транспарентно „трајановски“ споменик или је резултат рециклирања ранијих визуелних дискурса? Ипак, у овом раду је прихваћено да *Дела айосћолска* означавају „хришћански“ идентитет као нешто разумљиво и опипљиво у односу на остале категорије припадности. Поређење са Трајановим стубом требало би у најмању руку да доведе у питање границе таквих тврдњи. На крају, зависно од идентитета читаоца, *Acts of the Apostles and the Rhetoric of Roman Imperialism* у коначници могу пружити или критичку реакцију — или прилику за даља истраживања.

Милан Кострешевећ
(milan.kostresevic@gmail.com)

Теолошки факултет
Универзитета у Београду

□

Gudrun Holtz, *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes: Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo und in der Stoa*

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 377

Tübingen: Mohr Siebeck, 2017

471 стр. ; 23,5 cm

ISBN 978–3161550089

Студија коју разматрамо нова је темељна обрада фундаменталне теме за филоновску и павловску антропологију и теологију: безвредност сопства и надмоћ Бога. У овој студији Гудрун Холц (Gudrun Holtz) сугерише рани, директан и формативни филоновски утицај на апостола Павла. Тај утицај почео је да се обликује док је Павле живео као младић у Јерусалиму и формирао суштинско „језгро“ које је трансформисало његову антропологију и теологију. Ово језгро може се сажети с павловским изразом „не од људи, него од Бога“ (Рим. 2, 29) или филоновским „великим мистеријама“ ништавила створених бића (*Harris. frag.* 8). Иако себе не наводи, Холц је претходно објавила обресе првог дела књиге у облику чланка из часописа „Von Alexandrien nach Jerusalem. Überlegungen zur Vermittlung philonisch-alexandrinischer Tradition an Paulus“, *ZNW* 105 (2014): 228–263.

Овде приказана монографија шири ранија сазнања на неке видљиве карактеристике павловске теологије и уводи ширу царску стоичку позадину у филоновске и павловске формулације односа сопства и Бога.

Монографија је подељена у два главна дела. Први део (поглавља 2–5) анализира филоновске и павловске доктрине о самоодрицању и разматра књижевне и теолошке везе између двојице аутора. Други део (поглавља 6–9) скицира стоичку доктрину о узвишеном сопству и Филонову полемику против њега, као и стоичку науку, пре свега на основу анализе Сенеке и Епиктета. Посебно се обраћа пажња на Павлово ограничење бављење оновременим филозофским размишљањем о сопству (поглавље 9). Завршно поглавље (10) сажетак је и закључак дела у целини.

Поглавље 1 служи као увод у студију. Схватајући павловску лексему *καυχᾶσθαι* („хвалити се“)

као еквивалент филоновском *φιλαυτία* („самољубље“), Холц сугерише да су филоновске изјаве о људском ништавилу најближе Павловим изјавама. Двојица мислилаца деле темељно веровање да су људска бића оснажена милошћу Божјом, а не снагом појединог ега. Стога сопствена слава постаје темељно зло, а самоодрицање основно добро.

Поглавље 2 обрађује Павлову науку о самоодрицању. Холц започиње анализом 1. Кор. 1–4, у којој Павле излаже своју науку о самооткривању Бога у распетом Исусу (9–53). Они који у Коринту уздижу људску мудрост, поставили су се против Божје мудрости, што се показује у самоодрицању и самопожртвовању (1. Кор. 3–4). Стога сам Бог уклања људским бићима право на славу у себи. После тога, Холц се окреће ка 2. Кор. 10–13, у којем Павле укључује разрешене апостоле у расправу о питању хвалисања (53–85). Холц пажљиво проводи читатеља кроз Павлову разлику између легитимног и нелегитимног хвалисања. Неко се може хвалити све док је циљ служење и слављење Христа уместо себе. Са Христом као основном мотивацијом хваљење није само дозвољено, оно је и је неопходно (2. Кор. 11, 30; 12, 1).



Треће поглавље обрађује Филоново учење о људском ништавилу (88–189). У Филоновом уму, узвишење перцепције чула поставља људско биће у средиште свих знања. Стога је „љубав према себи“ (*φιλαυτία*) за њега највеће зло. Попут Павла, Филон верује да се човеково знање може стећи само при-

родом или откривењем, мада јасније разумевање долази само откривењем (*Leg.* 3,96–102; *Spec.* 1,32–50; *Praem.* 36–47). Стога најистинитије знање о Богу прима човек и долази као чин божанске милости. Стога, сличан Павлу, који инсистира на томе да имамо само оно што примамо од Бога (1. Кор. 4, 7), Филон такође сугерише да се човек може похвалити само Богом који даје све знање.

Најоригиналније у књизи је поглавље 4 (190–226). Овде ауторка жели да идентификује како је Филоново представљање људске ништавности могло утицати на Павла, те сматра Јерусалим као вероватно посредничко место између њих двојице (219–226). Ову хипотезу тешко је могуће доказати, јер је познато да је Филон посетио Јерусалим само једном у свом животу (*Prov.* 2.64). Ауторка ипак тврди да је из блиских веза Филоновог брата Александра и Јерусалимског храма (*Bellum Iudaicum* 5.205), као и из

других (наизглед) нејасних интерних референци (*Migr.* 91–92; *Spec.* 1.70; *Legat.* 186–194) видљиво да је Филон често посећивао Јерусалим и вероватно био утицајан у одређеним јерусалимским синагогама.

Имплицитирани читаоци Филонових трактата, ако не и његови стварни ученици, такође би били присутни у јерусалимским синагогама и можда основали сопствену александријску синагогу на грчком језику у Јерусалиму (види Дап. 6, 9). Теодотов запис обавештава нас да су такве синагоге постојале и служиле као хостели за путнике. Стога Холц сматра да је њена хипотеза пожељнија у односу на друге моделе Филоновог утицаја на Павла, као што је Аполонова веза у Коринту или генеричка хипотеза да је филоновска мисао „у зраку“ јелинског јудаизма.

Поглавље 5 процењује Павлову доктрину оправдања у светлу претходно предложеног филоновско-павловског „заједничког језгра“ (227–273). Холц наглашава да се Павлова наука о оправдању може пратити до Филоновог језгра које је примљено у Јерусалиму и које се налази већ у најранијим павловским списима. Изабрани одломци из 1. Сол. користе се да би показали да на њега није могла утицати александријска доктрина само у Коринту и да је семе доктрине оправдања већ било у најранијим павловским текстовима. Поред тога, она даље тврди да аутор Еф. интегрише језгро у струк-

туру павловске теологије као целине (посебно у Еф. 2, 8–9).

Поглављем 6 започиње други део монографије (277–401). У овој много краћој половини, Холц настоји да процени филоновско-павловску доктрину о људском ништавиљу у светлу ширих интелектуалних покрета у грчко-римском свету. Дакле, у 6. поглављу истражују се царске стоичке теорије о сопству. Поглавље 7 враћа читаоца Филону, посебно његовој имплицитној полемици са стоичком доктрином о само-узвишењу. Ауторка представља Филона како чита Библију против стоичког модела, преферирајући уместо тога савршенство откривењем (Мојсије) или напретком (Јаков), а оба су немогућа без божанске помоћи.

Будући да је Филон у својој артикулацији сопства у тако оштрој супротности са стоицима, Холц такође жели да документује разлике у александријско-јудејској и стоичкој теорији о Богу. У 8. поглављу Холц се враћа царској престоници да би приказала теологије Сенеке и Епиктета као репрезентативне по овом питању. Иако је бог Епиктета сигурно личнији од пантеистичког божанства Сенеке, нити један мислилац не долази у близину персонализованог поимања Бога пронађеног у Филону и нити један не замишља божанску милост и помоћ која је неопходна да човечанство достигне свој пуни потенцијал.

Поглавље 9 изгледало би можда боље за 7. поглавље, јер се односи

на Павлову науку о сопству и његове могуће везе са стоичком филозофијом. Иако Павле директно не умеће стоичке аргументе у корист узвишеног *ја*, чини се да их познаје због његових раних филоновских утицаја. Стога упоредно читање Павла и Филона омогућава нам да разјаснимо иначе неповезане или нејасне изјаве о себи у Павловим списима, посебно у 1. Кор. 1, 18–2, 16; Фил. 4, 6–7.10–13; Рим. 7, 7–25. Поглавље 10 је резиме са додатним „перспективама“ истакнутим да се примени шире разумевање дела.

Допринос Гудрун Холц је свежа и подстицајна процена односа Филона Александријског и апостола Павла. Ауторка признаје да, док Филон и Павле користе различиту

терминологију, тематски су уједињени у својим доктринама самоодрицања као битним за нечији однос према Богу. Препознавање људског ништавила наводи оба мислиоца да истичу Бога као милостивог даваоца, а човечанство као примаоца божанских благослова. Због тако блиског тематског језгра, Холц види Филона и александријско-јеврејску традицију као један од најранијих и најважнијих утицаја на овај аспект Павлове мисли.

Милан Кострешевећ
(milan.kostresevic@gmail.com)

Теолошки факултет
Универзитета у Берну

□

Thomas H. McCall,
An Invitation to analytic Christian Theology

Illionis: InterVarsity Press, 2015

179 стр.

ISBN 978–0–8308–4095–3

Томас Х. Меккол, професор библијске и систематске теологије на теолошком факултету у Дерфилду (држава Илајонис), аутор књига *Which Trinity? Whose Monothelism? Philosophical and Systematic on the Metaphysics of Trinitarian Theology* (2010), *Forsaken: The Tri-*

nity and the Cross, and Why It Matters (2012), коаутор (заједно са Мајклом Рејем) зборника радова *Philosophical and Theological Essays on the Trinity* (2009), као и бројних научних чланака из области систематске теологије, објавио је кратку књигу *An Invitation to analytic Chri-*

stian Theology у којој излаже нека значајна разматрања по питању методологије догматике.

Брзо пада у очи да Мекколова мотивација за писање овог рада долази отуда што у англо-саксонском говорном подручју, задњих десетак година, нараста број радова из пера професионалних филозофа и теолога који упражњавају нешто што се назива „аналитичком теологијом“ (у даљем тексту АТ). Будући и сам заговорник АТ, аутор настоји да у овом делу евидентира све заједничке методолошке поставке ових радова и представи их читаоцу што транспарентније. Следујући дефиницији Вилијама Абрахама, аутор у уводном поглављу (11–35) одређује АТ као „систематску теологију прилагођену вештинама, средствима и врлинама аналитичке философије“ (16). Из те дефиниције следи да су неке од кључних одлика АТ: „појмовна јасноћа, строгост аргументације, техничка ерудиција, дубока одбрана изворног погледа на свет...“ (13). Све ове одлике су, исправно запажа аутор, потпуно сагласне са ониме што се традиционално подразумевало под хришћанском теологијом која је заснована на Писму, обавезана предањским текстовима, која је у служби Цркве, света и која прославља Бога. Према томе, нема разлога видети у АТ тројанског коња „секуларне философије“ која је суштински другачија дисциплина од теологије. Другу половину првог поглавља (24–35), аутор кори-

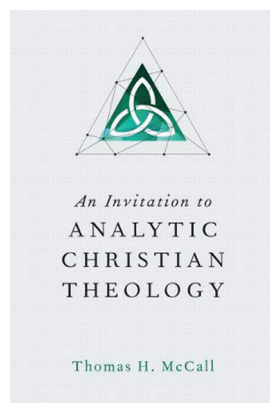
сти да излиста неке од приговора на рачун АТ који су се појавили или би се могли појавити (попут тога да АТ фаворизује искључиво унивоку употребу религијског језика, да се ограничава искључиво на природну теологију, да је наивна у погледу историје догме, да искључује било какву духовност итд.). Сви ови приговори бивају успешно оповргнути. Чињеницу да је друго поглавље (37–81) посвећено односу између АТ и Светог Писма аутор користи како би у првом делу тог поглавља (опет успешно) аргументовао против Бартове тезе о нужном међусобном искључивању откривењске и природне теологије. Након тога, Меккол прецизно побраја (55–56) све начине на који се теолошке тврдње поткрепљују писамским подацима. Поента целокупног поглавља (да се АТ заснива на Писму као што би и требало да буде случај са хришћанском теологијом) бива илустрована једном студијом случаја, наиме, дебатом о сагласности учења о божанског провиђењу и учења о слободи људске воље. Иако је ова дебата веома налик оној која се у метафизици води по питању детерминизма, аутор даје прегршт примера коришћења писамских пасаж да би се проверило неко решење у овој дебати међу хришћанским теолозима. Интригантним питањима о начину на који се АТ носи са историјом догме и теолошким последицама које долазе од усвајања овог или оног вероисповедања, ау-

тор поклања места у трећем поглављу (83–121). С обзиром на то да је у првом поглављу успешно доказао да је АТ сасвим ускладива са прихватањем доктринарног ауторитета неког светоотачког или вероисповедањског становишта, аутор се овог пута одмах окреће двома релевантним студијама случаја, наиме, дебатама о кенотичкој христологији и физикалистичкој христологији. Не залазећи у детаље, могуће је приметити да Меккол врло јасно приказује које све теолошке последице носи (и које не носи) усвајање халкидонског ороса. Још једна студија случаја је у првом плану и четвртог поглавља (123–159) које је усредсређено на функцију службе свету и Цркви коју АТ може да испуњава. Овога пута, аутор показује како појмовна јасноћа коју АТ налаже може да допринесе у великој интердисциплинарној дискусији о историјском Адаму и Еви. Вредно је пажње и то да аутор на крају овог поглавља бележи да постоје области систематске теологије у оквиру којих још увек нису обављена истраживања у оптици АТ. То су, у првом, реду: еклесиологија, морална теологија и политичка теологија. Као што се може наслутити из наслова задњег поглавља („Аналитичка теологија и слава Божија“, 161–179), Меккол усмерава пажњу на хришћанску духовност која је ускладива са практиковањем АТ. С обзиром на интелектуални ангажман и компетенције потребне за ваљаног аналитичког теолога,

сасвим је разумно очекивати да ће аналитичком теологу (као теологу) бити идеали врлине попут „стрпљења, истинољубивости, храбрости да се следе сопствена убеђења, оданост истини и дубоко страхопоштовање пред лицем истине“ (166).

Чини се да не постоји ни један ваљани разлог због кога се методологија коју предлаже Томас Меккол не би могла усвојити у редовима православних систематских теолога. Штавише, чини се да живимо у времену када је велики број православних систематских теолога окренут дијалогу са тековинама континенталне философије која нема баш тако много заједничког са аналитичком. Иако овде није место да се улази у питање плодотворности тог дијалога, може се приметити да би — у таквој једној атмосфери — било занимљиво дати шансу систематској теологији у дијалогу са аналитичком философијом. Ако се за такав дијалог неко одлучи, читање ове књиге би могао бити добар почетак.

Вукоман Миленовић
(vukomanmilenkovic539@gmail.com)
Православни богословски факултет
Универзитета 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 излагања:	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 излагања	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
2020	LIII		1

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излагања), 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
2020	LIII		1

* 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 поједели* 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 поједелима*.

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 цитата из Светог Писма

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, 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. Референце и цитирана литература

Од 2020. године навођење референци и литературе у прилозима за часопис *Теолошки погледи* аутори треба да ускладе са Чикаго стилем (*Chicago Manual of Style*, Chicago: Chicago University Press, 2010), 16. или новије издање — било у скраћеном облику (аутор–датум стил) било у пуном облику (са фуснотама). 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 двојници рецензената. Имена рецензената нису и неће бити позната ауторима а сва комуникација се одвија преко Уредништва. Рецензенти добијају текст чланка електронским путем, без имена аутора или других података који би открили идентитет аутора (тзв. „double blind“ peer review) (видети Упутство рецензентима).

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

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

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

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

Предвиђени рок за објављивање одобрених радова по окончању процеса рецензирања и после уношења евентуалних исправки је 12 месеци, рачунајући од датума приспећа коначне верзије рада, односно од датума одобравања 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 профили часописа и да ли ће бити послат на рецензирање. Уколико Уредништво рад оцени као одговарајући профили 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 ђоїлеги* веома држи до високих етичких и академских стандарда при публиковању научних радова. У *Теолошким ђоїледима* 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

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.

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.

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