

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LIII (2/2020)

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

Theological Views

LIII

(2/2020)

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

Managing editor:

Srećko Petrović

Secretary:

Snežana Krupniković

Belgrade
2020



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LIII

(2/2020)

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
— verskōnaučni časōpis*

ISSN 0497–2597
ISSN (Online) 2683–4057

УДК 27–1

Издавач:
Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:
Протођакон др Дамјан С. Божић

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Сарадници:
Протосинђел Василије Гавриловић
Протопрезвитер Дарко Спасојевић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LIII

(2/2020)

САДРЖАЈ

Александар ЂАКОВАЦ
Св. Иполит Римски: *Проџив Ноеџија* 333–352

Александар М. ОБРАДОВИЋ
Египатско свештенство 353–382

Јован БЛАГОЈЕВИЋ
Наративна анализа и Свето Писмо
— пример *синајске џерикоје* (Изл. 19–24) — 383–402

Славољуб И. ЛУКИЋ
Допринос Православне вјеронауке
васпитно-образовном процесу у Босни и Херцеговини 403–418

Сава МИЛОВАНОВИЋ
Етнофилетизам и верски екстремизам 419–440

Ненад Д. ПЛАВШИЋ
Николај Берђајев као тумач
филозофије и религије Достојевског 441–478

Душан В. БАЊЕГЛАВ
Реч о Раскољникову 479–496

Лазар ЉУБИЋ Чудотворне иконе Пресвете Богородице у манастиру Војловици	497–512
Срећко ПЕТРОВИЋ Прилог проучавању српско–руских светогорских веза: повезаност Епископа Николаја Велимировића са Старцем Силуаном, Архимандритом Софронијем и другим руским светогорцима	513–554
Венко АНДОНОВСКИ Зашто наука нужно води ка Богу	555–566
ОСВРТИ:	
Дамјан ЂУЛАФИЋ Исповиједна аутопоетика Радинка Крулановића	567–572
ПРИКАЗИ	
Славиша КОСТИЋ <i>Nikolaos Loudovikos, Analogical Identities: The Creation of the Christian Self: Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era</i>	573–581
Исправка година излажења ранијих бројева <i>Теолошких њоїлега</i> ...	582–583
Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	584–585
Упутство ауторима	586–589
Упутство рецензентима	589–590
Етички и научни стандарди	590
Short Guide for Authors	591–592
Peer Reviewer Instructions	593
Ethical and Scientific Standards	594

Theological Views

LIII

(2/2020)

CONTENTS

Aleksandar ĐAKOVAC
St. Hippolytus of Rome: *Contra Noetum* 333–352

Aleksandar M. OBRADOVIĆ
Egyptian Priesthood 353–382

Jovan BLAGOJEVIĆ
Narrative Analysis and Holy Scripture
— Example of the Sinai Pericope (Ex. 19–24) — 383–402

Slavoljub I. LUKIĆ
Contribution of Orthodox Religious Education
to the Educational Process in Bosnia and Herzegovina 403–418

Sava MILOVANOVIĆ
Ethnophyletism and Religious Extremism 419–440

Nenad D. PLAVŠIĆ
Nikolai Berdyaev as an Interpreter
of the Philosophy and Religion of Dostoevsky 441–478

Dušan V. BANJEGLAV
A Word about Raskolnikov 479–496

Lazar Ljubić Miraculous Icons of All-Holy Theotokos in Monastery of Vojlovica	497–512
---	---------

Srećko PETROVIĆ A Contribution to the Research of the Serbian-Russian Athonite Relations: The Closeness of Bishop Nikolai Velimirovich with Elder Silouan, Archimandrite Sophrony and other Russian Monks from Athos	513–554
---	---------

Venko ANDONOVSKI Why the Science Necessarily Leads to God	555–566
--	---------

REVIEWS

Damjan ĆULAFIĆ Confessional Autopoetics of Radinko Krulanović	567–572
--	---------

BOOK REVIEWS

Slaviša KOSTIĆ Nikolaos Loudovikos, <i>Analogical Identities: The Creation of the Christian Self: Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era</i>	573–581
---	---------

Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i> [in Serbian]	582–583
--	---------

Corrections regarding Previous Volumes of <i>Theological Views</i>	584–585
---	---------

Guide for Authors [in Serbian]	586–589
--------------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions [in Serbian]	589–590
---	---------

Short Guide for Authors	591–592
-------------------------------	---------

Peer Reviewer Instructions	593
----------------------------------	-----

Ethical and Scientific Standards	594
--	-----

Св. ИПОЛИТ РИМСКИ: *ПРОТИВ НОЕТИЈА*

Александар Ђаковац*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Текст који је пред нама треба по-
сматрати у историјском контексту борбе да се
лојички доследно одговори на питање како је Бог
један и истовремено Света Тројица. Приложени
текст Св. Иполита пружа сведочанство о
тешкоћама догматској одређивања истине хри-
шћанске вере. Сам садржај вере је увек био исти и
суштински непроменљив. Али начин на који је та
вера имала да буде дискурзивно изложена и те ка-
ко је био подложен променама, о чему нам сведоче
писи Отаца и Ороси Сабора.

Кључне речи: Св. Иполит Римски, *Contra Noe-*
tum, тријадологија, христологија.

О тексту

Грчки текст овог дела сачуван је само у једном рукопису (*Vat. Graec.* 1431).¹ Овај рукопис заправо представља копију флорилигију-
ма који је, током изгнанства (458–474), саставио монофизит Тимотеј
Елур. Иполитово дело *Против Ноеија* је при пут објављено 1604. у
латинском преводу, и од тада је науци познато под латинским нази-
вом *Contra Noetum*. У старини се не помиње Иполитово дело под овим
називом, тако да је могуће да се ради о делу неког другог, већег рада.

¹ Текст изворника: R. Butterworth, *Hippolytus of Rome. Contra Noetum. Text introduced edited and translated* (Heythrop Monographs, 2) (London: Heythrop College (University of London), 1977). Више података о издањима се може наћи у *Clavis Patrum Graecorum* (CPG), под бројем 1902.

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

Фотије у својој *Библиошеци* (121) помиње да је Иполит саставио *Син-шаи*у против јереси, која почиње од Деситејана и сеже до Ноетија, тако да би сачувани текст могао бити део овог већег дела. Сигурно је да наслов — ‘Ομιλία ‘Ι[π]πολύτου ἀρχιεπισκόπου ‘Ρώμης καὶ μάρτυρος εἰς τὴν αἵρεσιν Νοητοῦ τινος — који стоји у сачуваном рукопису није аутентичан. Ствар се додатно усложњава тиме што Теодорит Кирски у свом *Еранистесу* (II) наводи неке реченице из *Против Ноетија* и тврди да потичу из Иполитовог *Тумачења на Псалм 2*. Одатле се родила претпоставка да је можда реч о самосталној беседи. С друге стране, сам Теодорит није претерано поуздан при навођењу назива дела, јер му није страно да дело само опише и тако га идентификује према садржају, а не према ствараном наслову. Такође, Теодоритови цитати се разликују од текста који је до нас дошао, па се поставља питање трансмисије, односно да ли је Теодоритова верзија изворнија? Одговор вероватно није позитиван, пошто се може уочити да Теодорит има тенденцију да критику докетизма искористи за критику монофизитства, па је сасвим могуће да је Иполитов текст цитирао тако да више одговара његовим потребама.

Богословски контекст

Текст који је пред нама, у богословском смислу представља важно сведочанство о томе колико је напора уложено да се истине дате откровењем Божијим, дискурзивно изложе и објасне.² Овај спис стога треба посматрати у историјском контексту борбе да се логички доследно одговори на питање како је Бог један и истовремено Света Троица. При суочавању са овим питањем, рани хришћани су давали различите одговоре који ми данас класификујемо на различите начине. С једне стране су били они који су јединство Божије желели да објасне тако што ће из области божанског искључити Сина и Духа. Тај правац мишљења је свој врхунац имао у аријанству. Само време које је било потребно да се Црква избори са овим схватањем, сведочи да за многе

² У овом кратком уводу дајем само основне напомене о богословским оквирима и проблемима са којима се сусрећемо читајући спис *Против Ноетија*. Није, дакле, реч о детаљном испитивању питања која се јављају већ о уводу који за циљ има да читаоцу омогући праћење текста превода. Студија у којој детаљније анализирам проблеме ранохришћанске тријадологије укључујући и Св. Иполита, под насловом „Икономијска тријадологија: Иринеј Лионски, Тертулијан и Иполит“, примљена је за објављивање у часопису *Богословље* за 2020. У њој су питања која се овде само додирују исцрпније анализирана па читаоце на њу упућујем.

хришћане ствари нипошто нису биле јасне. С друге стране, а овде је о томе реч, постојали су они који су кренули другачијим путем, и који су јединство Божије хтели да објасне не одстрањивањем Сина и Духа из области божанског, већ порицањем њихове засебности.

Црквени писци, попут Св. Иринеја Лионског, Тертулијана и Св. Иполита, уочили су опасност оваквог приступа, који у суштини представља порицање онога што нам је откровењем предато. Али, препознати и осетити да модалисти искривљују праву веру била је једна ствар, а исту правилно дефинисати, сасвим друга. Пажљивим читањем текста који је пред нама управо то можемо да уочимо. Иполит јасно уочава неслагласност модалистичког учења — оличеног у Ноеџију — са црквеним Предањем, и настоји да дефинише праву веру у сагласности са оним што је Црква исповедала. Међутим, биће потребно још много богословског труда и рада на стварању терминологије која ће бити подесна да хришћанску веру искаже на тачан и јасан начин. Тај процес ће трајати веома дуго, и завршиће се тек крајем епохе Васељенских Сабора, уз много ломова у Цркви али и уз предано и богонадахнуто богословствовање многих генерација црквених Отаца.

Како можемо видети из текста који следи, Иполитова основна идеја је сасвим православна и у складу са црквеним предањем, као и са формулацијама које ће Црква изнедрити у потоњим вековима. Његова вера је суштински иста са вером Св. Атанасија Великог, Великих Кападокијаца или Св. Максима Исповедника. Ипак, он то није у стању да у потпуности и јасно искаже. Недостаје му терминологија, али пре свега концептуални оквир. Читајући спис који доносимо, стиче се снажан утисак да Иполит тачно зна шта хоће да објасни и покаже, али има проблем да то јасно искаже на начин који би био логички јасан.

У том настојању, он прибегава решењима која му се чине најсврхисходнија али која са собом носе одређене проблеме. Између осталог, Св. Иполит још увек не разликује доследно теологију и икономију. Када говори о самом начину Божијег постојања, он у објашњење укључује Божији однос према свету, покушавајући да из те перспективе објасни једност и мноштвеност Божију. Овај приступ се показује као неадекватан због тога што се на тај начин може доћи до утиска даје тројичност Божија условљена Његовим деловањем у односу на свет, што на парадоксалан начин подсећа на модализам против кога се Иполит бори. То, наравно, није била његова намера, и у самом тексту се јасно види да то није оно на шта циља. Ипак, слабост његове аргументације је очигледна.

Иполит жели да покаже да је Логос заиста божанске природе. Он је раније свету био невидљив, а оваплоћењем је постао видљив.

Тога Логоса кога има у себи, и Који је невидљив створеном свету, учинио је видљивим. Као први глас изречен, и као светлост од светлости рођен, свој сопствени ум је поставио за Господа твари, који је раније само њему био видљив (10).

Ипак, одређење Логоса као „сопственог ума“ Оца, може да звучи као негирање или барем као недовољно јасно истицање посебности Његовог постојања независно од стварања. Проблем за Иполита је потенцијално угрожавање јединства Божијег.

Ако, дакле, Логос који је са Богом беше Бог, како онда неко може да каже да говоримо о два Бога? Нећу рећи два Бога, већ један. Два Лица, икономијом треће [Лице] благодаћу Духа Светог. Јер је један Отац, а Лица су два, пошто је ту и Син, и треће [Лице] Дух Свети. Отац заповеда, Логос савршава, показујући се као Син кроз кога се у Оца верује. У сагласју икономије сједињен је у једног Бога (14).

Зато наилазимо на овако нејасне изразе: „Два Лица, икономијом треће [Лице] благодаћу Духа Светог“, као и „Јер је један Отац, а Лица су два, пошто је ту и Син, и треће [Лице] Дух Свети“. Сличне нејасне изразе налазимо и касније.

Кога је онда Бог, по телу ниспослао као свог сопственог Сина, до Логоса, кога је назвао Сином, због онога што је имао да постане? Узео је назив Син као уобичајено име за блискост међу људима. Јер не беше Логос као бестелесан и по себи савршени Син, иако будући Логос беше савршени јединородни. Нити је тело могло да буде (= постоји) по себи без Логоса, пошто у Логосу има са-став. Тако се (Логос) пројавио као савршени Син (15).

Овакав исказ би лако могао да буде схваћен у смислу да је Логос постао Син „због онога што је имао да постане“, те да је његово синовство условљено телесношћу. Зато што је узео тело, узео је и назив који означава блискост међу људима. Ипак, Иполит наглашава да Он „будући Логос беше савршени јединородни“.

Упркос слабостима које смо истакли, не треба заборавити да о раним Оцима и хришћанским писцима не можемо да судимо мерилима посленикејког богословља, што је о. Георгије Флоровски стално исти-

цао. Иполит несумњиво даје значајан допринос развоју богословских формулација, као када каже да

Не можемо другачије да схватимо да је Бог један, ако стварно не верујемо у Оца, Сина и Светога Духа (14).

Сам Иполит нас упућује да његови изрази, чак и када звуче нејасно, не треба да буду схваћени на модалистички или семи-модалистички начин. Тако он јасно наглашава: „да је заиста, браћо, очинска сила, која је Логос, сишао са неба и да Он није сам Отац“ (16). Св. Иполит је, очигледно, увиђао опасности погрешног тумачења сопствених исказа и због тога настоји да их објасни на исправан начин. Иако његова објашњења нису сасвим јасна, јасна је православност његове мисли у целини. Уосталом, сам спис јесте упућен баш против модалисте Ноеџија:

Будући надмен, погордио се. Одушевљен мишљењем туђег духа, говорио је да сам Христос јесте Отац, и да је тај Отац рођен и страдао и умро (1).

У појединим случајевима, Иполит чак антиципира исправно богословствовање по питањима чија су решења вековима удаљена од њега. Он сведочи да се Логос

јавио од Дјеве и Духа Светога, поставши нови човек. Јер је имао оно очинско небеско као Логос (= тј. божанску природу), а земаљско (као) од палог Адама отеловљењем кроз Дјеву. Он дошавши у свет, јави се као Бог у телу, дошавши и као савршени човек. Не привидно (= у фантазији) или претварањем, већ је заиста постао човек (17).

Укупно узевши, текст Св. Иполита који је пред нама, пружа јасно сведочанство о мукама догматског одређивања истина хришћанске вере. Сам садржај вере је увек био исти и суштински непроменљив. Али начин на који је та вера имала да буде дискурзивно изложена, и те како је био подложен променама, о чему нам сведоче списи Отаца и Ороси Сабора. Да бисмо заиста разумели величину и значај светоотачког предања које баштинимо, неопходно је да се упознамо и са свим тешкоћама и мукама богословског дефинисања истина наше вере.

‘Ομιλία ‘Ι[π]πολύτου ἀρχιεπισκόπου ‘Ρώμης καὶ μάρτυρος εἰς τὴν αἴρεσιν Νοητοῦ τινος.

“Ετεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν γενόμενοί τινος Νοητοῦ μαθηταί· ὃς τὸ μὲν γένος ἦν Σμυρναῖος, οὐ πολλοῦ χρόνου γενόμενος. οὗτος φυσιωθεὶς εἰς ἔπαρμα ἀνήχθη. οἰήσει πνεύματος ἀλλοτρίου ἐπαρθεὶς ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν Πατέρα, καὶ αὐτὸν τὸν Πατέρα γεγεννησθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι. ὁρᾶτε ὅσον ἔπαρμα καρδίας καὶ φυσίωμα πνεύματος ἀλλοτρίου ὑπεισήλθεν εἰς αὐτόν. ἤδη μὲν οὖν ἐκ τῶν ἐτέρων πράξεων εἰς τοῦτο φέρεται ὁ ἔλεγχος αὐτῶν ὅτι μὴ καθαρῶ πνεύματι ἐφθέγγετο. ὁ γὰρ εἰς πνεῦμα ἅγιον βλασφημῶν ἐκβλητός γεγένηται κλήρου ἁγίου. οὗτος ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι Μωυσῆν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ‘Ααρῶν. ταῦτα ἀκούσαντες οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι προσκαλεσάμενοι ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐξήταζον. ὁ δὲ ἡρνεῖτο λέγων τὰς ἀρχὰς μὴ φρονεῖν. ὕστερον δὲ ἐμφωλεύσας ἔν τισιν καὶ συσκευάσας ἑαυτῷ συνπλανωμένους, καθαρῶς ὕστερον ἰστᾶν τὸ δόγμα ἐβούλετο. ὃν πάλιν προσκαλεσάμενοι οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι ἤλεγξαν. ὁ δὲ ἀνθίστατο λέγων, Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; πρὸς ὃν ἀνταποκρίνονται οἱ πρεσβύτεροι, Καὶ ἡμεῖς ἓνα Θεὸν οἶδαμεν ἀληθῶς· οἶδαμεν Χριστόν· οἶδαμεν τὸν Υἱὸν παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν. τότε τοῦτον ἐλέγξαντες ἐξέωσαν τῆς ἐκκλησίας. ὃς εἰς τοσοῦτο φυσίωμα ἠνέχθη ὡς διδασκαλεῖον συστήσαι.

οἱ καὶ δεῖξαι βούλονται σύστασιν τῷ δόγματι λέγοντες, Εἶπεν ἐν νόμῳ, ‘Εγὼ εἰμὶ ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν· οὐκ ἔσονται ὑμῖν θεοὶ ἔτεροι πλὴν ἐμοῦ. καὶ πάλιν ἐν ἐτέρῳ, ‘Εγώ, φησὶν, πρῶτος καὶ ἐγὼ ἔσχατος καὶ μετ’ ἐμὲ οὐκ ἔστιν οὐδεὶς. οὕτω φάσκουσιν συνιστᾶν ἓνα Θεόν. οἱ ἀποκρίνονται λέγοντες, Εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ Θεόν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ Πατήρ, εἰ γὰρ ἐστὶν ὁ Θεός. ἔπαθεν δὲ Χριστὸς αὐτὸς ὢν Θεός. ἄρα οὖν ἔπαθεν Πατήρ; <Πατήρ> γὰρ αὐτὸς ἦν. ἀλλ’ οὐχ οὕτως ἔχει. οὐδὲ γὰρ οὕτως αἱ γραφαὶ διηγοῦνται. χρῶνται δὲ καὶ ἐτέραις μαρτυρίαις λέγοντες, Οὕτω γέγραπται, Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν· οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν. ἐξηῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν ‘Ιακώβ τῷ παιδί αὐτοῦ καὶ ‘Ισραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ’ αὐτοῦ. μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφη. ‘Ορᾷς οὖν, φησὶν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Θεὸς ὁ

Беседа Иполита Архиепископа Рима и мученика, против јереси неког Ноетија

1. Неки други, ученици неког Ноетија, који је недавно живео у Смирни, уводе друго учење. Будући надмен, погордио се.³ Одушевљен мишљењем туђег духа, говорио је да сам Христос јесте Отац, и да је тај Отац рођен и страдао и умро.

Погледајте како се због гордости срца и надутости туђи дух ушуњао у њега. А и његова друга дела нам потврђују да није говорио чистим духом, пошто је због хуле на Светога Духа био избачен из светог клира. Говорио је да је он Мојсије и брат његов Арон. Када су блажене старешине (= презвитери) то чули, довели су га пред Цркву и испитали. Он је то спочетка порекао, [тврдећи] да тако не мисли.

Али касније, склонивши се код неких и прибравши себи оне који су делили исту заблуду, после је јасно изнео своје учење. Блажени презвитери га поново позваше да га испитају, али им се он успротиви говорећи, 'Шта лоше чиним прослављајући Христа?' А презвитери му одговорише, 'И ми знамо једног истинитог Бога. Знамо Христа. Знамо Сина који је страдао као што је [стварно] пострадао, који беше умро као што је [стварно] умро, и који је васкрсао трећег дана, и који је заиста у десници Очевој, и који долази да суди живима и мртвима. Тако говоримо како научисмо'. Пошто су га испитали, изгнаше га из Цркве. А он се толико надуо да је основао дидаскалију (= школу).

2. Када, дакле, [ови] настоје да обезбеде потврду свог учења, говоре: 'У Закону каже: Ја сам Бог отаца ваших. Немојте имати друге богове осим мене'.⁴ И опет на другом месту: 'Ја сам први и последњи и поред мене нема другог'. Овако желе да утврде да је Бог један, па одговарајући говоре: 'Тако ако исповедам да Христос јесте Бог, онда је Он и Отац, ако је Бог. А Христос, који је Бог је [и] страдао, па тако видите да је Отац страдао, пошто Он сам беше [Отац]'. Али то није тако, нити Писма то казују. Позивају се и на друга сведочанства говорећи, 'Писано је: То је Бог наш. Нико се с Њим не може поредити. Утврдио је све путеве знања и предао их Јакову сину својему и Израиљу љубљеном своме. Након тога би виђен на земљи и настани се међу људима'.⁵ Видиш дакле, каже, да је

³ 1. Кор. 8, 1.

⁴ Изл. 3, 6; 30, 3.

⁵ Вар. 3, 36–38.

μόνος ὢν καὶ ὕστερον ὀφθεὶς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφεὶς. <Ἐν> ἐτέρῳ δέ, φησὶν, λέγει, Ἐκοπίασεν Αἴγυπτος καὶ ἐμπόρια Αἰθιοπῶν καὶ οἱ Σαβαεῖμ ἄνδρες ὑψηλοὶ ἐπὶ σὲ διαβήσονται καὶ σοὶ δοῦλοι ἔσονται καὶ πορεύσονται ὀπίσω σου δεδεμένοι ἐν χειροπέδαις καὶ ἐν σοὶ προσκυνήσουσιν, ὅτι ἐν σοὶ ὁ Θεὸς ἐστίν, καὶ ἐν σοὶ προσεύχονται καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλὴν σοῦ. σὺ γὰρ ἦς ὁ Θεὸς καὶ οὐκ ἤδειμεν, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ.

Ὅρᾳς, φησὶν, πῶς ἓνα Θεὸν κηρύσσουσιν αἱ γραφαί, τούτου ἐμφανοῦς δεικνυμένου. Τούτων οὕτως μαρτυρουμένων ἀνάγκη, φησὶν, ἔχω, ἐνὸς ὁμολογουμένου, τούτον ὑπὸ πάθος φέρειν. [καὶ] Χριστὸς γὰρ ἦν Θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς, αὐτὸς ὢν Πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνήθῃ. ἄλλο δέ, φησὶν, οὐ δυνάμεθα λέγειν. καὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος ἓνα Θεὸν ὁμολογεῖ λέγων, Ὡν οἱ πατέρες, ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

καὶ ταῦτα βούλονται οὕτω διηγέσθαι καὶ αὐτοὶ μονόκωλα, χρώμενοι ὃν τρόπον εἶπεν Θεόδοτος ἄνθρωπον συνιστᾶν φιλὸν βουλόμενος. ἀλλ' οὕτε ἐκεῖνοί τι νενοήκασιν ἀληθές οὔθ' οὗτοι, καθὼς αὐταὶ αἱ γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν μαρτυροῦσαι τῇ ἀληθείᾳ. ὁρᾶτε, ἀδελφοί, πῶς προαλὲς καὶ τολμηρὸν δόγμα παρεισήνεγκαν ἀναισχύντως λέγοντες, Αὐτὸς ἐστὶ Χριστὸς ὁ Πατήρ, αὐτὸς Υἱός, αὐτὸς ἐγεννήθη, αὐτὸς ἔπαθεν, αὐτὸς ἑαυτὸν ἡγειρεν. ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔχει. αἱ μὲν γραφαὶ ὀρθῶς λέγουσιν, ἄλλα ἂν καὶ Νοητὸς νοῆ. οὐκ ἤδη δέ, εἰ Νοητὸς μὴ νοεῖ, παρὰ τοῦτο ἐκβλητοὶ αἱ γραφαί. τίς γὰρ οὐκ ἐρεῖ ἓνα Θεὸν εἶναι; ἀλλ' οὐ τὴν οἰκονομίαν ἀναιρήσει. ὄντως μὲν οὖν τὰ κεφάλαια διὰ ταῦτα πρότερον δεῖ ἀνατραπῆναι κατὰ τὸν ἐκείνων νοῦν. κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δειχθῆναι. πρότερον γὰρ ὄντως ἐστὶν διηγήσασθαι ὅτι εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ.

Ἰδωμεν, ὡς εἶπον, τὴν αὐτοῦ ἀνατροπὴν, εἴθ' οὕτως τὴν ἀλήθειαν διηγησώμεθα. φησὶν γάρ, Ἐκοπίασεν Αἴγυπτος καὶ ἐμπόρια Αἰθιοπῶν καὶ οἱ Σαβαεῖμ καὶ τὰ λοιπά, ἵνα εἴπῃ, Σὺ γὰρ ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ, οὐ νοῶν τὸ προειρημένον. ὁπότεν γὰρ θελήσωσιν πανουργεῦσθαι, περικόπτουσι τὰς γραφάς. ὁλοκλήρως δὲ εἰπάτω καὶ εὐρήσει τὴν αἰτίαν πρὸς τίνα λέγεται. ἀνωτέρω γὰρ μικρὸν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου τυγχάνει, ὅθεν δεῖ ἀρξάμενον δεῖξαι πρὸς τίνα λέγει καὶ περὶ τίνος. ἄνωθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου τοῦτ' ἔχει, Ἐρωτήσατέ με περὶ τῶν υἱῶν μου καὶ τῶν θυγατέρων μου [ἐντελεῖσθαί μοι] καὶ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν μου ἐντείλασθέ μοι. ἐγὼ ἐποίησα γῆν καὶ ἄνθρωπον ἐπ' αὐτῆς. ἐγὼ τῇ χειρὶ μου ἐστερέωσα τὸν οὐρανόν. ἐγὼ πᾶσι

само један који је Бог, и који је после виђен и који се настанио међу људима. На другом месту, каже, [Писмо] говори: 'Овако вели Господ: Труд египатски и трговина Етиопљана и Саваима, људи високог раста, доћи ће к теби и бити твоја; за тобом ће пристати, у оковима ће ићи, и теби ће се клањати, теби ће се молити говорећи: Доиста, Бог је у теби, и нема другог Бога. Да, ти си Бог, и ниси сазнатљив, Бог Израиља, Спаситељ'.⁶

Видиш, каже, како Писма проповедају једног Бога, што је јасно показано. Пошто ова сведочанства принуђују, каже, сматрам да је нужно, пошто је само један [Бог] исповеђен, да је тај претрпео и страдање. Јер Христос беше Бог и пострада нас ради, сам будући Отац, како би могао да нас спасе. Друго, рече, не можемо казати. Јер и апостол исповеда једнога Бога говорећи 'Чији су и оци, и од којих је Христос по телу, који је над свима Бог благословени у векове'.⁷

3. Тако, дакле, бирају да истакну ове изватке, користећи их на исти начин као Теодот када је настојао да докаже да је [Христос] био обичан човек. Али нити ови нити они нису изнашли истину, пошто су сама Писма, посрамивши њихово слепило, посведочила истину. Видите, браћо, како је криво и дрско ово учење које уводе бестидно говорећи: 'Сам Отац је Христос, сам је Син, сам је рођен, сам је пострадао, сам је себе подигао (= васкрсао).' Али није тако. Јер Писма исправно говоре, шта год Ноетије знао. Ако их Ноетије не зна, не требају Писма стога да буду одбачена.⁸ Јер ко неће рећи да је један Бог? Али неће [зато] порицати икономију. Тако, заправо, наш главни задатак стога мора бити да побијемо њихово схватање и да прикажемо истину. Прво морамо показати да Бог Отац заиста јесте један, „од кога је сво очинство“, кроз кога и од кога је све, и да смо ми у Њему.

4. Гледаћемо, како рекох, да га побијемо, и да тако разложимо истину. Јер каже, 'Труд египатски и трговина Етиопљана и Саваима' и даље, како би могао да наведе [речи] 'Ти си Бог, и ниси сазнатљив, Бог Израиља, Спаситељ', Али он то чини без разумевања, како је речено раније. Заиста, кад год хоће да искриве (= фалсификују), они сакате Писма. Али ако наведемо у целости, наћи ћемо разлог због чега је то речено. Почетак поглавља је мало пре тога, и почињући одатле морамо да покажемо зашто и о коме је реч. Од почетка поглавље гласи: 'Питајте ме шта ће бити; за синове моје и за дело руку мојих наређујте ми. Ја сам начинио земљу и човека на њој створио, ја сам разапео не-

⁶ Ис. 45, 14–15.

⁷ Рим. 9, 5.

⁸ Овде имамо игру речима са Νοῦτος и νοεῖ. Ноетије („Зналко“) уствари не зна Писма.

τοῖς ἄστροις ἐνετειλάμην. ἐγὼ ἡγείρα αὐτόν, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ εὐθεῖαι. οὗτος οἰκοδομήσει τὴν πόλιν μου καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν ἐπιστρέψει οὐ μετὰ λύτρων οὐδὲ μετὰ δώρων, εἶπεν Κύριος Σαβαώθ. οὕτως εἶπεν Κύριος Σαβαώθ, Ἐκοπίασεν Αἴγυπτος καὶ ἐμπόρια Αἰθιοπῶν καὶ οἱ Σαβαεῖμ ἄνδρες ὑψηλοὶ ἐπὶ σὲ διαβήσονται καὶ σοὶ ἔσονται δοῦλοι καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι χειροπέδαις καὶ ἐν σοὶ προσκυνήσουσιν καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται, ὅτι ἐν σοὶ ὁ Θεὸς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλὴν σου. σὺ γὰρ ἦς Θεὸς καὶ οὐκ ἤδειμεν, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ.

Ἐν σοὶ οὖν, φησὶν, ὁ Θεὸς ἐστὶν. ἐν τίνι δὲ ὁ Θεὸς ἄλλ' ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ πατρὶ τῷ Λόγῳ καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας; περὶ οὗ πάλιν δεικνύων τὸ κατὰ σὰρκα αὐτοῦ σημαίνει, Ἐγὼ ἡγείρα αὐτόν μετὰ δικαιοσύνης, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ εὐθεῖαι. τί οὖν; περὶ τίνος μαρτυρεῖ Πατὴρ; περὶ τοῦ Υἱοῦ [αὐτοῦ] Πατὴρ λέγει, Ἐγὼ ἡγείρα μετὰ δικαιοσύνης. ὅτι δὲ Πατὴρ ἡγείρειν αὐτοῦ τὸν Υἱὸν ἐν δικαιοσύνῃ μαρτυρεῖ ὁ ἀπόστολος Παῦλος λέγων, Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Χριστὸν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. ἰδοὺ συνέστηκεν τὸ διὰ τοῦ προφήτου εἰρημένον, Ἐγὼ ἡγείρα μετὰ δικαιοσύνης. τὸ δὲ εἰπεῖν, Ὅτι ἐν σοὶ ὁ Θεὸς ἐστὶν, ἐδείκνυνεν μυστήριον οἰκονομίας· ὅτι σεσαρκωμένου τοῦ Λόγου καὶ ἐνανθρωπήσαντος ὁ Πατὴρ ἦν ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, ἐνπολιτευομένου τοῦ Υἱοῦ ἐν ἀνθρώποις. τοῦτο οὖν ἐσημαίνετο, ἀδελφοί, ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ Λόγος καὶ παρθένου ἕνα Υἱὸν Θεῷ ἀπεργασάμενος. τοῦτο δὲ οὐκ ἐγὼ λέγω, ἀλλ' αὐτὸς μαρτυρεῖ ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. οὕτως γὰρ λέγει, Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. τί οὖν ζητεῖ παρὰ τὸ εἰρημένον; μή τι ἐρεῖ ὅτι ἐν οὐρανῷ σὰρξ ἦν; ἔστιν μὲν οὖν σὰρξ ἡ ὑπὸ τοῦ Λόγου τοῦ πατρὸς προσενηχθεῖσα δῶρον, ἡ ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου τέλειος Υἱὸς Θεοῦ ἀποδεδειγμένος. πρόδηλον οὖν ὅτι αὐτὸς ἑαυτὸν προσέφερεν τῷ Πατρὶ. πρὸ δὲ τούτου ἐν οὐρανῷ σὰρξ οὐκ ἦν. τίς οὖν ἦν ἐν οὐρανῷ ἄλλ' ἢ Λόγος ἄσαρκος, ὁ ἀποσταλεὶς ἵνα δείξῃ αὐτόν ἐπὶ γῆς ὄντα εἶναι καὶ ἐν οὐρανῷ; Λόγος γὰρ ἦν, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν. ὅς τὸ κοινὸν ὄνομα καὶ παρὰ ἀνθρώποις χωρητὸν ἀνελάμβανεν εἰς ἑαυτόν, τοῦτο καλούμενος ἀπ' ἀρχῆς, υἱὸς ἀνθρώπου, διὰ τὸ μέλλον, καίτοι μήπω ὢν ἄνθρωπος. καθὼς ὁ Δανιὴλ μαρτυρεῖ λέγων, Εἶδον καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενον ὡς υἱὸν ἀνθρώπου. δικαίως οὖν ἐν τῷ οὐρανῷ ὄντα ἔλεγεν τὸν τῷ ὀνόματι τούτῳ ἀπ' ἀρχῆς ὄντα καλεῖσθαι ἀπ' ἀρχῆς, Λόγον Θεοῦ.

* * *

беса својим рукама, и свој војсци њиховој дао заповест. Ја га подигох у правди, и све путеве његове поравнићу; он ће сазидати мој град и робље моје отпустиће, не за новце ни за дарове, вели Господ над војскама. Овако вели Господ: Труд египатски и трговина Етиопљана и Саваима, људи високог раста, доћи ће к теби и бити твоја; за тобом ће пристати, у оковима ће ићи, и теби ће се клањати, теби ће се молити говорећи: Доиста, Бог је у теби, и нема другог Бога. Да, ти си Бог, и ниси сазнатљив, Бог Израиља, Спаситељ’.

Тако, каже, Бог је у теби. А у коме је Бог ако не у Христу Исусу, Логосу Очевом и тајни икономије? И опет, на кога указује у погледу Његовог тела: ‘Подигао сам Га у правди, и све путеве Његове исправио’. Шта дакле? О коме Отац сведочи? О Сину своме Отац каже, ‘Подигао сам Га у правди’. Апостол Павле сведочи да је Отац подигао Сина у правди, када каже: ‘Ако ли живи у вама Дух Онога који је васкрсао Исуса из мртвих, Онај који је подигао Христа из мртвих оживеће и ваша смртна телеса Духом својим који живи у вама.’⁹

Види како то потврђује оно што је казано преко пророка, ‘Подигао сам га у правди’. Јер кад каже ‘Бог је у Теби’ тиме открива тајну икономије. По оваплоћењу и очовечењу Логоса, Отац је био у Сину и Син у Оцу, будући да је Син био суграђанин људима. То је, браћо, назначено, да је стварна тајна икономије [то] да је Логос који беше од Духа Светог и Дјеве, један Син Божији савршен. То не кажем ја, већ то сведочи сам Онај који је сишао с неба. Јер овако говори: ‘И нико се није попео на небо осим Онај који сиђе с неба, Син Човечији који је на небу’¹⁰

Шта онда [Ноетије] тражи поред реченог? Ваљда не каже да је [Логос] био тело на небу? Уствари, то је било тело које је као дар било принесено Оцу, и од Духа и Дјеве, као савршени Син Божији беше настао. Јасно је да је себе принео Оцу. Али пре тога, на небу, не беше тело.

Ко је онда био на небу до Логос бестелесни, послан да покаже да је Онај што је на земљи заиста и на небу? Јер Логос беше, дух беше, сила беше. Узео је себи име које је уобичајено и раширено међу људима, и био од почетка назван Син човечји, због онога што се имало збити, иако још није био човек. Како Данило сведочи говорећи: ‘Видех и гле, као Син човечији иђаше са облацима небеским’.¹¹ Исправно онда тим именом од почетка назва Онога који је на небу, Логоса Божијег који је од почетка.

* * *

У одељцима 5–9, Св. Иполий наставља да побија Ноетијево тумачење Светог Писма на различитим примерима. Због опширности текста изостављен је превод ових одељака.

⁹ Рим. 8, 11.

¹⁰ Јн. 3, 13.

¹¹ Дан. 7, 13.

* * *

Θεὸς μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι. ὃν κόσμον ἐννοηθεὶς θελήσας τε καὶ φθεγγόμενος ἐποίησεν· ὃ παραυτίκα πάρεστι τὸ γινόμενον ὡς ἠθέλησεν, ὃ ἐτέλεσεν καθὼς ἠθέλησεν. αὐταρκες οὖν ἡμῖν ἐστὶν μόνον εἶδέναι ὅτι σύγχρονον Θεοῦ οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν.

αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν. πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν. ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξεν τὸν Λόγον αὐτοῦ καιροῖς ὠρισμένοις παρ' αὐτῷ· δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν. ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ· ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ· ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει· ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμών. ἐποίησεν οὖν ὡς ἠθέλησεν· Θεὸς γὰρ ἦν.

τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον. ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ.

προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν, προῆκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα· τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὁρατὸν ποιεῖ, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδὼν ὁ κόσμος σωθῆναι δυνηθῇ.

καὶ οὕτως αὐτῷ παρίστατο ἕτερος. ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου. δύναμις γὰρ μία ἢ ἐκ τοῦ παντός· τὸ δὲ πᾶν Πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις Λόγος.

οὗτος δὲ νοῦς, ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς Θεοῦ. πάντα τοίνυν δι' αὐτοῦ· αὐτὸς δὲ μόνος ἐκ Πατρός. τίς τοίνυν ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς;

καὶ γὰρ πάντες ἀπεκλείσθησαν εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἓνα ἀνατρέχει. εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἓνα ἀνατρέχει—καὶ κατὰ Οὐαλεντίνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα Κήρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκείνων φλυαρίαν—καὶ ἄκοντες εἰς τοῦτο περιέπεσαν ἵνα τὸν ἓνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων, ἅρα συντρέχουσιν καὶ αὐτοὶ μὴ θέλοντες τῇ ἀληθείᾳ ἓνα Θεὸν λέγειν ποιήσαντα ὡς ἠθέλησεν. οὗτος δὲ ἔδωκεν νόμον καὶ προφῆτας· καὶ δοὺς διὰ πνεύματος ἁγίου ἠνάγκασεν τούτους φθέγγασθαι, ὅπως τῆς πατρῴας δυνάμεως ἀπόπνοιαν λαβόντες τὴν βουλήν καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς καταγγείλωσιν.

* * *

10. Бог који једини постоји и нема ничег што му је истовремено (= синхроно), одлучио је да створи свет. Замисливши тај свет, пожелео га је, и изрекавши створио. Сместа се оно што настаде појави пред Њим како је усхтео, што је [дакле] савршио како је усхтео. Довољно нам је да само то знамо, да ништа са Богом није било истовремено (= синхроно) осим да Он [сам] беше. Али иако је био сам, био је многи. Није био ни безсловесан (= без-Логосан), нити немудар, нити немоћан, нити без савета (= лакомислен). Све беше у Њему и Он беше све. Када пожелеле како је пожелео, показао је свога Логоса у одређена времена, као Онога који је с њиме. Кроз Њега је све створио. Кад пожели — ствара, кад промишља — савршава, кад изустити — показује. Кад твори — мудрује (= мудро чини). Све што је настало, кроз Логоса и мудрост је саздао, Логосом стварајући а мудрошћу уређујући. Створио је, дакле, како је пожелео, јер беше Бог. Логоса је родио као началника¹² и саветника¹³ и делатника¹⁴ онога што је створено. Тога Логоса кога има у себи, и Који је невидљив створеном свету, учинио је видљивим. Као први глас изречен, и као светлост од светлости рођен, свој сопствени ум је поставио за Господа твари, који је раније само њему био видљив. Онога ко је био невидљив свету учинио је видљивим, да би свет, гледајући га кроз његову појаву, могао да буде спасен.

11. Тако је уз Њега стао други, а када кажем 'други' не кажем два Бога, већ као [што је] светлост од светлости и вода из извора, и зрак из сунца. Јер је једна сила која је из Свих. Све је Отац, а сила из Њега је Логос.

То је ум који се, иступивши у свет, показа [као] чедо Божије. Све је кроз Њега, а само је Он од Оца. Ко онда показује (= објављује) мноштво богова напоредних по времену?

Јер су сви требали да кажу, ма како били невољни, да се све враћа у једно. Ако се, дакле, све враћа у једно — чак и према Валентину и Маркиону и Керинту и свом њиховом брбљању — чак иако су они били невољни да признају један узрок свега, ипак су се оделили од својих жеља слажући се с тиме када кажу да је један Бог створио [све] како је желео. Тај [Логос] даде закон и пророке. Везујући [их] Духом Светим, принудио их је да говоре, тако да, примивши надахнуће очинске силе, објавише намеру и вољу Оца.

¹² Дап. 3, 15.

¹³ Ис. 48, 13.

¹⁴ Прем. 8, 22.

ἐν τούτοις τοίνυν πολιτευόμενος ὁ Λόγος ἐφθέγγετο περὶ ἑαυτοῦ. ἤδη γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ κήρυξ ἐγένετο δεικνύων μέλλοντα Λόγον φαίνεσθαι ἐν ἀνθρώποις. δι' ἣν αἰτίαν οὕτως ἐβόα, Ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν· εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν. τίς δέ ἐστιν ὁ ἐμφανὴς γενόμενος ἀλλ' ἢ ὁ Λόγος τοῦ Πατρός, ὃν ἀποστέλλων Πατὴρ ἐδείκνυνεν ἀνθρώποις τὴν παρ' ἑαυτοῦ ἐξουσίαν; οὕτως οὖν ἐμφανὴς ἐγένετο ὁ Λόγος καθὼς λέγει. ἀνακεφαλαιοῦται γὰρ ὁ μακάριος Ἰωάννης τὰ διὰ τῶν προφητῶν εἰρημένα δεικνύς τοῦτον εἶναι τὸν Λόγον δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. φησὶν γὰρ οὕτως, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος [ἦν πρὸς τὸν Θεόν]. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὑποβὰς δὲ ἔφη, Ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω· εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

εἰ οὖν ἔφη, Ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ γεγέννηται, καθὼς λέγει ὁ προφήτης, Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, ἄρα οὗτός ἐστιν ὁ Λόγος ὁ καὶ ἐμφανὴς δεικνύμενος. οὐκοῦν ἔνσαρκον Λόγον θεωροῦμεν; Πατέρα δι' αὐτοῦ νοοῦμεν, Υἱὼ δὲ πιστεύομεν, πνεύματι ἀγίῳ προσκυνοῦμεν. ἴδωμεν οὖν τὰ γεγραμμένα.

ὅτι μὲν ἐμφανὴς ὁ Λόγος ἐσόμενος ἐκηρύσσεται, καὶ Ἰερεμίας λέγει, Τίς ἔσται ἐν ὑποστήματι Κυρίου καὶ εἶδεν τὸν Λόγον αὐτοῦ; Λόγος δὲ Θεοῦ μόνος ὁρατός, ἀνθρώπου δὲ ἀκουστός. ὅπου ὁρᾷ τὸν Λόγον λέγει, ἀνάγκη ἔχω πιστεύειν τὸν ὁρατὸν τοῦτον ἀπεσταλμένον. ὁ δὲ ἀπεσταλμένος οὐκ ἄλλος ἢν ἀλλ' ἢ ὁ Λόγος. ὅτι δὲ ἀπεστάλη, μαρτυρεῖ Πέτρος πρὸς τὸν ἐκατόνταρχον Κορνήλιον λέγων, Ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Λόγον αὐτοῦ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ διὰ κηρύγματος Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ Θεὸς ὁ πάντων Κύριος. εἰ δὲ οὖν Λόγος ἀποστέλλεται διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ θέλημα τοῦ Πατρός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

ταῦτα μὲν οὖν, ἀδελφοί, σημαίνουν ἡμῖν αἱ γραφαί. ταύτην τὴν οἰκονομίαν παραδίδωσιν ἡμῖν καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐν εὐαγγελίῳ μαρτυρῶν, καὶ τοῦτον τὸν Λόγον Θεὸν ὁμολογεῖ οὕτως λέγων, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

εἰ δὲ οὖν ὁ Λόγος πρὸς τὸν Θεὸν Θεὸς ὢν, τί οὖν, φήσειεν ἄν τις, δύο λέγειν θεούς; δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἓνα· πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν τε τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἀγίου πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός· τὸ δὲ τρίτον καὶ ἅγιον πνεῦμα. Πατὴρ ἐντέλλεται, Λόγος ἀποτελεῖ, Υἱὸς δὲ δείκνυται δι' οὗ Πατὴρ πιστεύεται. οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἓνα Θεόν. εἷς γάρ ἐστιν ὁ Θεός. ὁ γὰρ κελεύων Πατὴρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱός, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον πνεῦμα. ὁ ὢν Πατὴρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ Υἱὸς διὰ πάντων, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐν πᾶσιν. ἄλλως τε ἓνα Θεὸν νοῆσαι οὐ δυνάμεθα, ἐὰν μὴ ὄντως Πατρί καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ πνεύματι πιστεύσωμεν. Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ἐδόξασαν

12. Пребивајући у њима, Логос је говорио о себи. Јер је већ постао сопствено наслеђе, показавши будуће јављање Логоса међу људима. Због тога је повикао: 'Потражише ме који не питаху за ме; нађоше ме који ме не тражаху.'¹⁵ Ко је тај који се показа, ако не Логос Очев, Кога је Отац послао и у Кога је људима показао своју власт. Тако се јавио Логос, како каже блажени Јован, који је сабрао што је казано преко пророка, показујући да је то Логос кроз кога је све створено. Јер каже: 'У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог. Он беше у почетку у Бога. Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало. И даље каже 'У свету беше, и свет кроз њега постаде, и свет га не позна. Својима дође, и своји га не примише.'¹⁶

Ако, дакле, каже: 'Свет кроз њега постаде', [а] по речима пророка: 'Речју (= Логосом) Господњом небеса се утврдише', онда је то Логос који се пројавио. Зато видимо Логоса оваплоћеног, а Оца знамо кроз Њега. Верујемо у Сина, Духу Светоме се поклањамо. Погледајмо у Писма.

13. Јер будуће јављање Логоса се проповеда, пошто Јеремија говори, 'ко је стајао у већу Господњем, и видео Реч (= Логоса) Његову?'¹⁷ Само је Реч (= Логос) Божија видљива, а [реч] људска је чујна. Када каже 'Логоса', морам да верујем да је тај видљиви [Логос] био послан. И нико други није послат до Логос. А да је послан, сведочи [апостол] Петар, када каже центуриону Корнелију: 'Реч коју посла синовима Израиљевим, благовестећи мир кроз Исуса Христа: Он је Господ свију'.¹⁸ Ако је Логос послан кроз Исуса Христа, Исус Христос је воља Оца.

14. То нам, браћо, Писма показују. О овој икономији блажени Јован нам предаје у Еванђељу сведочећи да је тај Логос Бог, говорећи: 'У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога и Логос беше Бог'.

Ако, дакле, Логос који је са Богом беше Бог, како онда неко може да каже да говоримо о два Бога? Нећу рећи два Бога, већ један. Два Лица, икономијом треће [Лице] благодаћу Духа Светога. Јер је један Отац, а Лица су два, пошто је ту и Син, и треће [Лице] Дух Свети. Отац заповеда, Логос савршава, показујући се као Син кроз кога се у Оца верује. У сагласју икономије сједињен је у једног Бога. Јер Бог је један. Јер онај који заповеда је Отац, а онај који слуша је Син, а разумевање [пружа] Дух Свети. Онај који је Отац је изнад свега, Син је кроз све, а Дух Свети је у свему.¹⁹ Не можемо другачије да схватимо да је Бог један, ако стварно не верујемо у Оца, Сина и Светога Духа. Јер Јудејци прослављају Оца, али му

¹⁵ Ис. 65, 1.

¹⁶ Јн. 1, 1–2, 10–11.

¹⁷ Јер. 23, 18.

¹⁸ Дап. 10, 36.

¹⁹ Еф. 4, 6.

Πατέρα, ἀλλ' οὐκ ἠὐχαρίστησαν· Υἱὸν γὰρ οὐκ ἐπέγνωσαν· μαθηταὶ ἐπέγνωσαν Υἱόν, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι ἀγίῳ· διὸ καὶ ἠρνήσαντο.

γινώσκων τοίνυν ὁ πατρῷος Λόγος τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς ὅτι οὐκ ἄλλως βούλεται δοξάζεσθαι ὁ Πατὴρ ἢ οὕτως, ἀναστὰς παρέδωκεν τοῖς μαθηταῖς λέγων, Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, δεικνύων ὅτι πᾶς ὃς ἂν ἐν τούτων ἐλλίπῃ, τελείως Θεὸν οὐκ ἐδόξασεν. διὰ γὰρ τῆς τριάδος ταύτης Πατὴρ δοξάζεται. Πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, Υἱὸς ἐποίησεν, πνεῦμα ἐφάνέρωσεν. πᾶσαι τοίνυν αἱ γραφαὶ περὶ τούτου κηρύσσουσιν.

ἀλλ' ἐρεῖ μοί τις, Ξένον μοι φέρεις Λόγον λέγων Υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει Λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ. οὐκ ἄλλως ἀλληγορεῖ. οὕτως γὰρ δεικνύων τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τοῦτον ὄντα ἀπ' ἀρχῆς καὶ νῦν ἀπεσταλμένον, ὑποβὰς ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ἔφη, Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεφγμένον καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτοῦ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ· οἱ δ' ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλόξ πυρός, διαδήματα πολλὰ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον ῥεραντισμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. ὁρᾶτε, οὖν, ἀδελφοί, πῶς ἐν συμβόλῳ τὸ ἱμάτιον τὸ ῥεραντισμένον αἵματι τὴν σάρκα διηγῆσατο, δι' ἧς καὶ ὑπὸ πάθος ἦλθεν ὁ ἀπαθὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, καθὼς μαρτυροῦσί μοι οἱ προφῆται. λέγει γὰρ οὕτως ὁ μακάριος Μιχαίας, Οἶκος Ἰακώβ παρώργισε πνεῦμα Κυρίου· ταῦτα τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῖς ἐστίν· οὐχ οἱ λόγοι αὐτοῦ καλοὶ μετ' αὐτῶν καὶ ὀρθοὶ πορεύονται, καὶ αὐτοὶ ἀνέστησαν εἰς ἔχθραν, κατὰ πρόσωπον τῆς εἰρήνης αὐτοῦ τὴν δόξαν ἐξέδειραν αὐτοῦ. τοῦτ' ἐστὶν τὸ σαρκὶ παθεῖν αὐτόν. ὡσαύτως καὶ ὁ μακάριος Παῦλος λέγει, Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει, ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου φανερωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσι, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. ποῖον οὖν Υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ Θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον, ὃν Υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι; καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει Υἱὸς καλούμενος. οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν Υἱός, καίτοι τέλειος, Λόγος ὢν, μονογενής· οὐθ' ἢ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἡδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἷς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη.

καὶ ταύτας μὲν περὶ σαρκώσεως τοῦ Λόγου μαρτυρίας <.....>· ἔστιν δὲ καὶ ἕτερα πλείστα. ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ προκειμένον, ὅτι ὄντως, ἀδελφοί, ἡ δύναμις ἢ πατὴρ, ὃ ἐστὶν Λόγος, ἀπ' οὐρανοῦ κατήλθεν καὶ οὐκ αὐτὸς ὁ Πατὴρ. λέγει

не дају хвалу,²⁰ пошто не знају Сина. Ученици су познали Сина, али не у Духу Светоме, због чега су га порицали. Спознајући, дакле, Очевог Логоса икономије и вољу Оца да Отац не жели другачије да буде прослављен него тако, васкрснувши предаде [то] ученицима рекавши: 'Идите, дакле, и научите све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа',²¹ показујући да свако коме нешто од овога недостаје, не може савршено да прослави Бога. Јер се кроз ову Тријаду Отац прославља. Јер Отац усхте, Син учини, Дух објави. Стога, сва Писма о овоме проповедају.

15. 'Али', неко ће ми рећи, 'чудно ми делује када Логоса називаш Сином'. 'Да, Јован говори о Логосу, али у другачијем, алегоријском значењу'. Не алегоризује он другачије. Јер као што показује Логоса Божијег који јесте од почетка и сада је послан, нешто ниже у Откровењу каже: 'И видех отворено небо, и види, бео коњ, и који седи на њему зове се Верни и Истинити, и он суди и ратује по правди. Очи су му ватрени пламен, а на глави му многе круне, са написаним именом које нико не зна сем њега. И беше обучен у хаљину натопљену крвљу, и његово име зове се Реч Божија'.²² Видите, дакле, браћо, како хаљина натопљена крвљу симболички описује тело, кроз које је под страдање потпао нестрадални Логос Божији, баш како ми пророци сведоче. Јер тако говори блажени Михеј: 'Дом Јаковљев разгневи Духа Господњег. Оваква су дела њихова. Нису ли речи Његове постојане међу њима, зар не ходи право, устадоше у непријатељству, лицем у лице према миру његовом, свукоше славу његову'.²³ Односно, страдао је у телу. Исто тако и блажени Павле говори: 'Јер што закон није могао, зато што је због тела био слаб, учинио је Бог на тај начин што је послао свога Сина у обличју сличном грешном телу, и за грех, и осудио грех у телу, да би се праведност, коју закон захтева, испунила на нама — који не живимо по телу него по духу'.²⁴ Кога је онда Бог, по телу ниспослао као свог сопственог Сина, до Логоса, кога је назвао Сином, због онога што је имао да постане? Узео је назив Син као уобичајено име за блискост међу људима. Јер не беше Логос као бестелесан и по себи савршени Син, иако будући Логос беше савршени јединородни. Нити је тело могло да буде (= постоји) по себи без Логоса, пошто у Логосу има састав. Тако се (Логос) пројавио као савршени Син.

16. Ово су сведочанства о оваплоћењу Логоса (...) ²⁵ али има и многих других. Погледајмо на претходно, да је заиста, браћо, очинска сила, која је Логос, сишао са неба и да Он није сам Отац. Јер сам каже: 'Ја сам

²⁰ Рим. 1, 21. ²¹ Мт. 28, 19. ²² Откр. 19, 11–13. ²³ Мих. 2, 7–8 (LXX). ²⁴ Рим. 8, 3–4.

²⁵ Овде се налази мања лакуна у манускрипту.

γὰρ οὕτως, Ἐγὼ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦκω. τί δέ ἐστιν τὸ Ἐξῆλθον ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἢ Λόγος; τί δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ γεννηθῆναι ἀλλ' ἢ πνεῦμα, τοῦτ' ἐστὶν ὁ Λόγος; ἀλλ' ἔρεῖς μοι, Πῶς γεγέννηται; τὴν μὲν κατὰ σὲ διήγησιν, ὡς γεγέννησαι, οὐ δύνη ἐξιπεῖν, καίτοι ἐκάστης ἡμέρας ὁρῶν τὴν κατὰ ἄνθρωπον αἰτίαν, καὶ τὴν περὶ τοῦτον οἰκονομίαν ἀκριβῶς ἐξιπεῖν οὐ δύνασαι.

οὐ γὰρ πάρεστί σοι γινώσκειν τὴν τοῦ δημιουργήσαντος ἔμπειρον καὶ ἀνεκδιήγητον τέχνην, ἀλλ' ἢ μόνον ὁρῶντα νοεῖν καὶ πιστεύειν ὅτι ἔργον Θεοῦ ἄνθρωπος· περὶ δὲ Λόγου γένεσιν ζητεῖς, ὃνπερ βουληθεὶς ὁ Θεὸς Πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθέλησεν. οὐ γὰρ αὐταρκές σοί ἐστιν μαθεῖν ὅτι κόσμον ὁ Θεὸς ἐποίησεν; ἀλλὰ καὶ πόθεν ἐποίησεν τολμᾶς ἐπιζητεῖν; ἢ οὐκ αὐταρκές σοί ἐστιν μαθεῖν ὅτι Υἱὸς Θεοῦ σοι ἐφανερώθη εἰς σωτηρίαν, ἐὰν πιστεύσῃς; ἀλλὰ καὶ πῶς ἐγεννήθη κατὰ πνεῦμα πολυπραγμονεῖς; καὶ τὴν μὲν κατὰ σάρκα γέννησιν αὐτοῦ οὐ πλείονες ἐπιστεύθησαν διηγήσασθαι πλὴν δύο, καὶ σὺ τολμᾶς ἐπιζητεῖν τὴν κατὰ πνεῦμα διήγησιν, ἣν παρ' ἑαυτῷ φυλάττει Πατὴρ ἀποκαλύπτειν μέλλων τότε τοῖς ἁγίοις καὶ ἀξίοις ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. αὐταρκές σοι ἦτω τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ὅτι τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνευμά ἐστιν.

καθὼς διὰ τοῦ προφήτου τὴν τοῦ Λόγου γέννησιν σημαίνων ὅτι γεγέννηται, τὸ δὲ πῶς φυλάσσει καιρῷ ὠρισμένῳ παρ' αὐτῷ μέλλων ἀποκαλύπτειν· λέγει δὲ οὕτως, Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

αὐτάρκεις αὐταὶ αἱ μαρτυρίαι πιστοῖς ἀλήθειαν ἀσκοῦσιν· οἱ δὲ ἄπιστοι οὐδενὶ πιστεύουσιν. καὶ γὰρ τὸ πνεῦμα πανάγιον ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων διεμαρτύρατο λέγον, Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; ὥστε μὴ γενώμεθα ἄπιστοι, μήποτε ἐφ' ἡμῖν τελεσθῇ τὸ εἰρημένον. πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοί, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων ὅτι Θεὸς Λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατήλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθείς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπεῖαν, λογικὴν δὲ λέγω, γεγονῶς πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος ἐκτὸς ἁμαρτίας, σώσῃ τὸν πεπτωκότα Ἀδὰμ καὶ ἀφθαρσίαν ἀνθρώποις παράσχη τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. ἐν πᾶσιν οὖν ἀποδέδεικται ἡμῖν τῆς ἀληθείας λόγος, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Πατὴρ, οὗ πάρεστι Λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν· ὃν ὑστέροις καιροῖς, καθὼς εἶπαμεν ἄνωτέρω, ἀπέστειλεν ὁ Πατὴρ πρὸς σωτηρίαν ἀνθρώπων. οὗτος διὰ νόμου καὶ προφητῶν ἐκηρύχθη παρεσόμενος εἰς τὸν κόσμον. καθ' ὃν οὖν τρόπον ἐκηρύχθη κατὰ τοῦτον καὶ παρῶν, ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, καινὸς ἄνθρωπος γενόμενος· τὸ μὲν οὐράνιον ἔχων τὸ πατρῶον ὡς Λόγος, τὸ δὲ ἐπίγειον ὡς ἐκ παλαιοῦ Ἀδὰμ διὰ παρθένου σαρκούμενος. οὗτος προελθὼν εἰς κόσμον Θεὸς ἐνσώματος ἐφανερώθη, ἄνθρωπος τέλειος προελθὼν· οὐ γὰρ κατὰ φαντασίαν ἢ τροπὴν, ἀλλὰ ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος.

* * *

Последње, 18. поглавље изосиављено је у овом преводу.

од Оца изишао и дошао'.²⁶ Ко је то 'од Оца изишао' ако не Логос? Шта је од њега рођено ако не Дух, односно Логос? Али рећи ћеш ми: 'Како је рођен'? Ни за себе не можеш да опишеш како си рођен, иако сваки дан гледаш као је човек узрокован, и не можеш тачно рећи о тој икономији.

Јер ти не припада да ти буде познато творачко искуство и неисказиво умеће, већ само да видевши то, појмиш и верујеш да је човек дело Божије. А питаш о рођењу Логоса, кога је вољно Бог Отац родио како је пожелео. Зар ти није довољно да знаш да је Бог створио козмос? Или си тако дрзак да испитујеш одакле [га је створио]? Није ти довољно да знаш да се Син Божији јавио ради твог спасења, да верујеш? Или се занимаш и како је рођен од Духа? А о рођењу његовом по телу само су двоје приповедали, а ти се усуђујеш да тражиш опис [рођења] од Духа, што Отац чува за себе, док то у будућности не открије светима и достојнима да виде лице Његово. Нека ти буде довољно оно што је Христос рекао, да 'што је рођено од Духа, Дух је'.²⁷

Иако је преко пророка назначио рађење Логоса, да је рођен, о начину је задржао до времена које је одредио да то открије. Јер је тако рекао: 'Из утробе зоре, родих те'.²⁸

17. Ова сведочанства су довољна за верне који творе истину (= вежбају се у истини), док од неверних не верује нико. Свесвети Дух у лицу апостола то сведочи говорећи: 'Господе, ко поверова што чуше од нас?'²⁹ Немојмо постати неверни, да се речено не би никада на нас односило. Блажена браћо, верујемо у складу са апостолским предањем да је Бог Логос сишао са неба у Свету Дјеву Марију, да би се, оваплотивши се од ње, и примивши људску душу — говорим о разумној [души] — нашао се у свему човек осим греха,³⁰ како би могао је да спасе палог Адама и преда непропадљивост људима који верују у Његово име.³¹ У свему нам је, дакле, показао Логос истине, да је један Отац, чији је Логос присутан, кроз Кога је све створио. Како смо рекли горе, у потоње време [Њега] је послао Отац ради спасења људи. Он је кроз Закон и Пророке проповедан да ће доћи (= бити присутан) у свету. Како је проповедан тада и сада, јавио се од Дјеве и Духа Светога, поставши нови човек. Јер је имао оно очинско небеско као Логос (= тј. божанску природу), а земаљско (као) од палог Адама отеловљењем кроз Дјеву. Он дошавши у свет, јави се као Бог у телу, дошавши и као савршени човек. Не привидно (= у фантазији) или претварањем, већ је заиста постао човек.

* * *

²⁶ Уп. Јн. 16, 28. ²⁷ Јн. 3, 6. ²⁸ Пс. 109 (110), 3. ²⁹ Ис. 53, 1. ³⁰ Уп. Јевр. 4, 15. ³¹ Ref 10.33.

Библиографија:

- Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch Bishop*, Supplements to Vigiliae Christianae 31. Leiden: Brill, 1995.
- Butterworth, Robert. *Hippolytus of Rome. Contra Noetum. Text introduced, edited and translated [from the Greek] by Robert Butterworth* (Heythrop Monographs, 2). London: Heythrop College (University of London), 1977.
- Clavis patrum Graecorum*, Vol. 1. *Patres Antenicani*. Schedulis usi quibus rem paravit F. Winkelmann. Cura et studio Mauriti Geerard. Turnhout: Brepols, 1983.
- Danielou, Jean. *The Origins of Latin Christianity: A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 3. London: The Westminster Press, 1980.
- Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Prestige, George L. *God in Patristic Thought*. London: S.P.C.K. 1952.
- Young, Frances. "Monotheism and Christology." In *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, edited by Margaret M. Mitchell and Frances M. Young, 452–469. New York: Cambridge University Press, 2006.

Примљено: 20. 8. 2020.

Одобрено: 1. 9. 2020.

ST. HIPPOLYTUS OF ROME: *CONTRA NOETUM*

Aleksandar Đakovac

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: The present text should be viewed in the historical context of the struggle to logically consistently answer the question of how God is one and at the same time the Holy Trinity. 'Contra Noetum' bears witness of the difficulties of dogmatically determining the truths of the Christian faith. The very content of faith has always been the same and essentially unchanged. But the way in which that faith had to be discursively exposed was subject to change, as it is evidenced by the writings of the Fathers and the definitions of the Councils.

Key words: St. Hippolytus of Rome, *Contra Noetum*, Triadology, Christology.

ЕГИПАТСКО СВЕШТЕНСТВО

Александар М. Обрадовић*
Понтификални
Универзитет
Грегоријана, Рим

Апстракт: Рад разматра у основним цртама службу свештеника у Египћу. Први и главни део рада је посвећен ошћим набојенама које се ти-чу службе свештеника и њиховом начину живота, називима чинова, јерархији египћској свештен-ства, женама-свештеницама, затим свештен-ству фараона, овајлоћеној божанства и врховној духовној поглавара. Рад закључује краћак преглед храма као боћослужбеној месћа и египћској бо-ћослужења.

Кључне речи: свештеник, свештенице, фараон, пророк, слуга божији, жртва, обредна чистота, храм, боћослужење.

Циљ овог рада је упознавање са установом свештенства у земљи коју је древни Израил имао у окружењу ради тачног стављања у контекст старозаветног свештенства које је настало после Изласка — Египту. Менталитет и побожност, створени код Јевреја током дугог боравка у земљи фараона, затим Мојсијево египатско образовање, египатски утицај у прошлости на простору Ханаана, пружају нам аргумент у ставу да је на самом почетку дошло до утицаја на развој јеврејског свештенства. Иако је старозаветна Библија прецизна када је реч о свештенству и јеврејском богослужењу, утврђивање опсега и снаге утицаја египатске религије, архитектуре, схватања обредне чистоте и елемената египатске мудрости које налазимо инкорпориране у библијски текст, можда могу да нам дају одговоре на нека питања у циљу добијања потпуније слике о развоју старозаветног свештенства. У раду су размотрени: служба свештеника у Египту и њен значај, јерархија, богослужење, храм и служба фараона — божанског првосвештеника и владара.

Артикулишући и сједињујући у себи најбитније теолошке идеје и циљеве везане за стварање света и историју спасења, свештенство у Ста-

* aleksandarobradovic412@gmail.com.

ром Завету и његове унутрашње везе са најзначајнијим институцијама древног Израиља и *свештом историјом*, стављају поменуте концепте у теолошку прогресију, стварајући јединствени духовно-символички амбијент у коме старозаветни свештеници, избрани служитељи Бога Јахвеа, у својој, по себи основној идеји свештенослужења, нису лишени богословског садржаја и важности у односу на литургију ранохришћанске Цркве. Од пресудног су значаја за разумевање теологије богослужења хришћана. Старозаветни свештеници се појављују као изворне претече, зачетници култа Бога који се открио свету. Исус Христос, будући *par excellence* првосвештеник, остварује најављено месијанско вечно свештенство по Мелхиседековом чину (Пост. 14, 18–20; Пс. 110, 4; Јев. 2, 17; 3, 1–2; 5, 5–6; 7, 1–24.26; Рим. 8, 33–34; 1 Јн. 2, 1), које предаје апостолима, то јест епископима и свештеницима. Како то истиче Броудхед, оваплоћени Господ Исус стоји у историјском *continuum*-у који се простире од периода вере Израиља до вере ране Цркве.¹

Старозаветни свештеници су строго говорећи засебан сталеж у оквиру избраног народа Израиља. У каснијем периоду заједно са помазаним царем предводе литургијска богослужења које су била израз вере Јевреја окупљених за празник или неки други повод у један сабор ради објава Савеза и заједничких богослужења (Лев. 8, 4; Бр. 1, 18; 20, 10; Пнз. 9, 10; ИНав. 18, 1; Суд. 20, 1; 1. Сам. 19, 20; 2. Сам. 20, 14; 1. Цар. 12, 21; 1. Дн. 13, 5; 15, 3; 2. Дн. 11, 1; 15, 9; 24, 6).

Афанасјев заступа став да старозаветни свештеници врше богослужења потпуно одељени од народа, насупрот како истиче, хришћанској концепцији у којој је укључен цео народ.² Покушаћемо да дамо посредан одговор на овај став стављајући акценат на догађаје светих сабрања у Старом Завету у којима свештеници имају значајну улогу, јер су уско повезани са изворном ранохришћанском символиком кроз један шири спектар повезаних значења у којима ова установа као теолошко исходиште има примарно место.

У односу на почетак јудео-хришћанског периода, постоји оправдан разлог да се развој старозаветног свештенства стави у контекст ради што

¹ Edwin K. Broadhead, „Jesus and the Priests of Israel“, in *Jesus from Judaism to Christianity. Continuum Approaches to the historical Jesus*. ed. Tom Holmen (London — New York: T&T Clark, 2007), 125.

² „У Јудаизму је постојало посебно свештенство, затворено и недоступно народу; постојала је граница које је једанпут за свагда одвајала свештенство од народа, постојао је покров који је скривао Светињу од народа. Царско свештенство читавог Израиља у Старом Завету остало је само обећање. У стварности свештенство је припадало Левитима којима је цео народ Израиља био туђ.“, Николај Афанасјев, *Црква Духа Светога* (Краљево: Епархија Жичка, 2008), 30–31.

успешнијег сагледавања најранијег периода, јерархијског устројства, богате симболике и суптилних утицаја од стране култова других народа, посебно када је реч о богослужбеном простору и његовом симболичном значењу, литургијским химнама и поетском изразу.³ Са једне стране, запжа се да су наложена компромисна решења када се радило о прихватању постојећих обичаја народа у окружењу од стране Јевреја, у жељи за већим степеном социјализације, а са друге, уочљиво је упорно настојање да чистота вере у откривеног синајског Бога Јахвеа — Бога Отаца, не буде ни у ком случају доведена у питање неким обликом претераног утицаја паганских култова, који би могао да пољуља њене темеље које је поставило откроење на Мојсијевој планини. Личности које су биле осетљиве, ревносне по овом питању били су старозаветни пророци.

С обзиром на наведено, у првом делу биће размотрен религиозни контекст древног Израиља у односу на свештенства народа у окружењу. Свештеници заузимају централно место у богослужењу, чини се умесним да могући наведени утицаји буду узети у обзир макар у основним цртама, у циљу добијања што аутентичније слике формирања и развоја установе старозаветног свештенства. Увод ће обухватати основне напомене везане за значење појма, затим кратак преглед свештеничких служби, јерархијских чинова и на крају места на којима се богослужење одвијало.

Израиљ се током дугог периода историје налазио у непосредном окружењу, тако да је морао доћи у додир са њиховим веровањима, култовима и свештеницима. Колико и у ком опсегу је ова чињеница утицала на развој свештенства Израиља у многим зависи од увида у основне одлике свештенстава у окружењу и њихових теолошких концепата које можемо препознати непосредно и или у траговима у култу Израиља, теологији, поезији, или преко изгледа свештеника и светилишта.

Везе са овим територијама и са култовима староханаанских народа утицале су у одређеној мери на преузимање постојеће форме и развој богослужбене физиономије од стране изабраног народа у многим сегментима — избор богослужбеног места, постојање посвећених каменова, форма литургијских текстова, жртвоприношење, обредна чистота и облик храма; такође основна форму сабрања везаног за објаву и обнову Савеза, затим постојање узвишених места са олтарима на којима се врши богослужење и Божијих планина на којима се догађају теофаније и свештенство краља/цара.

³ James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to Old Testament*, Third edition with Supplement, (Princeton: Princeton University Press, 1969), 325–475.

Присуство сличних концепција не могу довести у питање јединственост догађаја свештене историје Божијег откровења, али се са друге стране не могу ни занемарити. У Египту и Месопотамији такође налазимо заједничке елементе који се тичу схватања космологије; обреде свештеничког посвећења, јутарња и вечерња богослужења и висока морална начела, давање десетка, пост и дан одмора, слично као у старозаветној Библији.

Обзиром да стављање старозаветног свештенства и његовог линеарног развоја у правилан контекст захтева детаљну упоредну анализу историје и развоја свештенстава на територијама које је Израил имао у свом окружењу, што превазилази обим оваквог рада, покушаћемо да дамо једну уопштену слику која се тиче поменутих простора са једним делимичним историјским пресеком везаним за постојање службе свештеника у Египту. Усредсредимо се на најважније идеје и концепте које се тичу свештеничке службе, богослужбеног места и вршења обреда.⁴

1.1. Служба свештеника у Египту

Најважнија земља која је имала утицај на ранојеврејско предање је Египат.⁵ Египат је древна постојбина Јевреја у коме су постали нација.

⁴ О живим и интензивним везама и утицајима између Египта и Израила, видети класичну студију: Donald B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

⁵ За детаљно упознавање за свештенством старог Египта видети Henri Gauthier, *Le Personnel du dieu Min*, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 3 (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1931); Francis Llewellyn Griffith, *Stories of the High Priest of Memphis* (Oxford: Oxford University Press, 1900); Hermann Kees, *Die Hohepriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopienzeit*. Probleme der Ägyptologie 4 (Leiden: E. J. Brill, 1964); Hermann Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom neuen Reich bis zur Spätzeit*. 2 vols. Probleme der Ägyptologie 1 (Leiden — Köln: E. J. Brill, 1953–1958); Gustave Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIIe dynastie* (Paris: Geuthner, 1929); Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*. 2 vols. (Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1905–1908); Günther Vitmann, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit: genealogische und prosopographische Untersuchungen zum thebanischen Priester- und Beamtentum der 25. und 26. Dynastie*. (Wien: Afro-Pub, 1978); David A. Rosalie, *Religious Ritual at Abydos* (Warminster: Aris and Phillips, 1973); Henry George Fischer, „Priesterin“, in *Lexikon der Ägyptologie*, 4, 1100–1105 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982); Michael Gitton and Jean Leclant, „Gottesgemahlin“, in *Lexikon der Ägyptologie*, 2, 792–812 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974); Wolfgang Helck, „Priester“, in *Lexikon der Ägyptologie*, 4, 1084–1097 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982); Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Austin: University of Texas, 1994); Stephen Quirke, *Ancient Egyptian Religion* (London: British Museum Press, 1992); Gay Robins, *Women in Ancient Egypt* (London: British Museum Press, 1993); Ann Macy

Из Египта је потекло прво колено изабраног народа које је Божијом заповешћу кренуло на пут ка земљи коју им је Јахве обећао у наследство, када ће Његовом вољом настати јеврејско свештенство (Изл. 19–24). Догађај се не може посматрати изоловано јер се не може занемарити чињеница да су Мојсијеви сународници живели у Египту, који им је током дугог периода пружио уопште појам о Богу и прве основе духовног живота обликујући тако њихову свест и схватање религије уопште.

Египатски свештеници су били образована елита, и самим тим су имали највећи утицај на њихове сународнике Египћане, али и Јевреје. Они су највероватније поучавали самог Мојсија.⁶ Чврста веза вишег метафизичког света богова у које су стари Египћани веровали, који је био повезан са свим сферама друштвеног живота, просветљавала их је сједињујући друштвене квалитете са највишим духовним интересовањима што није могло да не утиче на Јевреје који су у таквом окружењу дуго живели.⁷ Сонерон истиче да „доказ религијске вере која се појављује у скоро сваком предмету извађеном из египатског песка, умилно подсећа на класу виших људи, посвећених теолошком знању и молитви, из којих су личности старих Фараона налазиле надахнуће за

Roth, *Egyptian Phyles in the Old Kingdom* (Chicago: The Oriental Institute, 1991); Byron E. Shafer, *The Temple in Ancient Egypt* (New York: Ithaca, 1998); Serge Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt* (New York: Groove Press, 1960); Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁶ Henri Cazelles, Albert Gelin, Bernard Botte et al., *Moïse. L'homme de L'Alliance* (Rome/New-York: Desclée & Cie Paris Tournai, 1955), 15; „Мојсије је можда похађао културну, образовну и верску институцију која се називала *Кућа живоша*, и која је била придодата храмовима, а која је истовремено служила као архив и *scriptorium*, и уједно школа за више образовање веома блиска по значају и садржајима нашим универзитетима. Свештеници који су припадали *кућама живоша* носили су титулу *ѿисара божије књиѿе* и имали су задатак да сачувају и пренесу културно наслеђе које им је поверено и које се чувало у библиотекама храмова, преписујући књиге религиозног садржаја, али и дела научног карактера, као текстове из астрономије, математике, медицине и магије. [...] Реч је не само о верској, већ и световној култури јер су се по школама читала не само религиозна већ и световна дела, *класици* египатске књижевне традиције, који су представљали основу културног образовања младих људи.“, Серђо Перниготи, *Свешћеник*, у: Серђо Донадони (приређивач), *Ликови Старај Египћана* (Београд: Слио, 2005), 157; „Образовани свештеници и интелектуалци *Куће живоша* су обитавали у просторијама поред храмова где су биле писане литургијске књиге неопходне за богослужење и где су били предавани елементи сакралног знања. Овим институцијама су били прикључени књижевници *Куће живоша*, које су Грци звали *јероѿрамаѿи*. Неки свештеници од њих су били посебно поштовани; остали су, због њихове огромне културе, били званични представници мудрости и образовања у ограђеном простору храма. Они су били ти од којих су представници клира по потреби били бирали по налогу Фараона. Имали су учешћа и када се радило о званичним мисијама које су захтевале учествовање светилишта Египта.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 63.

⁷ Уп. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 9.

њихову уметност и усмереност својих живота.⁸ Египатско присуство, египатска религијска иконографија преузета у Ханаану, у пре-израиљском периоду, касније ће наћи своје место и у Библији.⁹

Свештеници су били посебна врсту касте у египатском друштву. Основни израз за свештеника у био је *w'b* (*уаб*, *уеб*), *чисџ*,¹⁰ што је представљало заједнички именитељ уопште за свештенство. На коптском је израз *уеб* означавао хришћанског свештеника.¹¹ *W'b* је првобитно био лаичка дужност, отворена за све грађане на територији који су били без мрље и који су поседовали пуна права.¹² Често налазимо синтагму *hm-ntr*, *слуја Божији*, која је била поистовећивана са пророком и указивала је на израз узвишеније природе.¹³ За колективно дефинисање клира, користио се израз "*wnw.t куће Божије (онај ко се налази у време-*

⁸ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 10.

⁹ John Strange, *Some Notes on Biblical and Egyptian Theology*, у: Gary. N. Knoppers and Antoine Hirsch (editors), *Egypt, Israel and The Ancient Mediterranean World* (Leiden: Brill, 2003), 345.

¹⁰ „Иако је израз који је описивао најобичнију категорију свештеника, очишћен, падају на ум почетна обредна очишћења од свих нечистота које су служитељи требали да учине: два пута дневно они су се купали у хладној води, и два пута сваке ноћи (Херодот, 2, 37). Ова очишћења су чињена у светим језерима која су се налазила близу храмова; пре него што почне са служењем, ујутру, свештеници силазе доле у воду и поливају се обилно. Када ту није било језера, мењале су их камена фијала или здела. За овај обред је већ везан одређен симболизам; вода је, по религијском схватању, примордијални елемент из кога долази живот — то је такође оно где Сунце умире у сумрак, иде да узме нову снагу да би се подмладило у зору идућег дана... Тако извесни рељефи показују сцене очишћења у којој вода која пада из земљаних крчага је замењена кишом малих симбола живота: јутарње очишћење које дарује служитеље новим животом који им дозвољава да неисцрпно држе њихову дневну службу. Други облик телесног очишћења које је свештеник чинио пре уласка у свето место састојало се од испирања уста природном содом раствореној у води.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 36–37; такође, Сонерон је мишљења да свештенство није снажно имплицирало моралну обавезу, или посебно техничко уигравање, али је очигледно да је од свештеника који би био при храму захтеван извесан услов физичке чистоте — Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 35.

¹¹ Перниготи, *Свешћеник*, 148–149.

¹² Jan Bergman, *kōhēn*, у: Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982–1984), IV, 65.

¹³ Код Египћана је постојала служба којој може бити пандан служба Левита у Старом Завету. Они су се називали *слује боја* или *божије слује*: „У свештеничко тело су спадали и послужитељи култа, под именом *слује боја* — које су Грци назвали прилично слободно, *пророцима*. Египатски бог није апстрактна сила којој неко може да узнесе обожавање било где; он је свемоћни господ, физички присутан у светињи. Пажње које му се указују су највећим делом материјалне: храна, телесно старање, итд. Ова свештеничка екипа може бити упоређена са оном која се старала о господару у његовом замку и који су такође носили назив *слуја*.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 56.

ну, *часу*), који такође може указивати на посебну установу сталних служитеља. Наш најприближнији еквивалент био би *чредни свештеници*. Конструкције *w'b. t* и *hm. t-ntr* се истовремено често користе.¹⁴



hm-ntr (јед. = служи́а божи́ји)



hm.w-ntr (мн. = служи́е божи́је)

1.2. Начин живота египатских свештеника — предање и обичаји

Када говори о египатским свештеницима, Херодот у својој *Историји* описује њихов начин живота на следећи начин:

Египћани не узимају жене за свештеничку службу ни мушким ни женским божанствима, док људи врше свештеничку службу свим мушким и женским божанствима. [...] Полне органе остављају други људи онако како су израсли, али Египћани, и они који се на њих угледају, обрезају их [...]. Полне органе обрезају ради чистоте, јер више цене чистоту него лепоту [...]. Свештеници бријају читаво тело свака три дана, да ни ваш ни било каква друга нечистота не би била на њима за време служења службе божије. Свештеници носе само ланену хаљину и сандале од папируса: није им допуштено да носе одећу и обућу од других материјала. Перу се два пута дневно и два пута ноћу хладном водом, извршавају на хиљаде обреда, може се рећи, али уживају и неке немале привилегије: ништа не троше од својих добара, за њих се спремају света јела и свакодневно добијају велику количину говеђег и гушчијег меса, као и вино, а не могу да се хране рибом [...]. Пасуљ не могу ни да виде очима зато што га сматрају нечистим поврћем. Свако божанство има више свештеника, а један од њих има улогу врховног свештеника: када умре, његово место наслеђује син.¹⁵

¹⁴ Bergman, *kōhēn*, IV, 64.

¹⁵ Херодот, *Историја I* (Нови Сад: Матица Српска, 1988), 127–128; такође Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 37; „Кандидати за свештенство нису увек били обрзани, један је могао да приступи поучавању за свештеника у веома младом добу, али

Свештеничке службе не треба да буду наследне — *службе немају децу*, каже Анијево учење. Међутим, преносиле су се са оца на сина како сведочи предањски образац — *чисти, син чисти*. Временом, тенденција ка наследности се појачавала: Херодот налази да је нормално да свештеник одређује да га његов син наследи у служби. Дуги спискови предака свештеничких породица то потврђују.¹⁶ Један од услова био је да кандидат мора потицати из старе племићке породице, махом традиционално везане за религију села. Постоје бројни докази да су из појединих породица долазили свештеници, генерација за генерацијом, одани вери, испуњени поносом и чашћу божанске службе.¹⁷

Испит живљења без мрље, испит племена и познавање обреда преданих у *Кући животи* (архив храма) су претходили посвећењу у вишу свештеничку службу са којом је било повезано обрезивање, документовано у сценама на гробовима од 4. династије па надаље. Терминологија везана за свештеничко посвећење одговара делом оној за цар-

су се они вероватно подвргавали овом захвату онда када су и званично приступали својој служби. Под императором Адријаном, обрезивање је постало знак по коме су се свештеници разликовали. У којој мери је ова пракса претходно била у сталној употреби? Да ли је чинила, у великим епохама, један од неопходних услова за свештенство? Не знамо довољно да то тако кажемо. Барем су писци у последњим раздобљима имали потешкоћа да пронађу теолошке разлоге. Није ли Свети Амвросије објаснио, са озбиљношћу која једино приличи чистим душама, да је ово сведочанство побожности, сведок посвећености светом зато *шћо изјони кнеза демона*? [Ad Constantium, 72], Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 37.

¹⁶ Перниготи наводи да је у египатском друштву, увек постојала тенденција да, не само религиозне, већ и нерелигиозне службе постану наследне. Онај ко је то могао да осујети био је владар, који је у појединим случајевима себи додељивао именовање за свештеника (обично високог ранга), да би наградио неког посвећеног чиновника или када је желео да контролише клир неког посебно значајног храма., Перниготи, *Свештеник*, 139; „Кад свештеник умре, његов син долази на његово место.“ (Херодот, 2, 37). У пракси, ово очигледно није било апсолутно правило, али га је традиција чврсто усадила. Старо Царство нам већ даје примере завештања којима свештеник службу оставља у аманет наследнику: он њоме располаже, као својомом., Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 43; Када је помињани свештеник Петозирис је од цара Псамтика (око 648. пре Христа) добио своју титулу свештеника, она се односила на све храмове где је његов отац пре служио. Сонерон закључује да су на тај начин у малим градовима провинција, свештеничке породице могле њихове свештеничка задужења задржати у својим рукама, где је врло често свештеничка служба преношена са оца на сина, али је наследни карактер свештенства остао ништа осим обичаја, где је право увек остајало суверену да именује онога кога он благоизволи и где он благоизволи. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 44.

¹⁷ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 14; „Знамо из врло касног папируса да је кандидат за свештенство морао да прође испит везан за религијске субјекте (*Папирус Тебшуниса Друјот*, 291). Али ранија раздобља су скоро нема када је ово у питању.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 42.

ско устоличење. За вршење свештеничке службе потребно је испунити строге услове везане за чистоту и девственост. *Мерикарово учење* (33), пружа поглед на живот свештеника: *Врши месечну свештеничку службу, носи беле сандале. Нађи се у храму, откриј тајну, уђи у најскрови-тији део храма и једи хлеб у кући Божијој.* Два дуга натписа на главном улазу Едфуовог храма илуструју захтеве упућене свештеницима и очекивања повезана са правилним вршењем службе.¹⁸ Птоlemeјски текстови из Едфуа се придружују књизи Мерикарове мудрости, датованој око 2050. године пре Христа.¹⁹

„О ви пророци, велики и чисти свештеници, чувари тајне, свештеници чисти у Господу, сви ви који улазите у присуство богова, мајстори храмовних церемонија! О сви ви судије, управитељи земље, служитељи у вашем месецу службе... управите ваш поглед према овом обитавалишту у коме Његово Божанско Величанство поставио! Када он плови ка небесима, он гледа овде доле: и он је задовољан толико колико ви који се држите закона! Не будите у стању греха! Не улазите у стање нечистоте! Не говорите лажи на месту Његовог обитавања! Не задржавајте новчане добитке, не прикупљајте порезе кварећи мало у корист великог! Не додајте тежинама и мерама, већ их учините мањима! Не отимајте мерицом... Не одајте ништа што видите у свакој светој ствари светилишта! Ни на шта не полажите у Његовом обитавалишту, и не идите на небески лет носећу у свом срцу богохулне мисли! Један живи од онога што му дају богови, али други тражи то што је напустило олтар након што се Господ наситио! Види како он иде ка небу одакле надгледа остали свет, његове очи остају на његовим благословима, без обзира где су. [...] Благовољење, не притворност против истине у призивању Господа! Ви који сте људи од важности, никад не дозволите да дуго проводите живот без призивања Њега, када сте далеко од Њега принесите му дарове и хвалите Га у Његовом храму... Не посећујте борделе, не чините ништа што се не чини овде; не отварајте сасуд унутар поседа: то је само Господ који пије тамо! Не вршите свештену службу за свој ћеф! Шта би онда чинило

¹⁸ Bergman, *kōhēn*, IV, 65; Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 26; „Ношење белих сандала, међу народом који је ишао својевољно босих ногу, се чини да је било једна привилегија свештеничког чина. Најзад, класични аутори то тако виде, и египатски текстови наводе беле сандале као једну од привилегија.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 41.

¹⁹ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 26.

добро да гледате старе текстове: обред храма је у вашим рукама, то је дело ваше деце...“²⁰

„Како је срећан онај који прославља Твоје Величанство, ох велики Боже, и ко никад не престаје да служи Твом храму! Онај који узноси Твоју силу, ко узвисује Твоју величину, ко испуњава своје срце Тобом... Онај ко прати Твој пут, долази до твог источника, онај који се брине за хтења Твог Величанства! Он који обожава Твој дух са дужном часношћу боговима, и ко изговара Твоју службу... Онај који води службу тачно и службу светих дана без грешке... Ти који корачаш путем Раа у Његовом храму; који надгледа његово обитавалиште, заокупљен провођењу Његових светих дана, приношењем Његових жртава, без престанка: ући у миру, изаћи у миру, иди у срећи! За живот који је у Његовој руци, мир је у Његовој моћи, све добре ствари су са Њим: тамо је храна за оног ко остаје за Његовим столом; тамо је јело за оног ко једе од Његових жртава! Тамо нема несреће нити зла за оног ко живи од Његових добара; нема осуде за оног ко Му служи; Његовом бригом достиже небо и Његову сигурност на земљи: Његова заштита је већа тако од оне свих богова.“²¹

Какву су одећу носили свештеници у Египту? По њиховом спољашњем изгледу, било их је лако разликовати од осталих Египћана. Одећа од вуне им је била забрањена, јер је то био материјал добијен од живих бића који је прљао оног ко га је носио и вређао светост места где је служио. Ова забрана је била апсолутна: једногласност аутора који о томе извештавају (Херодот, Апулије) и строге казне које су биле намењене онима који вређају светињу потврђује њихов недвосмислен карактер.²²

Свештеничка одећа је морала бити израђена од финог лана²³ и из једног изрезаног дела; током целог периода свештеници су сачували једноставне одећу коју су носили у првим данима египатске цивилизације. Особеност њихове одеће је била таква да је један детаљ могао да укаже на тачну службу коју су вршили. На пример, *свештеник-чиџах* је носио преко својих груди ешарпу, неку врсту широке траке. Једини

²⁰ Edfu III, 360–362, 361–362, превод М. Alliot, цитирано у: Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 25.

²¹ Edfu V, 343–344, превод М. Alliot, цитирано у: Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 26.

²² Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 40.

²³ John A. Davies, *Royal Priesthood*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 395 (London — New York: T & T Clark International, 2004), 151.

који су имали право да носе другачију одећу били су *свештеници великих божанстава* и *првосвештеници*: Птахов свештеник је био оденут пантеровом кожом, а првосвештеник Хелиополиса је био огрнут кожом на којој су била извезена сазвежђа. Првосвештеник Мемфиса је имао право да носи огрлицу посебног облика и плетеницу са стране.²⁴

Свештеник је носио беле сандале, поштовао је сексуалне табуе и правила везана за исхрану. Забране су имале локални карактер и нису важиле ван града или области у којој је обожавано божанство. Само су се у личности владара, врховног свештеника око кога су гравитирали сви свештеници, сабирали сви табуи и све забране оваквог типа. Његова чистота морала је да буде апсолутна и преносила се на сваки култ у земљи.²⁵ Основна дужност египатског свештеника била је божија служба. Да би јој се посветио, морао је да задовољи услове обредне чистоте. Остваривали су се помоћу обредних прања обављаних у светом језеру и потпуног одстрањивања длака са тела.²⁶

Свештеничка служба је била ограничена на један период, није била перманентног карактера.²⁷ Није захтевала стални динамични духовни живот који је имао своју улогу у заједници и био упућен на њу. Пре би се могло рећи да је то личило на привремено опслуживање култа у циљу испуњена обавезе према држави, а пре свега према Фараону који је поседовао атрибуте божанства — „најзад, изнад свега, не би

²⁴ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 40.

²⁵ Перниготи, *Свештеник*, 54.

²⁶ Перниготи, *Свештеник*, 154; Ово сведочи Диоген Лаертије који наводи случај једног Грка, Евдоксија, који је ради тајног знања желео да приступи египатском свештенству. Прихваћен је тек када је уклонио длаке са тела и када је на крају обријао главу и обрве, Диоген Лаертије VII, 8, (87), 3, цитирано у: Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 37. Ова освештана вода која је имала функцију очишћења се такође користила пре сваког обреда, и била је ношена из светог језера у сваки храм у Египту., Han J. W. Drijvers, „Abluzione“, у: *Enciclopedia delle religioni* (diretta da Mircea Eliade), Vol. 2: *Il Rito. Oggetti, Atti, Cerimonie* (Milano: Marzorati, Jaca Book, 1994), 7.

²⁷ „Принцип је био: свештенство подељено у четири групе, тачно паралелне по броју и распдели служби. Свака од група је вршила службу један месец; другим речима, свака свештеничка *фила* је заправо била ангажована три месеца годишње, сваки од ових периода је био раздвојен од оног који је следио са три месеца слободе. У Птолемејској епохи, била је формирана пета *фила*, смањујући даље учествовање сваке групе у опслуживању храма и службама везаним за њега. Свака од ових четири — или пет — група је имала свог надређеног, он је био племенски поглавар, *филарх*. На крају сваког месеца службе, одлазећа *фила* остављала је место оној која ју је мењала, и окретала је храму са свим његовим добрима и проблемима: то је била прилика да се изврше пописи храма, на дрвеним плочама или понекад папирусу, док је нова *фила* која је била тада на служби у храму, у дану кад је преузимала службу, проверавала присуство свих сасуда и религијских објеката храма: статуа, музичких инструмената, преносних олара, жртвеника, ритуалних ваза, итд.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 70.

требало да заборавимо да су свештеници били на служби само на одређено време, три месеца годишње можда, захваљујући њиховим наизменичним смењивањима. У току тромесечја које је одвајано месецом службе, њихов чисто цивилни живот је текао сасвим нормално, далеко одвојен од олтара. Египатско свештенство је имало превише цивилну функцију, као и што је било превише отворено да би могли да пронађемо све аспекте које су се у њему огледали, добре и лоше. Са друге стране, свештеници нису били чувари божанске мисије за верне, већ прости извршиоци дневних религиозних церемонија које су извођене далеко од профаних очију.²⁸

Ипак, ово није значило да је свештенство у Египту било лишено онога што бисмо хришћанским речником могли назвати димензијом тајне, а што по својој форми одговара старозаветним упутствима за богослужење из Левитске књиге.²⁹

Свештеници су били именовани од стране фараона и вршили су богослужење као његови *ојуномоћеници*. „Цар је онај који ме шаље да посматрам Бога“ (*Амонов ришуал*, 4, 2, 5, с). Зато свештеник поседује и царско звање.³⁰ Место где се његова служба вршила био је *храм*. Само унутар храма свештеник је представник владара и посвећени клирик за односе са божанствима. Од њега се изван храма није очекивало посебно понашање, нити је био спутаван неким ограничењима која би се

²⁸ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 15–16.

²⁹ Ова чињеница се најпре огледа у обредима везаним за посвећење у свештеничку службу: „У коначној фази кандидовања за свештенство, пуно смо, на жалост, мање информисани него што бисмо то хтели да будемо. Двојезични текстови Птолемијске епохе показују да је ова церемонија укључивала обред, ритуал постављања (иницијације), али његов облик није лако одредити. Да би приступили одређеним текстовима, чини се да после захтеваног очишћења било које особе која улази у храм, нови свештеник је једноставно примао неку врсту сажетог крштења: *Они су ошпишили да шираже Пшах-нефера, новој Амоновој пророка, одведи га до храма и миройомажи му руке, по реду га уведи у службу Амона* (Петезисова прича). Процедуре би требало да буду идентичне са уводом лаичких служби: *прихватамо службу, Египћани себе миропозлаћују за службу. Али текст статуе из музеја у Каиру нам даје додатне појединости: Излазим изред боја, каже свештеник, бивајући диван, млад човек, доведен до почетка раја... Дошао сам из Нуна (примордијалне воде) и реших се свега што беше зло у мени; сложио сам са стране своју одећу, и мира таква као она која су користили Хорус и Сет. Дошао сам изред бојом у светињу над светињама, прејун сираха у његовом присуству.*“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 47–48.

³⁰ Bergman, *kōhēn*, IV, 65; условно, можемо пронаћи аналогију са старозаветним свештенством у време Соломона, Јосафата и Језекије, где их видимо како у посебним приликама сазивају богослужбени сабор, организују и *de facto* предводе богослужење (1. Дн. 28; 2. Дн. 5, 2–14; 2. Дн. 20, 1–19; 2. Дн. 29; 30). Цар као институција није био лишен сакралности, напротив, али у којој мери она може бити у равни свештеничкој, тешко је одредити. Цар је на Блиском истоку готово увек имао прерогатив свештеника.

односила на његово становање или облачење. Са друге стране, припадност клиру није нужно подразумевала неку посебну теолошку обуку у смислу усавршавања.³¹

1.3. Јерархија египатског свештенства

Јерархију египатских свештеника чинили су: *високо свештениство* (одговорно за богослужење, руководеће и дисциплинске одлуке) и *ниже свештениство*, које је вршило помоћне послове. Заједничко им је било пролажење кроз обред очишћења да би постали *w'b*. Врховни свештеник је *фараон*, као господар територије и носио је титулу *холавар пророка*.

У Египту није било могуће разликовати религиозне обредне службе и политичке функције.³² Чланови високог свештенства су носили називе *пророка*. Старешина храма се називао *први пророк* по грчком преводу са египатског, али је ова терминологија нетачна. *Хем нечер шери* значи „први божији слуга“. Израз боље осликава улогу службе египатског свештеника више јерархије. Назив врховни свештеник, првосвештеник, не одражава тачно египатски израз, већ се више приближава чињеничној стварности.³³ Египатски свештеници нису служили свим божанствима — припадали су светилиштима посвећеним одређеном богу пантеона. Положај и углед свештеника у друштву је зависио од важности божанства: „Први пророк божанстава као што су *Амон*, *Птах* или *Ра*, била је личност на високом положају која је верском престижу службе додавала прворазредну политичку тежину, до те мере да се, као што је то виђено у случају *врховног свештеника* *Амон-Ра* у Теби, стварала нека врста противтеже политичкој моћи оличеној у владару.“³⁴

³¹ Перниготи, *Свештеник*, 144–145.

³² Bergman, *kōhēn*, IV, 65.

³³ Перниготи, *Свештеник*, 149; „Једном је првосвештеник био именован од стране цара — и посебно кад је био изабран ван клира коме је дошао на чело — то је био обичај у циљу потврде његовог именовања од стране божијег пророчишта; политички и божански постављен, нови првосвештеник је тада примао два златна прстена и штап, и цар је изговарао традиционалну реченицу: *Ти си сада првосвештеник бога (име): његова блага и животице су под његовом руком, и ти си холавар његовог храма*“. Такви су били елементи вишег клира богова Египта, чин „слугу божијих“ који је могао да, пратећи посвећујућу реченицу, отвори врата раја и да сваког дана посматра бога њихове вере. Они су сачињавали свештеничку елиту, црквену групу којој су припадали највиши великодостојници египатског клира. Заједно са овим привилегованим сталежом, било је и безброј припадника нижег клира, и помоћници.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 62.

³⁴ Перниготи, *Свештеник*, 149; „Први свештеник неких божанстава описиван је посебним изразима који су одражавали не толико њихов хијерархијски положај колико службу коју је обављао, често у далекој прошлости, у божијем обреду. Док се моћни

Чиновни јерархије високог свештенства били су: испод *првог пророка*, налазили су се *групи*³⁵, *шрећи* и *четврти пророк* који су имали улогу намесника *првог пророка* и били су његови опуномоћени заменици, а у првом реду је то био *групи пророк*, док су остали имали управљачко-организационе улоге, вршећи функције врховног свештеника.³⁶ За узвишења задужења великог храма, у првој фази су постојале посебне титуле, касније коришћене као почасне: „највећи од уметника“ за првосвеште-

старешина Амонових свештеника у Теби красио једноставном титулом *првог Амоновог свештеника*, врховни свештеник Хелиополиса описиван је као *велики у иледању Раа*, што је алудирало на његову повластицу да непосредно гледа бога, док је Птахов свештеник из Мемфиса, њему раван по рангу и историјско-религиозном значају, носио чудну титулу *великог међу занатлијама*, зато што су занати били под заштитом бога-демијурга Птаха и његов храм сматрао се за неку врсту радионице у којој су свештеници били *занатлије*, а сходно томе, врховни свештеник био је главни занатлија. У другим случајевима, врховни свештеник одређиван је епитетом божанства коме је служио, који се дакле преносио са бога на његовог свештеника. Потасимто из Фарбатиоса, генерал који је војевао током владавине Псамтека II (595–589 пре Христа), носио је свештеничку титулу *великог рашника*, *јосиодара шријумфа*, која је у почетку једноставно била епитет бога Хормертирија, божанства његовог родног града.“, Перниготи, *Свештеник*, 149.

³⁵ „У Амоновом свештенству у Теби, *групи пророк* је већ био јединствен у свом чину и заузимао је привилеговано место у држави. Он је био веома велика личност... По потреби је мењао свог надређеног, *првог пророка*, као своје бројне функције, политички као и религиозно, често га је узимао храма; али изнад свега он је имао предност доминантне позиције у важном делу надгледања радника у пољима и контролу над приносима богу који су долазили споља. Цело домаћинство је могло пронаћи себе у његовој служби, и целу армију служитеља, чиновника, писара, директно подређених, који су припремали административна документа у његово име и осигуравали глатко вођење свих служби стављених под његову контролу. Као за првог пророка, *првосвештеник*, он је био веома еминентна личност, чија је моћ у држави била очигледно повезана са тим коме је богу служио. Он је понекад имао посебно име, које је било у вези са тачном службом коју је првобитно прихватио у религији његовог бога. Тако, ако је првосвештеник Тебе једноставно себе називао *први пророк Амона у Теби*, онај у Хелиополису је носио, ако је веровао у новија тумачења, елоквентно име *онога ко је могао да види Великог (Бога)*, титула која је постала, наново протумачена од стране наредних поколења, *онај који је велики са виђењима бога Ра*. Као за првосвештеника бога Птаха у Мемфису, он је носио технички назив великог поглавара занатлија, свега што се производило, знамо, постављено под еминентну заштиту бога Птаха.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 61.

³⁶ Перниготи, *Свештеник*, 150; „И *четврти пророк* је имао изванредан значај. Монтеуемхат, који је спроводио задужења веома блиска оним краљевским улогама над тебанском номом између 25. и 26. династије и красио се титулама *четвртог пророка и управника града* [= Тебе]. Овај јединствени спој између свештеничке титуле која се налази тек на четвртном месту у свештеничкој хијерархији, и тако значајног цивилног положаја, с једне стране, показује да је Амоново свештенство много изгубило од свог утицаја на политичку власт, док се са друге стране, потврђује да је и *четврти пророк* морао да сачува изванредан углед зато што је незамисливо да би се једна личност Монтеуемхатовог ранга задовољила изузетно скромним религиозним положајем.“, Перниготи, *Свештеник*, 150.

нике Птаха и Менфија, „највећи од гледатеља“ (значило је и „онај ко посматра Великог“) за првосвештеника Ра у Хелиополису, итд.³⁷

Одмах после пророка, постојали су свештеници који су се називали „очеви бога“, чије функције не знамо.³⁸ Сигурно је да су припадали вишем делу египатског клира где се појављује титула „старешина тајни“, која се односи на свештеника високог ранга али не знамо коју је улогу имао у свештеничкој јерархији; једна од претпоставки је да је био задужен за церемоније одржаване пред малим групама свештеника или у присуству владара када би он дошао да посети храм и учествовао у његовим обредима.³⁹

Испод њих налазио се чин обичног свештеника (*хему нечер*, „божији слуга“) чији је број био велики и зависио је од важности храма. Били су организовани по групама од по четири свештеника, на грчком *филе*, до птолемејског периода када је додат и пети.⁴⁰ Њихова служба је била организована по сменама и ограничавала се на служење у трајању од три месеца годишње.⁴¹ На челу ових свештеника налазио се „надзорник свештеника“, који је изгледа имао управљачку дужност. О вези између њега и првог пророка се ништа не зна. Уз њега су били: „надзорник пророка“ и један „пророк заменик“, који је мењао носиоца титуле када је он био спречен да врши службу.

Наредни чин је *уаб-свештеник*, (*чисши свештеник*). Он је нижег ранга и био је задужен за вршење обредног очишћења. Ови свештеници су били организовани у четири *филе* са стабилном јерархијом. Осим светих, вршили су разне делатности материјалног карактера, као што је на пример вожња божанског чамца током процесија.⁴² Заједно са *уаб-свештеником*, у истом чину налазио се и „свештеник-читач“, коме

³⁷ Сонерон нам даје илустративан пример мудрог свештеника Петозириса који је живео у средњем Египту, у граду посвећеном богу Тоту, великом Хермополису: „Негде испод реда палми је најсветије место, прва хумка која се појавила из првобитног хаоса, из стварања света, и на којој се прво јаје излегло, извор земаљског живота... То је ту где је мудри Петозирис живео, током последњих година *слободној* Египта — мало пре доласка Александра Великог (око 350.–330. пре Христа). Он је био веома велика личност у свом граду, носио је цењене називе: *Високи свештеник* (првосвештеник), који је гледао Господа у Његовом храму, подржавао свог Господара, следио га, улазећи у светињу над светињама, вршећи свештеничку службу у друштву великих пророка, пророк (он сам) шест највећих богова, старешина свештеника Секмета, старешина треће и четврте класе (чина) свештеника, царски писар, одговоран за све богове храма у Хермополису....“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 11.

³⁸ Перниготи, *Свештеник*, 151.

³⁹ Перниготи, *Свештеник*, 151.

⁴⁰ Перниготи, *Свештеник*, 150.

⁴¹ Перниготи, *Свештеник*, 150.

⁴² Перниготи, *Свештеник*, 151.

је било поверено читање светих текстова током обреда и који су повремено поред своје титуле додавали титулу „маг“ (на египатском *хери-ѿеи*), што показује тесну везу између две службе. Свештеник-читац (*хрј-хб*) је особа одређена за вршење обреда. У каснијој епохи користе се бројни други карактеристични називи, често за локалну употребу, чије прецизно значење није сасвим јасно.

Што се тиче устројства локалног свештенства, може се уочити да нижи клир, то јест *чисти*, *свешћеници-чишачи*, помоћници свих типова свештенства и они који помажу при обредима махом женског пола, су били подељени у четири свештеничка племена, *филе*. Свако племе је служило са утврђеном променом због трајања од месец дана. Чланови су називани *имј ибд. ф*, тј. „они који дају службу на један месец“. Ово устројство треба на првом месту схватити као лаичку установу.⁴³ Изгледа да је било пуно случајева да један свештеник-читац постане важан великодостојник у Египту: „Да би се разумело какав је значај свештеник-читац и маг могао да добије у Египту, довољно је подсетити се да је највећи гроб у тебанској некрополи саграђен за извесног Петаменофиса који је почетком 26. династије (664–525. пре Христа) обављао ову службу на двору.“⁴⁴

У ниже свештенство спада свештеник који је припремао богослужбене предмете за свети обред и који је вршио одабир животиња намењених жртвовању, и имао је такође задатак да их убије. Он се на грчком називао *ѿасѿофор* (пастоφόрос).⁴⁵ Поред њега, постојао је и „онирокрит“ (ονειροκρίτης), коме је било поверено тумачење снова.⁴⁶ Претпоследњи чин у хијерархији чинио је „свештеник-оролог“ (ωρολόγος) који је имао задатак да помоћу астрономских посматрања утврди тачно време када треба да почне богослужење.⁴⁷ И на крају, као последњи у јерархији, по-

⁴³ Bergman, *kōhēn*, IV, 64.

⁴⁴ Перниготи, *Свешћеник*, 151.

⁴⁵ „Међу члановима нижег клира били су *ѿасѿофори*, који су носили свете предмете, чија улога — и чак назив — поново постављају многе не лако решиве проблеме. Свешћеници који су убијали жртвене животиње су били не само прости кољачи: грчки текст их идентификује са нижим свештенослужитељима, а извесни египатски текстови их стављају међу служитеље *Куће живоша*, показујући да су требали да знају извесна начела религијског символизма, и да је њихова служба увелико превазилазила једноставно материјално дело: животиње намењене боговима су имале бити изабране и убијене по извесним стандардима.“ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 70–71.

⁴⁶ „Тумач снова, кога су Грци звали *онирокрити*, који је био посвећен у науке ноћних појава, остајући на располагању верних, који су били радознали да знају значење њихово значење; у прошлости где је био раширен обичај да се проведе цела ноћ у храму да би примили неко саопштење од бога, нагађа се да је објашњење снова постало важна активност свештеника нижег чина.“ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 70–71.

⁴⁷ Перниготи, *Свешћеник*, 152; Посвећенима је био прикључен и *оролои* (свеште-

стојао је „свештеник-астролог“, који се називао „хороскоп“ (ωροσκόπος), задужен за утврђивање погодних и непогодних дана.⁴⁸

Заједно са посвећенима, при храмовима су постојали и *йевачи* и *музичари* који су имали важну улогу у религиозном животу месног култа. Богослужење је обухватало не само литургијску музику за време приношења жртве и процесија, већ је у различитим моментима богослужења била укључена и музичка пауза (интермецо), певана уз пратњу харфе. Постојала је и једна врста серенаде која је свирана ујутру да би пробудила бога.⁴⁹

Јерархија је јасно одвајала виши клир од нижег, па ипак, појединачни случајеви су могли превазићи ову поделу и уздићи се у виши чин, док су поједини свештеници из вишег чина могли обављати дужности нижег клира. Уопште, постојала је разлика између свештеника и свештеника-пророка коме је било дозвољено да види бога у светињи. Припадање чину није било дефинитивна ствар, већ се могло напредовати у јерархији чије је устројство било врло флексибилно: одређени свештенички чиновни међу којима је било пуно припадника нижег свештенства, могли су да стекну право да буду приборјани вишем свештенству; један је такође могао да се разликује између вишег клира, нижег клира, и помоћника; проблеми се усложњавају у тренутку када покушамо да прецизније дефинишемо сваки од ових чиновна, пошто осцилирају.⁵⁰ Овом иде у прилог оно што Перниготи

ник-мерач времена) и *асџролої*. О *оролозима* су изнесена најразличитија мишљења. Једно мишљење је да су ови свештеници били само у ствари разумни, мудри лаици који су долазили да понуде своје услуге храмовима — као неку врсту благонаклоног геста; ово објашњење њиховог својства дозвољава оправдање бројних контекста у коме се они појављују. У ствари, чини се да су ови свештеници били посве друга ствар: астрономи задужени за одређивање часа и исписивање, дана и ноћи, тренутка у коме свако дело богослужења треба да почне. То су они којима нас извесни текстови воде до слике смештене на тераси храма, где њиховим очима посматрамо померање ноћних небеса. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 66.

⁴⁸ Перниготи, *Свештеник*, 152; Улога *хороскоп-свештеника* је била да преко календара покаже повољна и неповољна предсказања. У каснијем периоду ово виђење замењује концепција индивидуалне судбине сваке личности, не само великодостојника, у односу на космичке услове и астралне утицаје у време његовог рођења. Изворно, овај свештенички чин је у светилиштима великих епоха једноставно одређивао срећну или несрећну природу рођења из митолошких догађаја која су се догодила на те датуме. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 66.

⁴⁹ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 67.

⁵⁰ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 56; „Египатски свештеник, у истом тренутку кад је ступао у службу неког божанства, постајао је саставни део структуре организоване према строгој хијерархији на чијем се врху налазио *врховни свештеник*. Његов положај могао је да има различите називе у зависности од места и божанства коме је служио, али је у сваком случају представљао његово крајње исходиште. Свештеничка

истиче, а то је да су „ове службе могле бити присаједињене цивилним или војним, тако да често није могуће проценити односе који су међу њима постојали, да ли су се распоређивале у хронолошком низу или успону важности према распореду у којем су религиозна и цивилна задужења следила једно за другим, тачним редоследом или су се смењивале без неког посебног реда.“⁵¹

1.4. Жене–свештенице у Египту

У Египту је постојала и служба жена-свештеница. Оне нису имале сталну службу и вршиле су обреде ређе него свештеници који су то чинили три месеца активно у току године. Од Старог царства, примери свештеница и богиња су бројни. Радило се махом о египатским племкињама или кћеркама свештеника које су службу наслеђивале од својих очева.⁵² Временом је женска улога у богослужењу расла и била охрабривана: „Тебанска установа супруге бога, „женске божанске служитељке“, која је заузимала еминентно место у Амоновом свештенству остаје изолован случај без ичега сличног у другим религиозним сабрањима; али присуство женских певача или музичара у храмовима је мало више уобичајено: рељефи их често приказују како ударају у даире или по реду свирају цитру пред богом да би га одобривољиле својом мелодијом. Ван ове уметничке улоге, чинило се да су жене понекад биле веома ограничене: на пример, у извођењу религијских мистерија, две младе жене су играле улогу богиња Изис и Нефтис:

Нека буду доведене две младе жене чистијих по шеду, девице, пошћу-но илајских без иједне власи, главе украшене са кишаром у руци, са

каријера могла је да почне од било ког места у хијерархијској структури: од најнижег степеника могло се стићи до врха, или се могло кренути од било ког средњег или чак највишег нивоа.“ Перниготи, *Свештеник*, 140.

⁵¹ Перниготи, *Свештеник*, 135; илустративан је пример свештеника Хапусенеба, који је живео у време краљице Хатшепсут (1479–1458 пре Христа): „Он је носио титуле *илемића*, *владара*, *канцелара краља доњеј Египта*, *првој Амоновој пророка*; њима је додао, на једној статуи која се чува у Лувру, положај *везира*. Спајање највиших религиозних (*први Амонов пророк*) и цивилних (*везир*) функција могло би да наведе на помисао да се цивилна и верска власт гомила у рукама једне личности, чија би тежина у египатском политичком животу стога била велика, и да се спроводи политика усмерена ка наметању неке врсте цивилне контроле над моћним Амоновим свештенством или, напротив, да је реч о „клерикалном“ уплитању у световни живот. Међутим, сваки сувише прецизан закључак онемогућен је нашим непознавањем односа између два посла у Хапусенебовој каријери.“ Перниготи, *Свештеник*, 135.

⁵² Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 67.

њиховим именима на раменима: Изис, Нефтис; и нека њевају стихове ове књије пред бојом. (Папирус Британског музеја 10, 188).⁵³

1.5. Египатско свештенство или египатска свештенства?

Густо преплитање религиозних и световних служби доводи до закључка да за Египћане разликовање између њих није постојало пошто су обе у служби божанства које је заступљено у свакој области живота. Мора се такође имати у виду да наше уврежено схватање религиозног живота данас и његово одвајање од свега није компатибилно са схватањем или боље рећи прожимањем ове две сфере код древних Египћана.⁵⁴ Религија је у Египту била од велике важности јер је имала пресудан утицај на временске прилике, од којих су Египћани зависили у егзистенцијалном смислу. Пре свега феномен плављења или неплављења Нила од кога је зависила годишња родност земље и принос житарица, што се сматрало као резултат благослова богова или када је у питању негативан случај, као израз њиховог гнева.

Перниготи истиче да у Египту фигура која је заоденута ореолом свештеника може бити правилно контекстуализована и одгонетнута једино ако задобије прецизна додатна историјска значења кроз опис богослужбених функција и на основу ограниченог броја књижевних споменика и некњижевних докумената који не морају да буду везани за религијске теме, који нам показују личности које припадају клиру и конкретно делују у историји свог времена.⁵⁵

⁵³ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 69; „Извесно је да су у најстаријем периоду египатске историје постојале жене-свештенице, али се уопште њихова важност није могла поредити са улогом коју је имао мушки клир. Посебан случај је институција *суџрује боја* која је у Теби у позном периоду имала важност која се могла поредити са *Амоновим ђрвним ђроком*, а у неким тренуцима је била чак супериорна у односу на њега, тако да је ова служба била поверавана само кћерима владара. Долазак у Тебу 656. године пре Христа кћери Псамтека I, Нитокрис, која је у својој пратњи имала бројне чиновнике и која је требало да буде примљена као наследница свештенице Шепенвепет II, представљао је један од најнезаборавнијих догађаја у египатској историји током 26. династије. Задатак *суџрује* ишао је знатно даље од мистичног споја са својим богом, уплитањем далеко конкретнијих политичких и економских интереса, као што показује велики број чиновника који су били у служби ове принцезе. Осим *суџрује*, храм је могао да има и харем у коме су биле божје *конкубине*. У томе постоји очигледна сличност између структуре храма и краљевске палате: и фараон је имао невесту и харем. Ипак треба истаћи да у старом Египту нема ничег сличног светој проституцији. Однос између супруге и конкубина, с једне, и бога, са друге стране, остваривао се на једном чисто духовном плану, зато што је забрана сексуалних чинова у храмовима била апсолутна и није допуштала никаква одступања.“ Перниготи, *Свешћеник*, 152–153.

⁵⁴ Перниготи, *Свешћеник*, 138.

⁵⁵ Перниготи, *Свешћеник*, 138.

Сваки храм је, без обзира на величину представљао са организационе тачке гледишта неку врсту аутокефалне цркве без икакве хијерархијске подређености у односу на друге секторе свештенства осим уколико то није изричито предвиђено. Последица свега овога јесте да се ни на који начин не може говорити о *једном свештвенству* у старом Египту, већ о *свештвенствима* од којих је свако било потпуно независно у односу на оно друго. Нема никаквог смисла, ни на историјско-религиозном, ни на политичком плану, такође представити египатски клир као одвојену и супротстављену стварност световној власти. У крајњем случају, постоје појединачни случајеви у којима се један одређени део свештенства нашао у сукобу — или складу — са световном моћи. Другим речима, у древном Египту није било ничег сличног сукобима између Цркве и националних држава који су у више наврата обележили историју западног света, нити теократској држави у којој је једна религиозна доктрина постала политичка и управљачка пракса преко државних структура.⁵⁶

1.6. Фараон — врховни и једини свештеник?

У било ком храму, сваки култ је био практикован у име цара — фараона: *Бојови су ми припремили џуш: цар је шај који ме шаље да ђедам Боја*, каже стих из поглавља једног обреда.⁵⁷ Сваки свештеник је требао да буде именован од стране суверена земље. Очигледно да је таква централизација захтевала деликатно свештенослужење које је изискивало пуно времена. Тако је у пракси фараон задржавао за себе именовање високих великодостојника знаменитих храмова, прве свештенике великих култова, остављајући везиру да именује помоћне свештенике нижег ранга. Када је млади Тутанкамон обновио свештенство Египта, поставио је пророке и свештенике изабране између синова локалних великодостојника и племића, децу поштованих људи чија су имена била општепозната.⁵⁸ Фараон је мудро поступио, то био је паметан начин да измири великодостојнике који су били повређени од стране превише личног ауторитета Ехнатона.

У прошлости, фараон је унапређивао свештеника чија му је личност и служба удовољавала.⁵⁹ То је био случај са свештеником Небоу-

⁵⁶ Перниготи, *Свештеник*, 140–141.

⁵⁷ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 45; Davies, *Royal Priesthood*, 151.

⁵⁸ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 45.

⁵⁹ „Дворани, испуњени дволичношћу, славе божански избор, пажљиво вођен од стране Рамзеса, и обред се окончава: И Њејово Величанство је дало Небунефу њејова два злајина џршћена и скијшар избора; он је био именован за Амоновој џрвосвештеника, џолавара дујле куће од сребра и од злајша, џолавара дујле жијнице, руководиоца радова,

ајем, у време Тутмеса Трећег, који је успешно унапређен у чин првог пророка Озириса, да би неколико година касније, царским благовољењем, постао првосвештеник у храму Ахмеса Првог у Абидосу.⁶⁰

Теоријски, фараон је био једини легитимни свештеник, који је могао да има везе са боговима у обредима.⁶¹ У разним сценама богослужења на зидовима храмова, само је он представљен док врши божанску службу. „На њима је однос између света богова и света људи поверен готово искључиво фараону и у далеко скромнијим границама осталим члановима царске породице, пре свих царици. На призорима који се понављају са мало варијанти на разним местима и у разним храмовима, фараон је тај који обавља богослужбене радње, приноси боговима најразличитије дарове, а за узврат од њих добија заштиту и благонаклоност које ће се одразити на читав Египат.“⁶² Главни аспект остваривања фараонске власти је свештеничка служба, а други је управљање Египтом. Из овог разлога, фараон именује свештенике у својству државних службеника и чиновника, који постају посвећени за богослужење, али уједно врше и све делатности везане за привреду. Храм постаје место организације целокупне државе на свим пољима, где су религиозне и световне службе испреплетане и повезане. Будући теократија *par excellence*, Египат све своје државне установе устројава и чврсто поставља унутар једне јединствене религијске макро-структуре са фараоном као врховним свештеником и апсолутним сувереном:

Делећи природу богова, владар, (и он сам бог) с њима је имао повлашћен, ако не и искључив однос. На њему је било да обезбеди

*ујавника свих еснафа у Теби. Царски власник који је био послан да обавести да цео Египат зна да се Амонова кућа обраћила њему, ишло као и сво њено власништво и њен народ. Ова техника је ретко варирала; са стеле првосвештеника Птаха Пхеренптаха знамо да су 1200 година касније цареви настављали да на исти начин именују првосвештеника. Стога можемо да прихватимо да су се генерално царска именовања догађала само у два посебна случаја: када је суверен желео да награди свештеника (или великодостојника) чије је службе ценио; и када је, због разлога унутрашње политике, желео да измени равнотежу снага, бирајући првосвештеника из клира Тебе, изван, већ превише моћне мреже Амоновог свештенства. Ван ове две заједнице, чини се да је приступ различитим степенима свештене службе био уређен на основу већ наведених процедура.“ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 47.*

⁶⁰ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 45.

⁶¹ „Фараон је био практично једини свештенослужитељ култова Египта. Њега се тицало, сваки пут када је било погодно, да стави кога год који се чинио подесним њему, на место које би он пожелео; такав систем, оскудно дефинисан у својим начелима, неизбежно је водио у сукоб — што никада није недостајало. Прича о религијама Египта стално одражава несрећне сукобе интереса ових сложених система.“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 43.

⁶² Перниготи, *Свештеник*, 143.

сагласје између реда који је утврђивао живот универзума и његовог дела Египта, над којим му је била поверена власт. Египћани су га одређивали термином *мааи*,⁶³ речју с више значења, која је у овом смислу означавала равнотежу између видљивог света и горњег света коме владају богови. Кључни део таквог договора била је наклоност ове препуњене заједнице божанстава према Египту. Задатак владара је био је да обезбеди земљу којом је владао кроз култне радње и приношење дарова у храмовима. Као неко ко истовремено припада свету људи и свету богова, владар је био једина особа опуномоћена да обавља овај деликатан задатак, истовремено световни и верски, да одржава односе са боговима и да Египту обезбеди њихову заштиту. Он је дакле био једини свештеник којим је земља располагала, једини прави власник свештеничке титуле. Због своје природе, био је врховни свештеник сваког појединачног божанства и као што су се у његовој личности сабирала краљевска достојанства југа и севера, тако се у њему разрешавало јединство шареног мноштва обреда. Свако свештенство проналазило је свој врхунац у личности фараона. И заиста, фараон преноси своју службу главном свештенику сваког храма који једноставно представља његовог заменика. То објашњава како је владар увек могао не само да именује већ и да смени особе

⁶³ Египатска космологија је концептуално истоветна старозаветној, и у њој свештеници, а пре свих фараон, својим деловањем одржава мир и хармонију васељене (*мааи*) жељених од богова: „Непроменљива земља чији је пут увек исти, Сунце никад скривено, река која сваке године заплускује и плави да би дала живот обалама: тако је изгледао оквир у коме је формиран египатски дух, у коме су главне контуре добиле облик. Уметност, мисао, образац живљења, начин израза, све у овој земљи је првобитно обележено статичком концепцијом ствари, непроменљивих у њиховом вечном аспектима или ритму, као што су првобитно створене. У праскозорје света, богови су наредили египатској земљи да се сабере од примордијалног мора; одвојили су небески свод од обновљене земље и бацили су Сунце у небески океан. Тако је рођен живот — људи, животиња и биљака, ствари које су се кретале, саме земље и њених планинских венаца... Све је било успостављено првог тренутка, и име чак одређује његову функцију; и у овом свету где ниша није случајно, устаљени ритам великог космичког или земаљског феномена — дан и ноћ, зима и лето, осека и плима вода, рођење и смрт — намећу идеју да је васељена, предодређена од њеног стварања, устројена за целу вечност по једнаким непроменљивим обрасцима. Равнотежа овог света, хармонична веза његових елемената, њихове неопходне повезаности, незамисливих очувању успостављених облика — то је оно што Египћани зову *Мааи*. *Мааи* је изглед света какав су богови одабрали, то је васељенско уређење као што су то они успоставили из његових основних саставних елемената, таквих као што су путање звезда и непрекидан низ дана, па до најнижих његових манифестација: хармоније живљења, њихове религиозне побожности; то је космичка равнотежа, и устаљено понављање феномена годишњих доба; то је такође поштовање према земаљском поретку успостављеним од богова — истина и правда.“ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 29–30.

које је он сам одабрао за ту дужност, стављајући у неким случајевима тачку на линију наслеђивања са оца на сина.⁶⁴

Сонерон у оваквој концепцији види један логичан развитак људског рода уопште, што се тиче религиозне и духовне перцепције стварности која захтева одређен поредак до чијег се виђења дошло у једном тренутку у историји. Сонерон пише: „Као неки вечни комплексни механизам чији сваки део изненада може задобити слободу, свет не може да преживи; могао би се одржати искључиво кроз непрекидну контролу: богови имају потребу за сином који ће хранити и штитити њихов земаљски дух; ова створења захтевају водича који свако именује и додељује му његову улогу и ограничења. Онај који јемчи и обезбеђује равнотежу васељене, овај пастир људи, је Фараон. Без сумње, порекло овог концепта треба да се потражи у великој тишини праисторије, у временима када је поглавица клана отеловљавао у себи животну силу целог његовог племена, тумач воље бога и вршилац његовог деловања који је био одговоран за материјални живот његових субјеката, свемоћан над природним стихијама којима је владао својом неограниченом магичном моћи. Из друштвеног устројства заснованог на сличној основи, религиозна и политичка структура историјског Египта се развијала постепено.“⁶⁵

Јединственост фараона, који је *de facto* једини метафизички усмерен према „горе“ као врховни свештеник, али и сам припада сфери богова и обитава на земљи, никада није била довођена у питање. Религиозни атрибути фараонове свештенослужбе, ако то тако можемо назвати, су спојени са владарским земаљским дужностима која није никада била лишена духовне димензије која им је давала смисао и значење:

„Египат је, уместо државе уређене на основу заједнице анархистичног мозаика кланова, одувек познавао само једног суверена, господара целе Долине, узорног наследника безбројних владара које је Египат некада следио. Господар нове државе остаје, како год, у вишем рангу који је имао пре у свом малом краљевству: свемоћни деспот, власник земље и њених ресурса, одговоран за плављење Нила, излазак Сунца, рођење створења и биљака; син богова, бринући се о својим прецима и примајући од њих у замену за потпуну моћ на земљи да одржава поредак одређен од богова. За опстајање ове хармоније, потребно ју је сачувати на два нивоа: први, на коме сила која покреће мора бити одржана

⁶⁴ Перниготи, *Свештеник*, 142–143.

⁶⁵ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 30–31.

— само постојање богова, њиховог божанског деловања у свету; тако би краљ требао бити одговоран што се тиче религије. Онда, по прапостојећем плану, елементи такође морају бити одржани: том циљу би могла одговарати законодавна и судска улога владара, цара — фараона. Одржавање космичког поретка, осигуравање божанске религије и давање њених закона људима — таква је била, двострука основна служба цара Египта, од првог Фараона до последњег ратарског римског краља, близу 3500 година. Ништа није више очигледно него перманентно стање ове прецизне концепције царских деловања. Први знан царски споменик, у освит трећег миленијума, показује Фараона у обе његове активности: ратничку и изграђујућу: са мотиком у једној руци, он отвара земљу и почиње да копа прву бразду за темељ или је ставља пречагу за положај храма који ће се градити. [...] Зар нису церемоније за почетак изградње свете грађевине још увек стављене између званичних богослужбених аката који захтевају присуство вишег ауторитета — или његовог представника? [...] Али у ствари сва религијска деловања су вршена, теоретски, од стране цара. Ако бацимо поглед преко зида храма, где су сцене приношења дарова и различити обреди представљени до детаља у дугим секвенцама, приметимо са запрепашћењем потпуно одсуство свештеника; цар врши богослужење. Очигледно, ово је само фикција. Да ли је то било могуће за поглавицу праисторијског клана и да истовремено буде управитељ, цар Египта није могао да посвети свој живот свештеном деловању, у хиљаду других делова земље, религију божанстава... До нестанка клана у корист уједињеног царства, племенски поглавица постајући Фараон, истим потезом је изгубио могућност да буде актуелни богослужбени вођа у обредима. Он то остаје по титули, остаје то међу личностима на рељефима храмова, али у стварности он преноси своју моћ на посвећене који од тада врше овај задатак на његовом месту. Тако званично разлог за постојање клира остаје, у његовој основи — вршење пренесених, поверених од стране фараона, царских религијских надлежности — богослужења: то је да у име владајућег суверена и његовог места, свештеници Египта свакодневно по земљи одржавају практиковање божанске религије.⁶⁶

Повлачећи паралеле са Соломоном у Старом Завету када је реч о изградњи храма и улози у богослужењу запажамо и јединствену фа-

⁶⁶ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 33–34.

раонову улогу у богослужењу која се преносила на свештенике који су имали истоветну службу, али искључиво у својству заменика, да га у култу представља, мења (да ли је у Православној Цркви однос служби епископа и свештеника на неки начин управо овакав?). Египатски свештеници су на тај начин имали прецизну улогу. Били су фараонова замена, вршећи богослужење само по титули: да би задржали интегритет божанског присуства на земљи, у светилиштима храмова где је ово присуство омогућено да обитава. Овде се дотичемо најдубљег слоја основне теолошке идеје везане за постојање египатског свештенства. У њој доминира фараон-врховни свештеник, док у другом плану имамо свештенике свих чинова, у првом реду пророке као његове заменике, као његове слике али у истоветној служби. Ово заједничко богослужбено деловање првосвештеника-фараона и свештенства доприноси суштинској теолошкој улози Фараонске монархије⁶⁷: да одржава васељену у облику у коме су је богови створили. То је дело свештеника.

Сонерон апострофира улогу фараона као пресудну, услед које својди свештенике на ниво лаика и лишава их теолошког садржаја: „Једном неопходна дела материјалне природе су испуњена да задобију овај резултат, шта свештеници мисле и раде је прилично неважно — бар са ригорозног гледишта државе; они немају ништа од јеврејских пророка, ништа од хришћанских свештеника о њима. Ово су људи као и сви други, који не користе ништа од божанских привилегија, не морају да тријумфују над масама, нити да преобраћају пагане; „службенике“ неке врсте, они су послани од стране цара да врше на његовом месту извесне материјалне обреде неопходних за опште добро. Ова лична религија народа се не дугује њима, и сами свештеници могу чак бити плодни мислиоци или свети људи — али као последицу њихових индивидуалних прегнућа, не као неопходни резултат њихових професионалних активности.“⁶⁸ Сонероново површно виђење свештеничке службе у Египту превиђа управо најважнију чињеницу везану за њено постојање — богослужбено представљање фараона у обреду што је обезбеђивало благослов богова.

⁶⁷ „Фараон је увек био бог, син Амон-Ра који је владао не само по божанском праву, већ и по божанском рођењу, као божанство које привремено подноси Земљу као свој дом. На глави му је соко, символ Хоруса и тотем племена; на челу му је била змија, символ мудрости и живота, као и преношења магијских врлина на круну. Цар је био главни свештеник вере и предводио је свечане процесије и церемоније на којима су се славиле светковине богова. Управо кроз то присвајање божанског поретка и моћи, он је био у стању да влада тако дуго са тако мало напора.“ Вил Дјурант, *Источне цивилизације* (Београд: Народна Књига — Алфа, 1995), 207.

⁶⁸ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 34–35.

2. Египатски храм и богослужење

Египатски храм је био простор у коме је живео бог (статуа, идол), намењен скоро искључиво свештеницима, лаици ту нису имали приступа.⁶⁹ Он са својим богослужењем поседује снажну духовну димензију изражену у вези између божанства и приношења жртве. Богослужење није увек било једноставно материјална служба; може се признати његов духовни идеал који је везан за побожност, најватренију посвећеност божанству, и за ригорозно поштовање дневних обреда. Живот, срећа и сигурност били су у божијим рукама који је набројано даривао верном.⁷⁰

Првобитно, египатски храмови су били велике сламене бараке. Касније, храмови постају зидани, монументални, великих димензија. Састојали су се од великог дворишта, атријума, намењеног празничном окупљањима, предворја, пронаоса, у чијем се склопу налазила такозвана „велика дворана појављивања“, ходника и просторија за процесије, унутрашњег дела и светиње, просторије где је обитавао резани лик, која је укључивала једну мању просторију где се вршило жртвоприношење.⁷¹ Појављивање у храму је представљало метафизички улазак у сферу божанског, прелазак на виши ниво посвећења и доносило је извесну духовну предност. Сазнање појединих тајни које само посвећени свештеници знају — „магичних формула које омогућавају чаролију неба, земље, пакла, и мора — посматрање сунчевог диска у рају са његовим кругом богова, излазак Месеца, звезде на њиховом месту“ (Сатнијев роман). Храм није једноставно грађевина, неутрална сцена за дела који су се одигравала, већ минијатурна слика света, врста модела који симболично представља делове васељене где се крећу божанства; чини се да је ово право објашњење за различите симболе који окружују младог свештеника у тренутку његовог постављења.⁷²

⁶⁹ Питри нам је дао опис облика првобитних египатских храмова, које су чинили пространо отворено двориште и светиња, називајући овако устројен храм, јеврејским типом., William Matthew Flinders Petrie, *The Religion of Ancient Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 70; Сонерон нам описује улаз у светињу: „Египатски храм не прихвата масу: од улаза у светилиште, све више и више серија врата ефектно штите свето место од опасности која долазе споља. Тама се продубљује како иду врата по врата и како се продире до срца грађевине; спратови иду ка ниже, појављује се земља и, страхопоштовање које расте из момента у момент, посетилац налази себе пред улазом, пажљиво затвореном капелом где божанска статуа обитава...“, Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 35.

⁷⁰ Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 26–27.

⁷¹ Donald B. Redford, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 3 (P–Z) (Oxford: Oxford University Press, 2001), 363.

⁷² Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, 49.

„Храм је био кућа бога чије се присуство осећало као стварна чињеница која се испољавала статуом која се налазила у светилишту. Култ је сачињавао читај један низ чинова који су се у суштини састојали од физичке пажње указане статуи. Ритуал дневног божијег обреда пролазио је кроз фазе које су биле исте у свим египатским храмовима. Разлике су постојале у богатству дарова који су се приносили божанству, у броју служитеља и у већој или мањој раскоши која је окруживала цео обред. Почетна фаза јутарњег обреда предвиђала је припремање животињских и биљних дарова које је требало однети пред бога и стварање неке врсте процесије која их је уносила у храм и коју су сачињавали свештеници који су тог дана служили. Они су претходно већ обавили обредно прање неопходно за обезбеђивање чистоте и за обављање церемоније. Пошто се дарови спуштају на олтаре и примерено се очисте, свештеник који има највиши чин, у истом тренутку када се Сунце појави на хоризонту, постарао би се да се отворе врата храма, у пратњи песме која је требало да изазове буђење божанства храма. У том тренутку почињала је најважнија и најсвечанија фаза. Свештеник је улазио у таму светилишта једва осветљеног светлошћу бакљи и отварао је врата светиње у којој се налазила статуа бога. Она се тако приказивала пред очима служитеља који је уживао у повластици да може да посматра идола кроз кога се његов бог испољавао. Додиривање статуе и рецитовање молитава претходило је божијем оброку, сачињеном од дарова који су претходно положени на олтаре и чије је стварно уживање прелазило на свештенике и остале саслужитеље храма које их је користило за свакодневну исхрану.⁷³ Божанство је узимало само један њихов део који је узмицао опажању чула: оно што је остајало, сачињено од тескобне материјалне стварности, било је намењено људским бићима.“⁷⁴

За хришћанско поимање свештенства, схватање ове службе код Египћана може изгледати попут било које световне чиновничке службе која је лишена симболике и садржаја на које смо навикнути. Међутим, у ширем контексту, када се узму у обзир њихова схватања везана за пантеон богова, космологију и поредак природе, ова служба открива своје

⁷³ Дарови који чине заједничку трпезу божанства и свештенства, постојаће и код Јевреја и код хришћана.

⁷⁴ Перниготи, *Свештеник*, 155; За детаљнији опис светилишта у Египту и процесија са идолима, видети Flinders Petrie, *The Religion of Ancient Egypt*, 70–73; Ben J. J. Haring, *Divine Households. Administrative and economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes* (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1997), 1–37.

духовно значење и сакралност. Обредна чистота и приношење жртава открива религиозност и страхопоштовање Египћана према божанствима, вишим силама које су створиле свет. Иако незнабожачка и идолопоклоничка, али исконски природна и дубоко хумана према људском роду који је пре свега подразумевао Египћане, касније и остале народе, у основној идеји поседовања земаљских добара ради преживљавања у долини Нила, у првом реду плодова усева, свештеничка служба у Египту открива своју важност — постоји у циљу одржавања поретка васељене. Онај ко га је остваривао био је код Египћана њихов полу-бог и врховни свештеник, фараон. Ако је у Израиљу присуство Месије и изабраног народа у храму подразумевало пораз непријатељских сила које ће наћи своје уточиште у бездану испод њега и ишчекивану владавину космичког мира (Ис. 13–14; Јез. 13), код Египћана је то подразумевало постојање фараона и оних који су га представљали у народу — египатских свештеника — пророка и слугу божијих, што је осигуравало просперитет, мир и благостање целог народа и самим тим остварену вољу богова.

* * *

Библиографија:

- Афанасјев, Николај. *Црква Духа Светиога*. Краљево: Епархија Жичка, 2008.
- Дјурант, Вил. *Источне цивилизације*. Београд: Народна Књига — Алфа, 1995.
- Перниготи, Серђо. „Свештеник“. У *Ликови Старој Египћана*, приредио Серђо Донадони, 130–162. Београд: Clio, 2005.
- Херодот. *Историја I*. Нови Сад: Матица српска, 1988.
- Bergman, Jan. „kōhēn“. In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, IV 63–66. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982–1984.
- Broadhead, Edwin K. „Jesus and the Priests of Israel“. In *Jesus from Judaism to Christianity. Continuum Approaches to the historical Jesus*, edited by Tom Holmen, 125–145. London — New York: T&T Clark, 2007.
- Cazelles, Henri, Albert Gelin, Bernard Botte et al. *Moïse. L'homme de L'Alliance*. Rome — New-York: Désclée & Cie Paris Tournai, 1955.
- Davies, John A. *Royal Priesthood*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 395. London — New York: T & T Clark International, 2004.

- Drijvers, Han J. W. *Abluzione*. In *Enciclopedia delle religioni vol. 2: Il Rito. Oggetti, Atti, Cerimonie*, diretta da Mircea Eliade, 7–11. Milano: Marzorati, Jaca Book, 1994.
- Fischer, Henry George. „Priesterin“. In *Lexikon der Ägyptologie 4*, herausgegeben von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 1100–1105. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982.
- Flinders Petrie, William Matthew. *The Religion of Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Gauthier, Henri. *Le Personnel du dieu Min*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1931.
- Gitton, Michael and Jean Leclant, „Gottesgemahlin“. In *Lexikon der Ägyptologie 2*, herausgegeben von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 792–812. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977.
- Griffith, Francis Llewellyn. *Stories of the High Priest of Memphis*. Oxford: Oxford University Press, 1900.
- Haring, Ben J. J. *Divine Households. Administrative and economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1997.
- Helck, Wolfgang. „Priester“. In *Lexikon der Ägyptologie 4*, herausgegeben von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 1084–1097. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982.
- Kees, Hermann. *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom neuen Reich bis zur Spätzeit*. 2 vols. (Probleme der Ägyptologie 1). Leiden — Köln: E. J. Brill, 1953–1958.
- Kees, Hermann. *Die Hohepriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopienzeit* (Probleme der Ägyptologie 4). Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Lefebvre, Gustave. *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIIe dynastie*. Paris: Geuthner, 1929.
- Otto, Walter. *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten 2 vols*. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1905–1908.
- Pinch, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Austin: University of Texas, 1994.
- Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Related to Old Testament*. Third edition with Supplement. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Quirke, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. London: British Museum Press, 1992.
- Redford, Donald B. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Redford, Donald B. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt vol. 3 (P–Z)*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Robins, Gay. *Women in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1993.
- Rosalie, David A. *Religious Ritual at Abydos (c. 1300 BC)*. Warminster: Aris and Phillips, 1973.
- Roth, Ann Macy. *Egyptian Phyles in the Old Kingdom*. Chicago: The Oriental Institute, 1991.
- Sauneron, Serge. *The Priests of Ancient Egypt*. New York: Groove Press, 1960.
- Shafer, Byron E. *The Temple in Ancient Egypt*. New York: Ithaca, 1998.
- Strange, John. „Some Notes on Biblical and Egyptian Theology“. In *Egypt, Israel and The Ancient Mediterranean World*, edited by Gary. N. Knoppers and Antoine Hirsch, 345–359. Leiden: Brill, 2003.
- Teeter, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Vittmann, Günther. *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit: genealogische und prosopographische Untersuchungen zum thebanischen Priester- und Beamtentum der 25. und 26. Dynastie*. Wien: Afro-Pub, 1978.

Примљено: 6. 4. 2017.
Исправљено: 29. 6. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

EGYPTIAN PRIESTHOOD

Aleksandar M. Obradović

Pontifical Gregorian University, Rome

Summary: The paper considering the service of priesthood in Egypt. First and main part of work is dedicate to the general references concern priesthood and their way of life, pertain to the grade denominations, the hierarchy of Egyptian priesthood and priestess. Paper observes the priesthood of Faro, incarnated deity and supreme magistrate as well. The paper in the end contains short observations a propos the Egyptian temple as liturgical place and Egyptian worship in its basics.

Key words: *priesthood, priestess, faro, prophet, servant of god, sacrifice, liturgical pureness, temple, worship.*

НАРАТИВНА АНАЛИЗА И СВЕТО ПИСМО

— ПРИМЕР СИНАЈСКЕ ПЕРИКОПЕ (ИЗЛ. 19–24) —

Јован Благојевић*

Библијски културни центар,
Београд

Апстракт: Наративна анализа је једна од метода књижевне критике која се са продромом новог литерарног критицизма почиње примењивати и у проучавању библијског текста. Она припада изв. синхроним метода и композиционална је са њима. Аутор чланка показује њену повезаност са реторичком критиком, али и композиционалност са изв. дијахроним методама историјске критике. У тексту се разматра могућност примене ове савремене интердисциплинарне методе почев од уочавања пријављене перспективе преко разматрања односа савремене аналитичке праксе и древне текстне до уочавања пошеницијалних богословских рефлексија примене ове аналитичке методе. После ових базичних теоретских претпоставки аутор чланка указује на примере плодоносне примене ове методе на Књигу Изласка, да би пошом илустрирао њу примену на примеру синајске перикопе. У овом илустрирању аутор указује на значај избора читалачког текста перикопе и препознавања карактера пријављених, литерарне секвенце које постоје у перикопи и карактере (актаре радње) у њој.

Кључне речи: наративна анализа, синхрони методи, дијахрони методи, синајска перикопа, структура, канонска форма, Излазак, конструктивизам, деконструктивизам, пријављена перспектива, богословске рефлексије, линеарно читање, читање „са стране“, литерарне секвенце, наративни карактери.

Наративна анализа, која припада синхроним методама тумачења библијског текста које су убрајају у тзв нови литерарни критицизам, тесно је повезана са реторичким критицизмом и значајним делом је

* bkcentar.uo@gmail.com.

паралелна са њим.¹ Повезаност наративне анализе и реторичког критицизма видљива је у методолошким корацима, а препознатљива је и у жељеним и постигнутим резултатима.

1. Примена наративне анализе

Попут реторичког критицизма *наративна анализа* интересовањама је усмерена на радњу која се представља у некој библијској перикопи. Она се, стога, интересује пре свега за ток приповести и за носиоце радње. Градња опозиција, хронолошки ред догађаја и форма говора (директни/индиректни/унутрашњи) су, такође, у средишту наративне анализе.² Наративна анализа приступа библијском тексту из перспективе приповедања и сведочења као темељних облика комуникације међу људима. У Новом Завету се, стога, препознаје приповедни карактер кинигме (укључујући и наративне приповести које су обликоване по наративном моделу *животи и дело — смрти — васкрсење* Исуса Христа). И катихезе. Стари Завет се разуме као историја спасења чије делотворно приповедање постаје језгро вероисповедања, богослужења и катихезе.³

1.1. Уочавање приповедне перспективе

За примену наративне анализе значајно је уочити перспективу из које је представљена наративна целина. Наиме, полазећи од претпо-

¹ Наративну анализу, баш као и реторичку, папинска библијска комисија сврстава у ред нових *метода литерарне анализе*. Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005), 52.

² Један од најзначајнијих заговорника наративне анализе и њене примене на библијски текст је Роберт Алтер (Robert Alter). Наведени аутор је тврдио да се у библијским текстовима чешће сусрећемо са дијалогом, него са приповедањем. Директан говор служи као алат којим се *наративни чин* ставља у први план, ствара се слика *говорника* који се обраћа публици и производи дејство на примаоце. Иако се директан говор понекад мења индиректним говором, он остаје доминантан у библијској приповести и често се користи када актери приповести говоре у име Божије. Говорник (а тиме и приповедач) тиме истиче сопствени ауторитет. Аутор често посеже за тзв. *унутрашњим говором* (који се уводи фразама као што је *рече у себи*) чиме се додатно истиче *свезнајући* карактер наратора или тзв. *социјална перспектива* приповести. Mary Therese DesCamp, *Metaphor and Ideology — Liber Antiquitatum Biblicarum and Literary Methods Through a Cognitive Lens* (Boston — Leiden: Brill, 2007), 87–90; уп. Удо Шнеле, *Увод у Новозаветну егезезу* (Београд: Православни богословски факултет, 2007), 71; Robert Alter, *Art of Biblical Narrative*, 2nd edition (New York: Basic Inc Books, 2011), 1–24.

³ Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, 49.

ставке да је за наративну целину потребно најмање три чиниоца: приповедач, приповедање (носиоци радње), слушалац приповести (или читалац), поставља се питање перспективе из које се приповест саопштава тј. дали приповедач слушаоцима саопштава:

1) своје виђење приповести (представља *све информације којима располаже*) као *свезнајући ѱриповедач* (= тотална перспектива, Пост. 1–3);

2) виђење приповести из перспективе носиоца радњи, односно приказивање њихових мисли полазећи од тзв. *унушрашње ѱерсјектјиве* која омогућује да читалац приповести осећа, види и разуме оно што осећају, разумеју и виде ликови приповести, али не и више од тога;

3) виђење приповести из перспективе спољашњег посматрача који не улази у унутрашњи свет ликова из приповести, односно носиоца радње.

У првом случају, приповедач зна више од ликова из саме приповести, из друге исто колико и они, а у последњем мање од њих.

У библијском приповедању, перспектива наратије се често мења. Приповедач често полази из перспективе спољашњег посматрача, али онда изненада открива унутрашњи живот ликова своје приповести (*рече у себи...*). У Писмо, ипак, доминира *шопална ѱерсјектјива* приповедања чиме се истиче ауторитет библијског приповедача као тумача догађаја. Приповедач је и више од посматрача догађаја. Ова *шопална ѱерсјектјива* понекада је *суздржана*, али је ипак јасно присутна. Она се открива нарочито у приповедним коментарима којима најснажније утиче на читаоца. Приповедач утицај остварује и путем посредног навођења читаоца да заузме став према наративним догађајима или њиховим протагонистима.

Може се рећи да се библијске приповести крећу између *свезнајуће* и *ненаметљиве* приповедања. Приповедач је најчешће скривен пред својом публиком, али истовремено остаје присутан кроз запажања и коментаре које оставља. Ово *наративно наметане* је ретко и управо због тога учинковито будући да је *свесно селективно*. Приповедни прекиди (наративни коментари, запажања, белешке) сврставају се у три категорије.⁴

⁴ *Пошребна* или *експозицијска обавештења* разјашњавају недоумице или тешкоће у постојећем тексту наратије (=експозицијска *ѱриповест* је често повезана са типским

Библијски приповедач најчешће говори у трећем лицу. То је форма којом се оставља утисак не само његовог свезнања, већ и свеприсутности,⁵ што је препознатљиво и у *синајској џерикоји* у којој је, како ћемо касније детаљније показати, приповедач и у подножју планине где препознаје страх Израиља и на врху планине на којем је сведок Мојсејевог Богом Израилевим; он прати Мојсеја на његовом сталном усхођењу од народа до Јахвеа и на снисхођењу од Јахвеа ка народу, али је и сведок ритуалног обеда старешина Израилевих пред Јахвеом. Наративна анализа је одређена деловањем протагониста радње па је, као и у реторичком критицизму, потребно одредити њихов карактер, наступ и међусобни однос.⁶

Значајан аспект наративне анализе представља уочавање заплета и приповедних техника.⁷ Заплет означава тренутак у којем се долази до промене приповедне ситуације. То може бити на пример прелазак из ситуације склада према ситуацији нарушености или обратно.⁸

1.2. Однос савременог аналитичког приступа и древног текста

Потребно је имати на уму да наративна анализа није једнозначни појам, односно да се под тим појмом подразумева широк спектар

сценама, нпр. Суд. 19/Пост. 19). Додатни подаци нису неизоставно потребни у односу на заплет и не доприносе богословској поруци приповести. Они, ипак, доприносе уверљивости приповести. Ту су и подаци који *ограђавају, ђошврђују, одвраћају, ђокшокавају или усресређују ђажњу* на исказ који је изражен директним говором. Mary Therese DesCamp, *Metaphor and Ideology*, 118–121.

⁵ Anto Popović, *Načela i metode za tumačenje Biblije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005), 118–121.

⁶ Алетер је показао да библијске приповести на различите начине представљају карактере протагониста радње. Најнепосреднији начин је директан говор (нараторски коментар) којим се описује карактер неке личности. Нараторски коментари каткад залазе у унутрашње биће протагонисте и преносе његов унутрашњи или индиректан говор (*рече у себи, ђомисли*). Представљање описа протагонисте описом његовог деловања је још једна, најмање поуздана, али веома приповедно ефектна техника која изражава реакцију његовог слушаоца, његову процену и расуђивање. Mary Therese DesCamp, *Metaphor and Ideology*, 112–114; Удо Шнеле, *Нав. дело*, 71.

⁷ Popović, *Načela i metode*, 117.

⁸ Тако нпр. у приповести о Јосифу *ситуација нарушености* мења се у *ситуацију склада* у тачки спознаје тј. објаве: *ја сам Јосиф, браћо ваш*. Иста приповест представља добру илустрацију за карактеризацију ликова у приповести тако да се Бог описује као иницијатор, *Онај који шаље Јосифа*, носиоца радње или протагонисту приповести. Насупрот њега су антагонисти (противници) тј. Јосифова браћа, а доцније и Портиферијева жена. Помоћни ликови приповести су мадијански трговци, Портифирије, управитељ тамнице. Види и: Anto Popović, *Načela i metode*, 117–118.

аналитичких приступа који се, са једне стране, повезују са семантичким (структуралистичко-конструктивистичким) приступима. Са друге стране, наративна анализа се повезује са истраживањима древних модела приповедања, и то пре свега, модела приповедања историје које је имало за циљ да слушаоца уведе у свет приповести. Наративна анализа не подразумева примену и копирање извесних наративних модела на библијски текст, већ њихово прилагођавање библијском тексту и његовој специфичности. Модели историјског критицизма антички текст (укључујући и Писмо) схватају као *ѱрозор у древни свет* кроз који се могу видети не само саопштене чињенице, већ и ситуација заједнице којој су те чињенице представљене. Насупрот томе, наративна анализа текст доживљава као *оїледало*, односно као средство преношења одређене слике (тј. наративног света) која утиче на читаоца подстичући га да усвоји одређене вредности. Наративна анализа, стога, има за циљ да својим методолошким поступком омогући да се *стїварни чїшалац* (нпр. ми данас) идентификујемо са претпостављеним читаоцем (људима којима је одређени текст био упућен) кроз укључивање у свет приповести.⁹ На овај дијалог древног писца и савременог читаоца који се остварује посредством примене наративне анализе указао је Роберт Алтер истичући значај кључних (понављаних) речи, фраза и поступака са једне стране и понављање типских сцена приповести, са друге.¹⁰

Један од начина укључивања читаоца у свет приповести јесте буђење његове имагинације. Наратор то често постиже изношењем детаља који стварају снажан утисак и покрећу читаоца да сопстве-

⁹ Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, 50–51.

¹⁰ Мери Терс Камп је изразила схватање према којем је Р. Алтер један од најзначајнијих заговорника примене савремен литерарне критике на библијски текст и наратију која се налази у њему. Она истиче да је Алтер препознао комплексност чина читања текста и његове зависности од познавања језика и културе, али и од препознавања литерарне умешности и идејних ресурса. Такође, као заслугу Алтера она наводи указивање да је неопходан покрет читаоца од *разумевања стїруктїуре* према *разумевању вредностїи и моралне визије која је овайлођена у нарочитїој врстїи наратије*. Он је указао и на значај понављања кључних речи и препознавања поступака који омогућују конструисање и поређење менталних категорија. Наведена ауторка сматра и да је значајно Алтерево схватање да поновљени поступци, паралеле и аналогije имају тематски нарочит значај за развој приповести. Алтер је, наиме, сматрао да понављање поступака указује на установљење обрасца приповести. Обликовање варијација у односу на *шїијске сцене*. Типске сцене су, према схватању Алтера, *средїишња шачка орїанизовања библијских ѱриповестїи*, а понављање истих или сличних догађаја у библијским приповестима (дублети), ако се схватају из ове перспективе, нису последица невештог редакторског састављања различитих приповести, већ резултат веома пажљивог и наративно успешног књижевног стила писца/редактора. Mary Therese DesCamp, *Metaphor and Ideology*, 65–73. 75. 79–81.

ном имагинацијом претпоставе постојање детаља који нису изнесени (нпр. у приповести о смрти царице Језавеље износи се детаљ о прскању њене крви [2Цар. 9:33] који буди имагинацију читаоца којом се употпуњује описана сцена, слично детаљ о *руци* левитове иноче [Суд. 19:27] покреће читаоца да размисли о околностима њене смрти који нису описани). Стварност се, дакле, описује фрагментарно. У опису се остављају *празнине* и тиме се читалац покреће да их сам попуни. Захтева се *уживљавање у ситуацију другога*, а самим тим и иманигativно општење са другим. Овакав поступак захтева извесно предзнање о географским, историјско-културолошким и друштвеним околностима унутар којег је догађај смештен и, стога, комбиновање синхроног приступа наративне анализе са предзнањем које дугујемо дијахроним приступима, а којим се верификује лична иманигativна импресија. Тиме се омогућује извесан степен *научности* имагинације и ограничава интерпретативна субјективност.¹¹

2. Наративна анализа и богословске рефлексије

У примени поступка наративне анализе потребно је разумети разлику између процеса саме анализе и богословске рефлексије тог процеса. Богословска рефлексија је најчешће практичне (пастирске) природе. Њено разликовање од процеса анализе не значи њихово одвајање. Ово разликовање је, заправо, захтев да се наративна анализа не ограничи на низ богословских (хипо)теза, већ да се учини алатом за обликовање поруке спасења и средством њене актуелизације у савременом контексту. Примена наративне анализе у егзегези подразумева повезивање *информативног* (проповед спасења) и *перформативног* аспекта (*проповедањем у циљу спасења*). Ова примена нам помаже да превазиђемо јаз између значења текста у његовом историјско-културолошком контексту и значења (и значаја) текста за нас данас.¹²

2.1. Наративна анализа и Књига Изласка

Наративна анализа се често примењује у читању и тумачењу Књиге Изласка. У овом контексту значајно је споменути дела Тома-

¹¹ Popović, *Načela i metode*, 122–124.

¹² Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, 50–52; Popović, *Načela i metode*, 124.

са Б. Доземана (Tomas B. Dozeman). Наведени аутор вешто комбинује наративну анализу са жанровским критицизмом, критиком редакција и канонским приступом библијском тексту.¹³ Вредан је пажње његов чланак *Spatial Form in Exod 19:1–8 and Larger Sinai Narrative*.¹⁴ Марк С. Смит (Mark S. Smith) у анализи Изласка примењује комбинацију критике редакције и наративну анализу.¹⁵ Сличан приступ развија и Вилијам Џонстон (William Jonstone).¹⁶ Заинтересованост за литерарну конструкцију која је карактеристична како за реторички критицизам тако и за наративну анализу препознатљива је у делу Томас Л. Томпсона (Tomas L. Thompson),¹⁷ Мартин Р. Хеијуда (Martin R. Hauge),¹⁸ Џ. В. Коатеса (G. W. Coates)¹⁹ и О. Ф. Дејвиса (O. F. Davies).²⁰

Примена наративне анализе је приметна у значајном броју чланака. Наведимо запажене чланке Ејри Ледера (Arie C. Leder),²¹ Франка Полака (Frank Polak)²² и Ралфа Хендрикса (Ralph E. Hendrix) који дају опште увиде о наративним карактеристикама Изласка. Ралф Хендрикс је аутор и низа чланака који се детаљније баве литерарно-наративном структуром мањих целина ове библијске књиге.²³ Споме-

¹³ Thomas B. Dozeman, *God on the Mountain — A Study of Redaction*, SBL MS 37: *Theology and Canon in Exodus 19–24* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1989); Thomas B. Dozeman, *God at War — Power in the Exodus Tradition* (New York — Oxford: Oxford University Press, 1996).

¹⁴ Thomas B. Dozeman, „Spatial Form in Exod 19:1–8 and Larger Sinai Narrative,” *Semeia* 46 (1989).

¹⁵ Mark S. Smith, *Pilgrimage Pattern in Exodus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

¹⁶ William Johnstone, JSOT Supp 275: *Chronicles and Exodus an Analogy and Its Application* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

¹⁷ Tomas L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).

¹⁸ Martin R. Hauge, *The Desert from the Mountain-Narrative Patterns in Exodus 19–24* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

¹⁹ G. W. Coates, *Moses Heroic Man, Man of God* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988).

²⁰ O. F. Davies, *Israel in Egypt: Reading Exodus 1–2* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

²¹ Arie C. Leder, „Reading Exodus to Learn and Learning to Read Exodus,” *Calvin Theological Journal*, Vol. 34, no. 1 (1999); Arie C. Leder, „The Coherence of Exodus Narrative Unity and Meaning,” *Calvin Theological Journal*, Vol. 36, no. 2 (2001).

²² Frank Polak, „Water, Rock and Wood: Structure and Thought Pattern in the Exodus Narrative,” *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, Vol. 25 (1997).

²³ Ralph E. Hendrix, „A Literary Structural Overview of Exodus 25–40,” *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 30, no. 2 (1992); Ralph E. Hendrix, „A Literary Structural Analysis of the Golden-Calf Episode in Exodus 32:1–33:6,” *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 28, no. 3 (1990).

нимо и Дерека Шерифса (Deryck Sheriffs),²⁴ као и низ аутора који су реторичку критику и наративну анализу примењивали на тзв. *Иесму мора*. Међу њима се истичу Ричард Петерсон (Richard D. Petterson),²⁵ Б. В. Андерсон (B. W. Anderson),²⁶ В. Бругеман (W. Brugeman),²⁷ Д. Н. Фридмен (N. D. Freedman),²⁸ А. И. Хаусер (A. I. Hauser)²⁹ и Ј. Мјуленбург (J. Mulenburg).³⁰

Прва поглавља књиге Изласка су, такође, привукла пажњу заговорника реторичког критицизма и наративне анализе. Њима су се бавили Џ. С. Екерман (J. S. Ackerman),³¹ Ч. Исбел (C. Isbell),³² (Mark Hepner),³³ Д. В. Вајк (D. W. Wicke),³⁴ Ј. К. Екјум (J. C. Exum)³⁵ и многи други. Значајан број аутора пажњу је усмерио на Изл. 6. У томе су значајан допринос дали П. Ајуфрет (P. Auffert),³⁶ Ј. Магонет (J. Magonet)³⁷ и Г. С. Огден (G. S. Ogden).³⁸ Значајно место међу ауторима који су примењивали наративну анализу имају и Херберт Левине

²⁴ Deryck Sheriffs, „Moving on with God: Key Motifs in the Exodus 13–20,” *Themelios*, Vol. 15, no. 2 (1990).

²⁵ Richard D. Petterson, „The Song of Redemption,” *Westminster Theological Journal*, Vol. 57, no. 2 (1995).

²⁶ B. W. Anderson, „The Song,” у *Direction in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. R. Follis (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 285–96.

²⁷ W. Brugeman, „A Response,” у *Direction in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. R. Follis (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 297–302.

²⁸ N. D. Freedman, *Pottery, Poetry and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980), 179–228.

²⁹ A. I. Hauser, „Two Songs,” у *Direction in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. R. Follis (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 265–84.

³⁰ J. Mulenburg, „A Liturgy,” у *Studia Biblica et Semitica: T. C. Vriezen Dedicata*, eds. W. C. van Unnik and A. S. van der Woude (Wageningen: H. Veenman, 1966), 233–51.

³¹ J. S. Ackerman, „The Literary Context,” у *Literary Interpretations of Biblical Narrative*, eds. K. R. R. Gros Louis et al (Nashville: Abingdon, 1974).

³² C. Isbell, „Exodus 1–2,” у *Art and Words: Rhetoric in Biblical Literature*, eds. D. J. A. Clines, D. M. Gunn, and A. J. Hauser (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982), 37–61.

³³ Mark Hepner, „Some Observations of the Structure and Poetics of Exodus 1 and 2,” *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics*, Vol. 2, no. 2 (1988).

³⁴ D. W. Wicke, „The Literary Structure of Exodus 1:2–2:10,” *Journal Study Old Testament*, Vol. 7, Issue 24 (1982).

³⁵ J. C. Exum, „You Shall Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8–2:10,” *Semeia*, Vol. 28, Issue 1 (1983).

³⁶ P. Auffert, „The Literary Structure of Exodus 6.2–8,” *Journal Study Old Testament*, Vol. 27, no. 3 (1983); P. Auffert, „Remarks on J. Magonet's Interpretation of Exodus 6.2–8,” *Journal Study Old Testament*, Vol. 27, no. 3 (1983).

³⁷ J. Magonet, „A Response to P. Auffert, The Literary Structure of Exodus 6.2–8,” *Journal Study Old Testament*, Vol. 27, no. 3 (1983).

³⁸ G. S. Ogden, „Moses and Cyrus: Literary Affinities Between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi–viii and the Cyrus Song in Isaiah xlv 24 – xlv 13,” *Vetus Testamentum*, Vol. 28, no 2 (1978).

(Herbert Levine),³⁹ Херберт Ч. Бричто (Herbert C. Brichto)⁴⁰ и Џ. Џ. Чиричинго (G. C. Chirichingo).⁴¹ Споменимо још и Л. Еслионера (L. Esllioner) и његов чланак *Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1–15)*.⁴² Коначно, не зато што је најмање важно, већ стога што је најинтересантније је уочавање да се у древној патристичкој књижевности егзегетског типа може приметити примена извесних методолошких интерпретативних поступака који се могу препознати као наративна анализа, наравно не у потпуности методолошки дефинисана, али свакако јасно уочљива. У томе нарочиту пажњу, када у је у питању Књига Изласка привлачи знаменито дело Св. Григорија Ниског *Живош Мојсејев*.⁴³

3. Литерарно-наративна анализа синајске перикопе

Синајском перикопом доминирају наративн понављања. Уочавање механизма поменутих понављања је почетна тачка литерарно-наративне анализе *синајске перикоје* и она одређују избор *чишања* наратива и помажу у препознавању карактера или посредника приповести.

3.1. Избор читалачког приступа перикопи и препознавање карактера приповести

Понављања могу да збуне читаоца који следи *линеарно чишање*. У новије научници предлажу *чишање са сйране*. Овакво читање повезује се са приповестима које су обликоване по обрасцу тзв. *ипросторне форме*.⁴⁴ Томас Б. Дозман је међу првима предложио овакво решење и тиме је задобио значајну пажњу научне јавности. Он суге-

³⁹ Herbert Levine, „The Narrative,” у *Approaches to Teaching the Hebrew Bible as Literature in Translation*, eds. Barry N. Olshen and Yael S. Feldman (New York, Modern Language Association, 1989).

⁴⁰ H. C. Brichto, „The Worship of Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry,” *Hebrew Union College Annual*, Vol. 54 (1983).

⁴¹ G. C. Chirichingo, „The Narrative Structure of Exod 19–24,” *Biblica*, Vol. 68, no. 4 (1987).

⁴² L. Esllioner, „Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1–15),” *Journal Study Old Testament*, Vol. 52, no. 4 (1991).

⁴³ Sv. Grigoriје Niski, *O životu Mojsija zakonodavca, ili o savršenstvu vrline, 1. deo y Kultura polisa*, 8, no. 15 (2011); Sv. Grigoriје Niski, *O životu Mojsija zakonodavca, ili o savršenstvu vrline, 2. deo y Kultura polisa*, 8, no. 16 (2011).

⁴⁴ Denis T. Olson, „Literary,” у *Methods for Exodus*, eds. Tomas B Dozeman (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 46–48; G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19–24*, 460–61.478–79.

рише да библијски редактори у случају *синајске џерикоје* не примењују тзв. *bildungsroman-џриповедање* кога карактерише доминација тзв. *временској следа* приповедања и примат наративне хронологије над описом актера догађаја. У таквом приповедању догађај се прати праволинијски (од увода преко фабуле до закључка). Насупрот тога у *синајској џерикоји* се сусрећемо са формом просторног приповедања (*spatial form*). Оно подразумева рушење *хрололошкој реда* који је *својствен џриповести* и *успостављање веза у џриповести* на бази *слике, лајтмотива, аналоије и контраста*. Карактеристика *просторне форме џриповедања* је минимализација временског следа посредством брзине покрета у приповести. Тиме се постиже да карактеризација ликова и контекст преовлађују у односу на хронологију и заплет приче. *Приповест* добија облик *џоморанце будући да је састављена од издвојених делова* (=сегмената једнаке вредности). Њихово кретање је кружно и оријентисано око једног субјекта или језгра. Упоредно постављене сцене обезбеђују различите перспективе истог централног догађаја (услед чега се стиче утисак понављања). Првобитни нагласак у *синајској џерикоји* (па и широј целини која сеже до Изл. 34) је на међуодносу карактера — Јахвеа, Мојсеја и Израиља у стриктно дефинисаном окружењу Синаја. Наглашено истицање карактера и контекста у *синајској џерикоји* и *синајској џриповести* утиче и на хронологију и на фабулу. Хронологија је скоро у потпуности напуштена. Временске одреднице означавају значајне догађаје, али не дају јасни редослед дешавања. Развој приповести се, стога, открива не читањем *ка најред, већ са стране*.⁴⁵

Уочавање карактера у *џриповести* и њиховој међусобној односа као *џосредника радње води нас читању синајске џерикоје* као *џриповедне (наративне) џрозе*.⁴⁶ Применом наведеног модела уочавамо да посто-

⁴⁵ Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a...*, 88–89; David Mickelsen, „Types,“ у *Spatial Form in Narrative*, eds. Jeffry R. Smitten and Ann Daghistan (Ithaca: Cornell University, 1981), 64–67.

⁴⁶ Приповедна проза је састављена од две приповедне јединице, односно *џриповедној следа* и *џриповедне секвенце*. Најмања приповедна јединица је *џриповедни предлој*, целина састављена од серије прозних елемената (односно *џосредника* [субјекта, објекта] и *џврђења*...). Однос који постоји између два посредника (=синтаксичка функција) одређује улогу/карактер посредника тј. одређује да да ли је он делатни или трпни посредник. Оно што је од нарочитог значаја су *везе* које постоје између приповедних предлога, а које могу да буду *везе следа* (сукцесије) или *истовешности* (силмударности) ако су временске или *везе џонављања сујројствљености* итд. ако су просторне. Приповедни предлози нису обликовани у низ бесконачних догађаја. Насупрот томе, приповедни предлози су организовани у циклусе које читалац препознаје као завршене целине, односно *џриповедне секвенце*. Приповедна секвенца се може назвати *џричом*, али наративна целина (приповест) углавном обухвата више секвенци. Припо-

је три главна *посредника* приповести (Јахве, Мојсеј, народ Израиља) и више споредних посредника (Арон, старешине Израиља, Исус Навин, Навид и Авијуд..., види Изл. 19, 22.24; 24,1.9.13–14). Везе између три главна посредника су и временске (сукцесија) и просторне (понављање). Анализом везе уочавамо карактер *посредника* у њиховом међусобном односу који је представљен приповедним прелозима:

Му ѱредлоі — предлог који описује Мојсејево успињање на планину

ЈМ ѱредлоі — предлог који описује Јахвеово обраћање Мојсеју

Мс ѱредлоі — предлог који описује Мојсејево силажење са планине

МН ѱредлоі — предлог који описује Мојсејево обраћање народу

НМ ѱредлоі — предлог који описује народно обраћање Мојсеју

Приповедни предлози откривају да се Јахве представља као *карактер ѱокрећача* или *субјекта* (тзв. *influencer*-карактер). На другом крају налази се карактер објекта тј. народ Израиља. Однос између ова два карактера успоставља се посредством Мојсеја. Мојсеј је, стога, *карактер посредника*. Будући да преноси вољу Јахвеа као субјекта и сам Мојсеј је секундарни иницијатор (нпр. Изл. 20, 18–21). У *синајској ѱерикој* приповедни предлози су обликовани у приповедне секвенце. Оне имају идентичну или сличну структуру у којој се јављају наративно-реторичка понављања. Џ. Џ. Чиричинго је указао на постојање три приповедне секвенце у *синајској ѱерикој*. То је блиско и другим поделама ове наративне целине, с тим што осим наративних целина у приповести постоје законске целине које су уклопљене у приповедни материјал. То, свакако, структуру Перикопе чини сложенијом.⁴⁷

Приповедним секвенцама *синајске ѱерикоје* претходи ретаричко-наративни пролог (Изл. 19, 1–3а). То је целина састављена од два

ведни предлози, у зависности од свог карактера, могу или не могу да буду испуштени/додати приповести тако да не наруше *приповедни след*. Када наведене концепте примењујемо на библијски текст неопходно је да будемо свесни да употреба *приповедних модела* за проучавање библијског текста не лежи у њиховој аналитичкој тачности, већ у помоћи који они пружају у вези са разумевањем природе приповести. G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19–24*, 458–60; Више о *наративној ѱрози*, односно *наративним секвенцама* види: Frank Kermode, „Secrets and Narrative Sequence,” *Critical Inquiry*, Vol. 7, no. 1 (1980), 83–101.

⁴⁷ G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19–24*, 463; Denis T. Olson, „Literary,” 46.

предања. Прво је *свештенички путопис* (Изл. 19, 1–2а), а следи предгзилно предање о божанској (космичкој) планини (Изл. 19, 2б–3а). Иако кратак, пролог садржи понављања. Прво међу њима је *временско понављање*, а следи му *географско понављање*. У временском понављању јављају се одреднице *шрећи месе* и *шај дан*. Њиховим комбиновањем добијен је ефекат нарочитог (готово *ванвременског*) дана заустављања приповести у њему. Понављање географских одредница (*пустиња Синај* и *божанска планина*) заставља приповест и захтева од читаоца да напусти *линеарно* читање и да читајући *са стране* уочи како *нарашћућу пројекцију* приповести тако и географско окружење унутар којег је приповест смештена.⁴⁸

3.2. Литерарне секвенце синајске перикопе

Синајска перикоп садржи три приповедне секвенце. Унутар сваке од њих јављају се основни приповедни предлози.

1) Научници се слажу да Изл. 19, 3б–8 представља засебну литерарну целину коју карактерише поетски паралелизам. У овој целини доминира божански говор *јонуде савеза* чији је посредник Мојсеј. Просторне одреднице у секвенци нису јасно одређене, али се понављају *глаголи јовора* будући да Мојсеј *јовори реч Јахвеову* у Изл. 19, 7а и саопштава одговор Богу (Изл. 19, 8б). При томе нигде се јасно не спомиње Мојсејев узлазак на планину нити силазак са ње, због чега

⁴⁸ Свештенички путопис се суочава са проблемом приповедне логике будући да не слади форму која се јавља у другим путописним одредницама Петокњижја (нпр. Бр. 33, 7), већ укључује понављања којима се истиче мести и време збивања са две временске клаузуле и две објаве о доласку Израиља у пустињу Синаја. Ово разбијање очекиваног временског редоследа нагони читаоца који жели да открије прогресију приповести да одредницу *чита са стране*. Прва, општа, временска референца тиче се времена приспеће израиљских племена под Синај. Она враћа читаоца унатраг и захтева да *синајску перикопу* (и *приповест*) сагледа у светлости ранијих догађаја. Друга одредница се, међутим, тиче *нарочито дана*, наглашавајући конкретни (садашњи) тренутак. Тиме се на нарочит начин нарушава хронолошки ток приповести, али се истиче значај *дана* за читаоца. Хронолошки редослед приповести је додатно нарушен понављањем географских одредница. Два пута се истиче приспеће израиљских племена у *пустињу Синаја*, док је између две готово идентичне одреднице (Изл. 19, 1–19, 2а) уметнута је напомена о месту са којег су Израиљци кренули ка свом одредишту. Читалац је изнова приморан да приповест чита *са стране*. Исти ефекат се постиже повезивањем *свештеничког путописа* (Изл. 19, 2а) са древним, предгзилним предањем о *божанској (космичкој) планини* (Изл. 19:2б–3а) посредством понављања глагола *улојориши се*. Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a...*, 90–92.

читалац не може јасно да одреди где се Мојсеј налази у било којем тренутку наративне секвенце.⁴⁹

Карактери су постављени по обрасцу вертикалног позиционирања. Тиме се одређује њихова међусобна односна просторна позиција док се Синај показује *средишњом тачком* секвенце. Између Јахвеа (субјект-карактера) и Израиља (објект-карактера) обликована је снажна просторна веза. Они су одвојени, али и повезани посредством Мојсеја. Наратор, стога, обликује сцену унутар које је језик просторне релације једно од главних оруђа за разумевање стварности. Просторна структура текста постаје модел просторне структуре свемира. Између Јахвеа и Израиља обликује се извесна симетрија у приказивању догађаја на врху Синаја и догађаја у његовом подножју. Ова веза се обликује понављањем глагола *позваши* (Иzl. 19, 3б.7аб), чиме се ствара паралела са понудом савеза која се даје на врху Синаја (Иzl. 19, 3б) која се понавља у његовом подножју (Иzl. 19, 7). Ова симетрија открива да је литерарна структура секвенце формирана по обрасцу концентричног паралелизма⁵⁰ којим се истиче тзв. *пророчко ошћење* Мојсеја и Јахвеа и то тако да се читалац подсећа на раније приповести о поморима који погађају Египат (Иzl. 7–11). И Јахвеова савезна понуда Израиљу и Израиљев одговор Јахвеу дати су у форми *директног говора*. То је форма која доминира у читавој *синајској пѣрикоји*. Заплет, постављен истицањем међузависности Јахвеове савезне понуде и Израиљевог прихватања понуде разрешен је тако да је исход секвенце *стање равношце*.⁵¹

2) Друга приповедана секвенца (Иzl. 19, 8–20б; 20, 18–21) попут претходне почиње *Му предлојом* (Иzl. 19, 8б) који се понавља у Иzl. 19, 9г. Јасно је наглашено да Мојсеј најпре односи одговор Јахвеа на-

⁴⁹ Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a...*, 92–93.

⁵⁰ А) Мојсеј се подиже ка Богу (Иzl. 19, 3а)

Б) Јахве зове Мојсеја (Иzl. 19, 3ба)

В) Јахве даје савезну понуду Израиљу (Иzl. 19, 3б–6)

А') Мојсеј силази народу (Иzl. 19, 7а)

Б') Мојсеј зове *стајешине* (Иzl. 19, 7б)

В') Мојсеј понавља савезну понуду (Иzl. 19, 7в)

Г) Народ прихвата савезну понуду (Иzl. 19, 8в). Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a...*, 93–95.

⁵¹ У овој секвенци употреба директног говора усредсређује пажњу на читаоца на савез. Секвенца је састављена од кратких приповедних предлога који се брзо смењују. G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19–24*, 461.464–65; A. Vater, „Plague,” *y Art and the Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, eds. D. Clines, S. Gunn, A. Hadser (Sheffield: JSOT Press 1982), 64–66.

роду, а тек затим тај одговор саопштава чиме се обликују понављање и паралелизам којима се открива поступност у приповедном саопштавању. Изл. 19, 9г, стога, може да се схвати као независни наративни предлог (МЈ). Овом наративном предлогу и претходи и следи Јахвеово обраћање Мојсеју (МЈ). Прво Јахвеово обраћање најављује теофанију, а друго подсећа на неопходну припрему народа за ту теофанију. Следи Мојсејев повратак у подножје Синаја (Мс) и обраћање народу који почиње са припремама за теофанију и у складу са добијеним упутствима (МН).⁵²

Друга секвенца садржи две потцелине обликоване по обрасцу концентричног паралелизма. Прва потцелина најављује догађаје чије се испуњење описује у другој. У првом паралелизму Мојсеј прима наредбу да оде народу, да га посвети, те да народ опере своје хаљине и да се припреми за трећи дан (Изл. 19, 10б-11). Други део паралелизма (Изл. 19, 14-15) садржи опис испуњења поменутих божанских налога. Средишњи стихови паралелизма (Изл. 18, 12-13) су они који садрже опомену да се одреде и поштују границе Синаја. Други паралелизам описује теофанију (Изл. 19, 18абв), а претходи му најави те теофаније, односно најави муња и громава, густог дима, звука громава и дрхтања народа (Изл. 19, 16бгд) Средишња мисао је изражена у ст. 17: *Мојсеј њоведе народ кроз лошор у сусрет Боју*. Сцена се наставља у Изл. 20, 18-21, после Декалога којим је прекинута. Овај *догађај секвенци* садржи закључни МН наративни предлог исказан молбом народа да Мојсеј буде њихов посредник пред Јахвеом. Слична наративна понављања јављају се и на другим местима у Писму (Пост. 37, 36/Пост. 39:1; Изл. 32, 7-8/32, 9-14) при опису догађаја који стоје један уз други или се преклапају. Приповедач нас у Изл. 20:18 враћа натраг на Изл. 19, 16-20б.⁵³ Друга секвенца је услед увођења новог наративног предлога у 19, 9г (МЈ) комплекснија од прве, али се попут прве завршава НМ наративним предлогом. На тај начин се чува основна наративна структура. И увођење новог МЈ наративном предлога и наративно понављање нарушавају *риповедни след* (узастопност) и наводе нас да уочимо *просјорну форму приповести*.⁵⁴

⁵² G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19-24*, 460-61.465-69.

⁵³ John A. Davies, *Royal Priesthood: A Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004), 111; G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19-24*, 465-69.

⁵⁴ G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19-24*, 460-61.471-73; P. Ricoeur, „Narrative Time,” у *Critical Inquiry* 7 no 1 (1980), 41-46. О потреби измештања Изл. 20, 18-21 и повезивања са целином друге секвенце и проблемима који прате такав поступак, као и могућим начинима њиховог разрешења види: G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19-24*, 469-471, фуснота 126.

3) Трећа приповедна секвенца (Иzl. 19, 20в-25; 24, 1–8), такође, почиње *Му наративним предлоом*. Следи низ предлога којима је представљено општење између Бога и Мојсеја (ЈМ/МЈ/ЈМ, Иzl. 19, 21–24). Истиче се неопходност поштовања граница планине. То је тема која повезује другу и трећу наративну секвенцу и додатно истиче светост Јахвеа (Иzl. 19, 21–22 уп. Иzl. 3). Дијалог Јахве-Мојсеј (Иzl. 19, 21–22) има форму хијазма. Следи опис Мојсејевог силаска са Синаја (МС наративни предлог Иzl. 19, 25а) и обраћања народу (МН наративни предлог Иzl. 19, 25б). Сцена се наставља у Иzl. 24, 1–8 у наративном понављању и ширењу описа. У Иzl. 24, дакле, садржани су наративно реторички предлози присутни и у Иzl. 19, 20в-25 (ЈМ-МС-МН), али и предлог НМ (Иzl. 24, 3.7) који је изостављен у претходној целини. НМ предлог је детаљ од средишњег значаја јер се у његовој хијастичкој структури два пута истиче *народно прихватање савеза*. То *прихватање савеза* је паралелно раније предложеном условном савезу (Иzl. 19, 5).⁵⁵

Између *шела* друге и треће приповедне секвенце и њихових *года-шака* уметнути су Декалог и *савезни кодекс* (Иzl. 20–23). Тиме читава перикопа добија форму савезног уговора. Детаљнија наративна анализа и реторичка критика правног материја излази изван оквира нашег тренутног истраживања, али је значајно приметити да *савезни кодекс* почиње и завршава упозорењем на опасност служења другим боговима (господарима)⁵⁶ што је у складу са резултатима до којих се долази применом жанровског критицизма.

3.3. Карактери у синајској перикопи: наративно-реторички осврт

И дијалошко-реторички критицизам и наративна анализа теже да уоче и истакну карактерне особине протагониста литерарне целине којом се баве. Рекли смо да у *синајској перикопи* постоје три главна и неколико *споредних* карактера. Кључна особина Јахвеа, као *карактера субјекта* или *иницијатора* (influencer-карактер) је непокретност. Непокретност карактерише и *карактер објекта*, односно народ Израиља. Он је позициониран у подножју Синаја (изузев успињања Израиља на планину посредством народних старешина). Мојсеј је описан као најактивнији карактер, иако су описи његовог кретања пре прекиди припове-

⁵⁵ G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of Exod 19–24*, 460–461.475–478.

⁵⁶ Литерарни приступ *савезном кодексу* веома је успешно представљен у студији: Joe M. Sprinkle, JSOTSupp 174: *'The Book of the Covenant': A Literary Approach* (Sheffield: JSOT Press, 1994); John A. Davies, *Royal Priesthood*, 112–113.

сти него средство за остварење приповедног временског следа. Мојсеј функционише као посредник који одржава дистанцу између Јахвеа и Израиља, али и као пророк или учитељ који доноси реч Јахвеа народу.⁵⁷

Сцена сваке приповедне секвенце перикопе приказује Мојсејево кретање ка врху и са врха Синаја. У канонској форми перикопе, Мојсеј је пет пута позициониран на врх Синаја (Иzl. 19, 3а; 19, 8б; 19, 20; 20, 21; 24, 12.18). На подножју Синаја Мојсеј се налази четири пута (Иzl. 19, 7а; 19, 14; 19, 25; 24, 3а), док се пети силазак описује у каснијем делу *синајске приповести* (Иzl. 32, 15).

Чини се да је Мојсејево кретање део структуралне организације приповести и средство апарата приповедања по обрасцу *просиорне форме*. Често понављање мотива Мојсејевог уздицања до врха планине прекида ток приповести, наводећи читаоца да уз линеарно читање перикопе примењује и *читање са стране*. Применом овог апарата и понављањем Мојсејевог кретања стварају се сцене постављене паралелно једна другој, слично деловима поморанце. Свака сцена омогућује другачију перспективу истог централног догађаја. То резултира серијом различитих слика исте ствари. У простор између Мојсејевих успињања и силазака уметнут је правни материјал. Мојсејево успињање обезбеђује приповедни контекст за објављивање различитих кодекса који су, сада, сви утемељени у синајском откривењу као *језиру догађаја*. Правни материјал укључен у синајску перикопу пресеца наративни поредак поглавља. Захваљујући томе читалац више пута губи осећај за време (прошлост, садашњост, будућност) у смислу *нараћивног времена* и формира се тзв. *читалачко време*. Унутар *читалачког времена* постаје значајан *овај дан* (Иzl. 19, 1) као дан прокламовања Торе.⁵⁸

* * *

Литература:

Шнеле, Удо. *Увод у Новозавешћну егзегезу*. Београд: Православни Богословски Факултет, 2007.

⁵⁷ Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a...*, 89.93.

⁵⁸ Denis T. Olson, „Literary,” 48–49; Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a...*, 94–97.

- Ackerman, J. S. „The Literary.“ *У Literary Interpretations of Biblical Narratives*, edited by K. R. R. Gros Louis et al. Nashville: Abingdon, 1974.
- Alter, Robert. *Art of Biblical Narrative*, 2nd edition. New York: Basic Inc Books, 2011.
- Anderson, B. W. „The Song.“ *У Direction in Biblical Hebrew Poetry*, edited by E. R. Follis. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Auffert, P. „Remarks on J. Magonet’s Interpretation of Exodus 6.2–8.“ *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 27, no. 3 (1983): 69–71. <https://doi.org/10.1177/030908928300802707>.
- Auffert, P. „The Literary Structure of Exodus 6.2–8,“ *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 27, no. 3 (1983): 46–54. <https://doi.org/10.1177/030908928300802705>.
- Brichto, H. C. „The Worship of Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry.“ *Hebrew Union College Annual*, Vol. 54 (1983): 1–44.
- Brugeman, W. „A Response.“ *У Direction in Biblical Hebrew Poetry*, edited by E. R. Follis. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Chirichingo, G. C. „The Narrative Structure of Exod 19–24.“ *Biblica*, Vol. 68, no. 4 (1987): 457–479.
- Coates, G. W. *Moses Heroic Man, Man of God*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- Davies, O. F. *Israel in Egypt: Reading Exodus 1–2*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Davies, A. J. *Royal Priesthood: A Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004.
- DesCamp, T. Mary. *Metaphor and Ideology — Liber Antiquitatum Biblicarum and Literary Methods Trough a Cognitive Lens*. Leiden — Boston: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004161795.i-368>.
- Dozeman B. Thomas. „Spatial Form in Exod 19:1–8 and Larger Sinai Narrative.“ *Semeia*, Vol. 46 (1989): 87–101.
- Dozeman B. Thomas. *God on the Mountain — A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1989.
- Dozeman, B. Thomas. *God at War — Power in the Exodus Tradition*. New York — Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Eslioner, L. „Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1–15).“ *Journal for the*

- Study of the Old Testament*, Vol. 52, no. 4 (1991): 43–60.
<https://doi.org/10.1177/030908929101605203>.
- Exum, J. C. „You Shall Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8–2:10.“ *Semeia*, Vol. 28 (1983): 63–82.
- Freedman, N. D. *Pottery, Poetry and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980.
- Grigorije Niski, „O životu Mojsija zakonodavca, ili o savršenstvu vrline, 1. deo.“ *Kultura polisa*, 8 no. 15 (2011): 343–362.
- Grigorije Niski, „O životu Mojsija zakonodavca ili o savršenstvu vrline, 2. deo.“ *Kultura polisa*, 8, no. 16 (2011): 193–252.
- Hauge, R. Martin. *The Desert from the Mountain-Narrative Patterns in Exodus 19–24*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Hauser, A. I. „Two Songs.“ *Y Direction in Biblical Hebrew Poetry* edited by E. R. Follis. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Hendrix, E. Ralph. „A Literary Structural Analysis of the Golden-Calf Episode in Exodus 32:1–33:6.“ *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 28, no. 3 (1990): 211–217.
- Hendrix, E. Ralph. „A Literary Structural Overview of Exodus 25–40,“ *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 30, no. 2 (1992): 123–138.
- Hepner, Mark. „Some Observations of the Structure and Poetics of Exodus 1 and 2,“ *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics*, Vol. 2, no. 2 (1988): 39–52.
- Isbell, C. „Exodus 1–2.“ *Y Art and Words: Rhetoric in Biblical Literature* edited by D. J. A. Clines, D. M. Gunn, and A. J. Hauser. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982.
- Johnstone, William. *Chronicles and Exodus an Analogy and Its Application*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Kermode, Frank. „Secrets and Narrative Sequence,“ *Critical Inquiry*, Vol. 7, no. 1 (1980): 83–101. <https://doi.org/10.1086/448089>.
- Leder, C. Arie. „Reading Exodus to Learn and Learning to Read Exodus.“ *Calvin Theological Journal*, Vol. 34, no. 1 (1999): 11–35.
- Leder, C. Arie. „The Coherence of Exodus Narrative Unity and Meaning.“ *Calvin Theological Journal*, Vol. 36, no. 2 (2001): 251–269.
- Levine, Herbert. „The Narrative.“ *Y Approaches to Teaching the Hebrew Bible as Literature in Translation* edited by Barry N. Olshen and Yael S. Feldman. New York: Modern Language Association, 1989.
- Magonet, J. „A Response to P. Auffert, The Literary Structure of Exodus 6.2–8.“ *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 27, no. 3 (1983): 33–39.
- Mickelsen, David. „Types.“ *Y Spatial Form in Narrative*, edited by Jeffry R. Smitten and Ann Daghistan. Ithaca: Cornell University, 1981.

- Muilenburg, J. „A Liturgy.“ *Y Studia Biblica et Semantica: T. C. Vriezen Dedicata*, edited by W.C. van Unnick and A. S. van der Woude. Wageningen: H. Veenman, 1966.
- Ogden, G. S. „Moses and Cyrus: Literary Affinities Between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi–viii and the Cyrus Song in Isaiah xlv 24 – xlv 13,“ *Vetus Testamentum*, Vol. 28, no. 2 (1978): 195–203. <https://doi.org/10.2307/1516968>. <https://doi.org/10.1163/156853378X00446>.
- Olson, T. Denis. „Literary.“ *Y Methods for Exodus* edited by Tomas B Dozeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Papinska Biblijska Komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005.
- Petterson, D. Richard. „The Song of Redemption.“ *Westminster Theological Journal*, Vol. 57, no. 2 (1995): 453–461.
- Polak, Frank. „Water, Rock and Wood: Structure and Thought Pattern in the Exodus Narrative.“ *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, Vol. 25 (1997): 19–42.
- Popović, Anto. *Načela i metode za tumačenje Biblije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005.
- Ricoeur, P. „Narrative Time.“ *Critical Inquiry*, Vol. 7, no. 1 (1980): 169–190. <https://doi.org/10.1086/448093>.
- Sheriffs, Deryck. „Moving on with God: Key Motifs in the Exodus 13–20.“ *Themelios*, Vol. 15, no. 2 (1990): 49–59.
- Smith, S. Mark. *Pilgrimage Pattern in Exodus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Sprinkle, J. M. *‘The Book of the Covenant’: A Literary Approach*. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Thompson, L. Tomas. *The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Vater, A. „Plague.“ *Y Art and the Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, edited by D. Clines, S. Gunn, A. Hadser. Sheffield: JSOT Press 1982.
- Wicke, D. W. „The Literary Structure of Exodus 1:2–2:10.“ *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 24, no. 3 (1982): 99–107. <https://doi.org/10.1177/030908928200702407>.

Примљено: 28. 10. 2019.
Исправљено: 27. 6. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

NARRATIVE ANALYSIS AND HOLY SCRIPTURE — EXAMPLE OF THE SINAI PERICOPE (EX. 19–24) —

Jovan Blagojević

Biblical Cultural Center, Belgrade

Summary: Narrative analysis is one of the methods of literary criticism which has found its place as a tool in the study of the biblical text just as the new literary criticism appeared. It belongs to the so-called synchronous methods and is complementary to them. The author of the article shows its connection to the rhetorical criticism, but also that it is complementary with the so-called diachronic methods of historical criticism. The text discusses the possibility of applying this contemporary interpretative method, starting with the observation of the narrative perspective through the consideration of the relationship between the contemporary analytical approach and the ancient text to the identification of potential theological reflections of the application of this analytical method. Following these basic theoretical assumptions, the author points out examples of the fruitful application of this method to the Book of Exodus, and then illustrates this application through the example of the Sinai Pericope. In this illustration, the author points out the importance of choosing the reader's approach to the pericope and recognizes the character of the narrative, the literary sequences that exist in the pericope, and the characters (actors of the action) in it.

Key words: narrative analysis, synchronous methods, diachronic methods, Sinai Pericope, structure, canonical form, Exodus, constructivism, deconstructivism, narrative perspectives, theological reflections, linear reading, 'side reading', literary sequences, narrative characters.

ДОПРИНОС ПРАВОСЛАВНЕ ВЈЕРОНАУКЕ ВАСПИТНО-ОБРАЗОВНОМ ПРОЦЕСУ У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ

Славољуб И. Лукић*

Републички педагошки завод,
Бања Лука

Апстракт: Од враћања Православне вјеронауке у школски систем Босне и Херцеговине 1991. године, па до данас, она тежи да се у потпуности интегрише у васпитно-образовни процес и допринесе њеном развоју. Према општим и посебним циљевима Православне вјеронауке ученици не ујознају и усвајају само вјерске садржаје, већ се истовремено подстиче морални и културолошко-социјални развој младе личности, где се развијају особине друштвено прихватљивих норми понашања, које их усмјеравају и оспособљавају за сљедећи степен сазријевања и узрасања. Такође, општи и посебни циљеви наставе Православне вјеронауке дојуњују циљеве и задатке основног васпитања и образовања на подручју Босне и Херцеговине и значајно доприносе њиховом остварењу. Кроз садржаје Православне вјеронауке остварује се корелација са наставним садржајима других предмета, где долази до посебно „ошлемењене корелације наставних садржаја“ из језика, историје, географије, биологије, музичке културе, ликовне културе итд. На овај начин подстиче се да ученик кроз знање стиче увјеравање и убјеђење, које ће довести до спречавања и уништења непажљивости и деструктивности, где се тради добро и корисно, што је основ за напредак једног друштва.

Кључне ријечи: Православна вјеронаука, вјероучишћ, лично свједочење, корелација.

Кратак историјски преглед развоја Православне вјеронауке у Босни и Херцеговини и уводне напомене

Као школски предмет, Православна вјеронаука се у Босни и Херцеговини под овим именом појављује званично крајем XIX вијека, док се овај предмет нешто раније, али и касније, појављује и под различи-

* s.lukic@rpz-rs.org.

тим именима као што су: Свештена историја, Православна христијанска наука, Катихизис, *Наука о вјери и моралу* итд. У то вријеме за вјерску наставу у основним школама штампани су и посебни уџбеници. Тако је до данас сачуван и уџбеник за основне школе у Вилајету босанском из 1868. године под називом *Краћка свешћена историја за основне школе*. Током анексије Босне и Херцеговине од стране Аустроугарске монархије, као и за вријеме Краљевина СХС и Југославије, настава Православне вјеронауке се изводила два пута седмично. По завршетку Другог свјетског рата вјеронаука је као предмет 1946. године изопштена из васпитно-образовног система у тадашњој Народној Републици Босни и Херцеговини (Лукић 2011, 99).

Тек школске 1991/92. године враћена је Православна вјеронаука, са остале двије конфесионалне вјеронауке, Исламском и Католичком, у школски систем тадашње Социјалистичке Републике Босне и Херцеговине, као факултативан предмет, који није улазио у просјек оцјена. Почетком грађанског рата у Босни и Херцеговини, у марту школске 1992/93. године, Православна веронаука је добила статус редовног наставног предмета са нумеричким оцјењивањем у школском систему Републике Српске. Након рата Православна вјеронаука се на подручје Федерације Босне и Херцеговине враћа у школске системе појединих кантона, паралелно са повратком прогнаног становништва. На тај начин Православна вјеронаука се прво враћа у школски систем Ливањског и Унско-санског кантона, а тек касније у остале кантоне, док још није заживјела у Босанско-подрињском кантону. Колико год да је рат омео нормалан наставни процес, ипак је Српска православна Црква покушавала да унаприједи реализацију наставе Православне вјеронауке и побољша рад вјероучитеља. Осим Српске православне Цркве и надлежне просвјетне институције су жељеле да дају свој допринос у подизању квалитета наставе Православне вјеронауке препознајући њен општи значај у васпитно-образовном процесу, као што је то примјер у већини земаља окружења и Европске заједнице, а што је препоручила и *Толедска декларација*.

Ипак, квалитет васпитања и образовања не може се сагледати само из угла једног наставног предмета, једне школе или једног наставника. Али, с друге стране, реализација сваког наставног предмета и те како може да повећа ниво укупног квалитета васпитања и образовања у једном школском систему. У том контексту треба посматрати наставу Православне вјеронауке и њен допринос квалитету васпитно-образовног процеса у Босни и Херцеговини. Међутим, у овом раду ће се информације и закључци првенствено односити на Републику Српску и основно образовање, пошто од укупног броја ученика, који су похађали Православну

вјеронауку школске 2018/19. године у основним школама Босне и Херцеговине, 74134 ученика је похађало Православну вјеронауку у Републици Српској, док је у Дистрикту Брчко похађало 2174 ученика, а свега 1027 ученика похађало је Православну вјеронауку у Федерацији Босне и Херцеговине. Број ученика за Републику Српску се односи на ученике који су похађали Православну вјеронауку према наставном плану, од другог до деветог разреда основне школе. Са друге стране Православна вјеронаука, са осталим вјеронаукама, враћена је у средњошколски систем Републике Српске школске 2018/19. године, а у првом разреду средњих школа Православну вјеронауку похађало је 8173 ученика, док је у средњим школама Федерације Босне и Херцеговине Православну вјеронауку школске 2018/19. године похађало 310 ученика.

Општи и посебни циљеви програма Православне вјеронауке

Да бисмо разумјели допринос једног предмета у једном школском систему, потребно је да дефинишемо шта је и колики је квалитет реализације истог у том васпитно-образовном процесу. Квалитет је степен до којег скуп својствених карактеристика испуњава захтјеве (ISO 9000, 2015). Дакле, својствене карактеристике сваког наставног предмета треба да достигну степен или ниво којим ће се обезбиједити квалитетан васпитно-образовни рад. За квалитетан васпитно-образовни рад, на првом мјесту, потребно је да се дефинишу општи и посебни циљеви програма, као и јасни и прецизни исходи.

Општи и посебни циљеви програма Православне вјеронауке су следећи:

- да се ученици уведу у област духовно-вјерског живота, са посебним освртом на Православну хришћанску вјеру којој припадају;
- да ученици постану добро и правилно информисани о Православној вјери у складу с њиховим духовним и интелектуалним узрастом, те да се у оквиру породице уводе у практичан хришћански живот;
- да се развија осјећај личне одговорности и обавезе, да би се могли правилно определијелити према добру и злу као основним моралним категоријама;

- да се ученици развију у самосвјесне и слободне личности, одговорне пред Богом и Црквом као духовном заједницом којој припадају;
- да се развија код ученика правилан однос према породици и друштву, према људима који другачије живе, мисле и вјерују (приредио Лукић 2016, 3).

Исходи учења из Православне вјеронауке, као и других предмета, прате опште и посебне циљеве, те прецизно дефинишу шта ученик треба да зна, разумије, анализира, али и може обављати завршетком процеса учења одређеног знањем, вјештинама и компетенцијама. Дакле, исходи учења у Православној вјеронауци дефинисани су тако да ученици упознају и усвајају основне наставне садржаје, али истовремено да утичу на оно што је у данашње вријеме посебно важно, а у великој мјери и запостављено, а то је да подстичу не само вјерски, већ и морални, те културолошко-социолошки развој младе личности.

Циљ основног васпитања и образовања у Републици Српској, који се суштински не разликује много од циљева у кантонима Федерација Босне и Херцеговине и у Дистрикту Брчко, је подстицање цјеловитог и хармоничног интелектуалног, моралног, физичког, емоционалног и социјалног развоја, самосвјесног и независног, иницијативног и одговорног ученика спремног да учи, да брани и са другим усаглашава своје ставове, способног за наставак школовања, који зна да проналази и примјењује знања, да креативно мисли и ствара.

С друге стране, задаци основног васпитања и образовања у Републици Српској су:

1. стицање знања, вјештина и способности, те формирање ставова, увјерења и система вриједности неопходних за активну укљученост у живот породице и друштва,
2. стицање и развијање кључних компетенција потребних за наставак школовања и цјеложивотно учење,
3. развијање стваралачког, креативног и критичког мишљења, те формирање свијести отворене за нове идеје и нова знања,
4. развијање и његовање основних моралних вриједности, ставова и односа, вриједности правде, истине, слободе, поштења и личне одговорности,
5. развијање свијести о припадности властитом националном и културном идентитету, језику и традицији на начин примјерен цивилизацијским тековинама,

6. разумијевање и његовање потреба за културом и очувањем националног културног наслеђа и културних добара,
7. развијање самопоуздања, самопоштовања, самоконтроле, способности препознавања својих емоција и емоција других лица,
8. развијање свијести о важности и потреби чувања сопственог здравља, здравог начина живота и физичких способности,
9. развијање еколошке свијести и свијести о потреби очувања природне и животне средине,
10. развијање комуникационих способности, толеранције, поштовања различитости и мишљења других, те његовање другарства и пријатељства,
11. оспособљавање за конструктивно рјешавање проблема и дјеловање у тиму, те стварање осјећаја за сарадњу и одговорност и
12. подстицање и развијање културне, вјерске, језичке и полне равноправности и толеранције, те емпатије према слабим, старим и немоћним лицима („Закон о основном васпитању и образовању“ 2017, 2).

Упоређујући наведене циљеве и задатке основног васпитања и образовања у Републици Српској и кантонима Федерације Босне и Херцеговине, са општим и посебним циљевима наставе Православне вјеронауке долазимо до закључка да једни друге допуњују и да циљеви наставе Православне вјеронауке значајно доприносе остварењу дефинисаних циљева и задатака основног васпитања и образовања. Но, то не значи да је сам по себи достигнут највиши ниво рада и квалитета у Православној вјеронауци, већ напротив, ово захтијева веће залагање, креативност, стално педагошко-дидактичко-методичко оспособљавање вјероучитеља у јединственом процесу наставе и васпитања, како би се испунили циљеви и остварили очекивани исходи.

Извори знања у Православној вјеронауци

Да би се достигао највиши ниво рада у Православној вјеронауци, са педагошког аспекта, потребно је да се унапређују у усавршавају првенствено извори знања у школи, а то су:

- наставни програм;
- реализација наставе и ваннаставних активности (секције, додатна настава, настава у храмовима, природи итд.);
- вјероучитељ;

- уџбеник, остала литература и наставна средства (аудио-визуелне презентације, стручне интернет странице, кабинети итд.).

Наставни програм и реализација наставе (са ваннаставним активностима) су први и најбитнији сегмент у доприносу Православне вјеронауке општем васпитно-образовном процесу. Али у реализацији наставе вјероучитељева жива ријеч ће дуго бити незамјенљива и неизоставна у наставном процесу. Нема наставе вјеронауке без живе ријечи вјероучитеља, али улога вјероучитеља није да током 45 минута држи само излагање, казивање, тј. предавање, већ да поучава и свједочи ученицима оно што излаже, како би они савладали, усвојили и примијенили наставне садржаје предвиђене наставним планом и програмом. Веома је мало, па готово да уопште и нема, наставних предмета у којима наставник треба да посвједочи својим животом наставни садржај. Дакле, врло је важно да код вјероучитеља постоји подударност између ријечи и дјела, а да својим понашањем свједочи оно о чему говори (Каменов 2012, 27). Постојање уједљивог трансфера знања, посебно *личним свједочењем*, омогућава формирање личности са интелектуалним, моралним, естетским и другим способностима. Зато вјероучитељ треба да познаје садржаје рада, али и методичке основе рада, те да прати рад и напредовање ученика кроз читав основно-школски процес, што је на један начин „привилегија“, али истовремено својеврсно оптерећење и обавеза вјероучитеља.

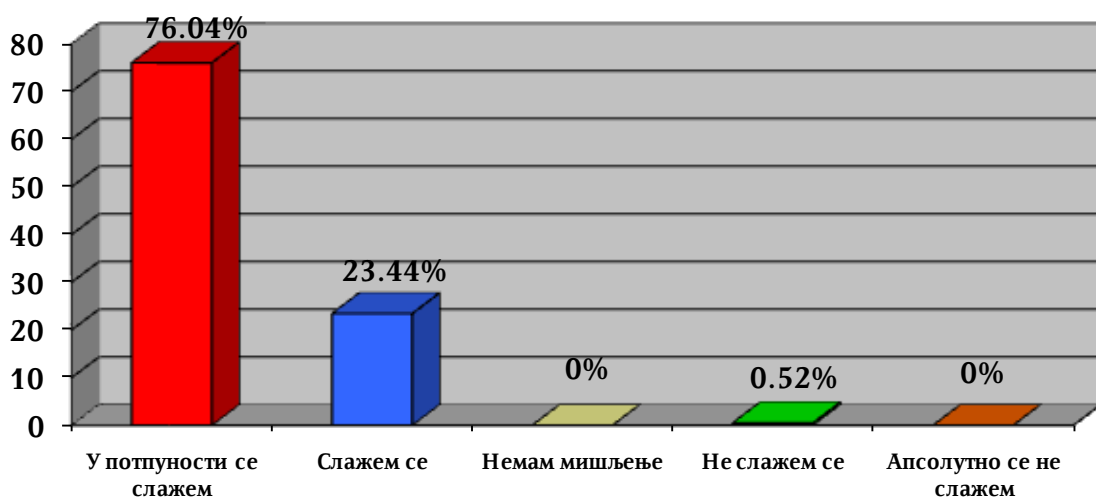
Дакле, вјероучитељ не смије да базира наставу на вербализму, већ да демонстрацију и илустрације усклади са садржајима учења, гдје се све демонстрира и илуструје ученицима, што је у настави Православне вјеронауке усклађено са добро конципираним и обрађеним интерактивним уџбеницима и радним свескама.

Уџбеник, као и остала литература, су посебно важни извори знања без којих је реализација наставе било којег предмета, па и Православне вјеронауке, неизводљива. Поред садржаја који су у уџбеницима усклађени са исходима Наставног програма, изузетна пажња усмјерена је на изглед уџбеника, тј. на његов визуелни изражај, гдје су испоштовани најважнији дидактички захтјеви код израде истих.

Стога су уџбеници Православне вјеронауке прилагођени узрасту ученика, богати илустрацијама, које допуњују писане садржаје, интересантним задацима и питањима за ученике, али и садржајима као што су: непознате ријечи и појмови, за оне који желе да знају више, занимљивости итд. А све је то урађено са циљем како би ученици лакше савладали предвиђене наставне садржаје, са више интересовања и трајнијим знањима, да се допринесе когнитивном развоју личности и

код ученика оствари интересовање за вјеронауку у наставним и ваннаставним активностима.

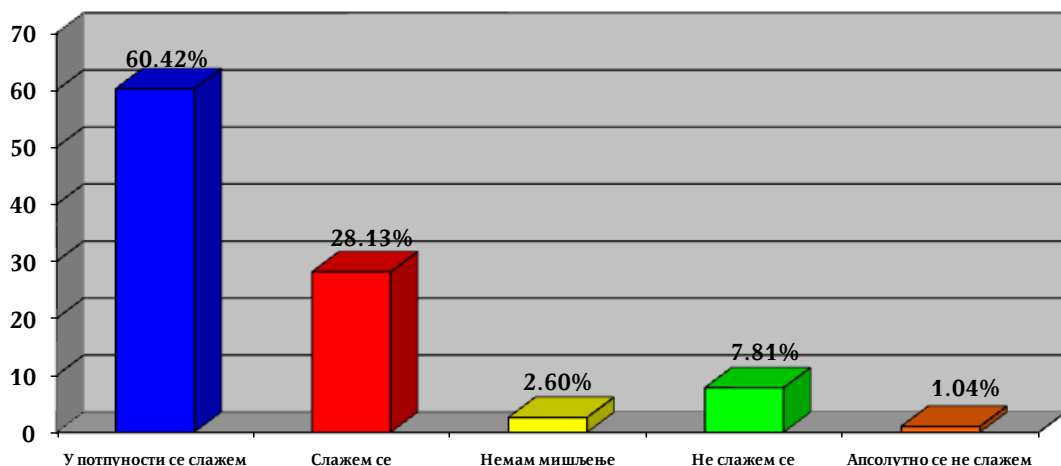
Како би се дао исти значај свим ученицима, небитно на њихове способности и сметње у развоју, израђени су 2019. године аудио-уџбеници за основну школу из Православне вјеронауке, како слабовиди и слијепи ученици не би били запостављени у изучавању овог предмета. Такође су и радне свеске, које се користе у разредној настави, допринијеле унапређењу квалитета наставе Православне вјеронауке, те су својом концепцијом и садржајем привукле интересовање многих професора разредне наставе, али и професора других предмета. Задовољство вјероучитеља увођењем радних свесака у разредној настави и потреба увођења истих у предметној настави сагледана је у „Анкети о квалитету Наставног програма, уџбеника и радних свесака из Православне вјеронауке у основној школи“ проведеној јуна 2017. године, а резултати су приказани у Графикону 1 и 2.



Графикон 1. *Задовољан/Задовољна сам увођењем радних свесака из Православне вјеронауке у наставу и оне могу да учине наставу Православне вјеронауке интересантнијом и садржајнијом*

Како можемо видјети у Графикону 1, највећи број вјероучитеља се изјаснио да се у потпуности слажу са увођењем радних свесака из

Православне вјеронауке у наставу и сагласни су да оне могу наставу Православне вјеронауке учинити интересантнијом и садржајнијом.



Графикон 2. Корисно је да радне свеске из Православне вјеронауке постоје у предметној настави

У Графикону 2 можемо уочити да се највећи број вјероучитеља (њих 88, 55%) изјаснио како је корисно да радне свеске из Православне вјеронауке постоје и у предметној настави. Занемарљив је број вјероучитеља (8,85%) који сматра да радне свеске из Православне вјеронауке нису потребне у предметној настави.

Православна вјеронаука и морално васпитање ученика

Све остале активности, као што су вјероучитељев практични рад, заједничке активности вјероучитеља и ученика, али и самосталан рад ученика, омогућавају стицање знања, формирање позитивних карактерних особина ученика, али и кооперативне способности учесника васпитно-образовног процеса. Стога се испоставља да настава Православне вјеронауке има и нарочито важну улогу у социјализацији ученика, јер ученици кроз овај предмет посебно развијају особине друштвено прихватљивих норми понашања. Вјероучитељ прати развој и социјализацију ученика, као што смо навели, кроз читаво основно вас-

питање и образовање, те има прилику да их води, усмјерава, подстиче и оспособљава за следећи степен сазријевања и узрастања. А основно школски период узраста је можда кључни степен у формирању зреле личности, гдје вјероучитељ уз правилан однос и искрен и предан рад може на најбољи начин да пренесе на ученика духовне, социјалне, моралне, комуникацијске и остале способности.

Кроз реализацију предмета Православне вјеронауке примарни циљ јесте да се добију одређени подаци, информације о вјери и Богу, али се подразумева да то ученик конкретно примијени у животу. Једноставније речено, учење о вјери не може бити сведено на чињеницу и податак, већ је то искуство које треба живјети и свједочити. Дакле циљ Православне вјеронауке није само религиозна култура, није првенствено знање (интелектуално) о Богу, него живот са Богом и у Богу. Стога је донекле разумљиво тумачење да предмет Методика вјеронауке треба у доброј мери да буде „скривени курикулум (имплицитна педагогија)“, што је њено поље истраживања најближе умјетности, а методе и средства у сазнавању овог предмета су више естетичке и емотивне (Граорац 1997, 371). Владика Атанасије (Јевтић) каже: „Не смије бити само учење у учионици на часу, „пуњење главе“ одређеним знањима, свеједно вјерским или религиозним, него истовремено и оплемењивање срца, савјести и душе дјете, уз активно учешће у животу и тајнама Цркве. Потребно је, дакле, умно, срдечно, карактерно подвижничко и литургијско образовање и изграђивање деце“ (Јевтић 1998, 14). Такође, данас се многи питају о смислу и циљу свијета и живота, као и како треба да живимо у овом свијету. Вјеронаука је један од ријетких, а можда и једини школски предмет, који даје управо одговоре на та питања. Пошто човјек по својој природи није савршено биће, а ту несавршеност Бог је надокнадио слободом, стога он по својој природи има психичке тенденције које га вуку на добро и на зло. Данашњи наставни планови и програми су конципирани тако да су школски предмети углавном индиферентни према тим тенденцијама. На тај начин садржаји Православне вјеронауке пружају оптимистички поглед на свијет и живот који не може да замијени ни један други предмет или наука. Наравно, не треба очекивати да ће вјеронаука аутоматски учинити да свако зло нестане, јер православна или вјерска педагогија није техника, њени резултати су врло релативни и зависе од многих околности. У том контексту Свети Јован Кронштатски каже: „Ви учите многе стране језике, то је добро. Али тражите, прије свега, да изучите језик љубави, тај живи, најизразитији језик. Без њега сви страни језици вам доносе мало добити. Зато се трудите, тражите, поред свег спољашњег знања, да узнатрудите у том унутрашњем знању срца: у њежности, смирењу,

послушности и стрпљењу, саосјећању и спремности да помогнете, у самосавлађивању и самоодрицању, у науци — да срце чистите од свих нечистих, неистинитих и наopakих мисли, у великодушности према људским слабостима. Ако узнaпредујете у овој унутрашњој науци, онда ћете и у спољашњој науци имати пун успјех. Док, ако неко сабира знање, а недостојно живи, тај доживљује — прије назадовање, него напредовање“ (Селаври 1989, 25). Управо ове ријечи су смјернице за наставу Православне вјеронауке и педагошко-морални приступ вјероучитеља према ученицима.

Свако друштво изграђује своје концепције моралне личности, а под моралним васпитањем се подразумева организован процес формирања моралне личности, моралних особина и карактеристика ученика у школи, породици, спорту, слободним животним активностима, друштву, тј. уопште у заједници. Овдје не можемо да издвојимо изградњу моралне свијести; доживљавање моралних осјећања и оспособљавање за морално понашање, поготово у мултикултуралном и мултирелигијском друштву. Кроз морално васпитање се посебно пази на однос ученика према заједници у којој живи, однос према другим људима, религијама и културама, али и однос према самом себи, пошто ко не упозна себе, не може да разумије другога. Такође се на овај начин код ученика развијају посебне карактерне особине, што се не успијева у реализацији других предмета, а то су: вјера, повјерење, праведност, скромност, светост, поузданост, пријатељство, душебрижништво, одлучност, одважност, упорност итд. Кроз овакав приступ подстиче се код ученика да кроз знање, стиче увјеравање и убјеђење, које ће довести до спречавања и уништења онога негативног и деструктивног, гдје се гради добро и корисно, што је основ за напредак једног друштва тј. без чега једно друштво не може да опстане и напредује.

Стога је улога Православне вјеронауке у развоју моралне личности православних ученика у Босни и Херцеговини незамењива, а што потврђују општи и посебни циљеви програма Православне вјеронауке. Одређени предмети као што су: Познавање природе и друштва, Демократија и људска права, Васпитни рад у одјељењској заједници (ВРОЗ) и слично, у својим циљевима такође предвиђају развијање осјећаја личне одговорности и обавезе код ученика, развијање самосвјесне и слободне личности, као и развијање правилног односа према породици и друштву, према људима који другачије живе, мисле и вјерују. Али углавном се ови циљеви свode на теоријско дјеловање, без емпиријске реалности.

Током реализације Православне вјеронауке и у процесу вредновања рада ученика се такође вреднује емпиријско остваривање наведених циљева, а преко њих и дефинисаних исхода, што на посебан начин

доприноси моралном и социјалном развијању младе личности, али и доприноси стварању опште повољне атмосфере у ширем смислу.

Корелација наставних садржаја — „оплемењена корелација“

Према православној традицији се не прихвата да интелектуално знање искључује узрастање у вјерском животу, учешће у животу заједнице, у овом случају Цркве. Знање не ствара подвојеност од учења у црквеном животу, па није својеврсни елитизам, већ напротив, потреба. Кроз садржаје Православне вјеронауке не изучавамо само вјерске садржаје, већ садржаје и других предмета, гдје долази до посебне „оплемењене корелације наставних садржаја“ из језика, историје, географије, биологије, музичке културе, ликовне културе итд. Овдје је ријеч о својеврсној предметној, културолошкој и социолошкој корелацији која указује, али и потврђује како су све културе и цивилизације настале на темељима свјетских религија. Стога је Босна и Херцеговина управо примјер гдје се не само да преплићу, већ и сапрожимају, три народа и три културе, кроз три религије. Допринос Православне вјеронауке, са остале двије конфесионалне вјеронауке, Исламском и Католичком, јесте да се на најбољи начин „вјерска и културна традиција“ представи и пренесе ученицима.

Такође, вјероучитељ кроз вјеронауку има могућност да представи ученицима комплетну слику свијета, живота и сазнања, те на тај начин чини корелацију, али и integriше садржаје вјеронауке и различитих предмета. Он кроз овакав рад може да помири, наизглед противрјечности између: вјере и знања, рационалног и ирационалног, морала и праксе, нереалног и стварног, чињенице и могућности. Кроз наставу вјеронауке вјероучитељ треба да позове на заједништво и дијалог личности, али и на „јединство и цјеловитост спознаје кроз синкретичко прожимање наставних садржаја различитих предмета“. Вјероучитељу се пружа јединствена могућност да јасним избором односа, које желимо да испитујемо, ријешимо да ли се крећемо у простору „природних наука гдје владају каузалне везе, друштвених наука гдје владају разложне везе, религије и умјетности гдје су релације психолошки мотивисане“. Вјероучитељ је ту да подсјети на све те разлике и да их потом својим аргументима и ставовима разложи до потпуне синтезе и интеграције у једном јединственом погледу на свијет и творевину (Ђорђевић 2011, 42; 46).

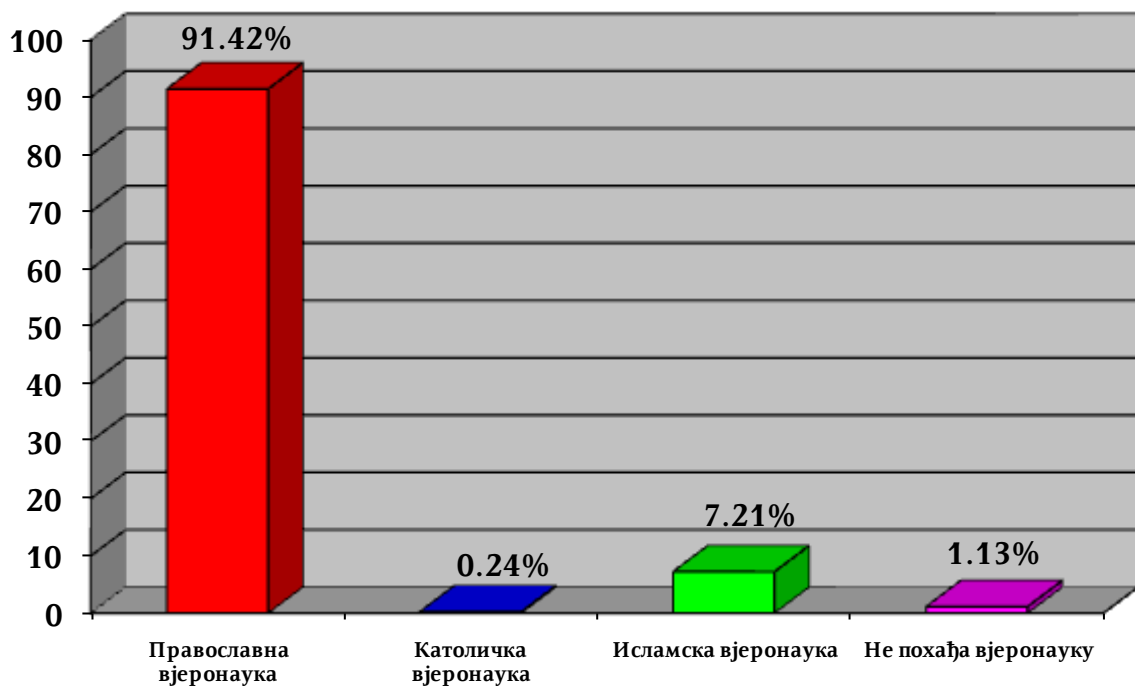
Умјесто закључка

Неизоставно је напоменути да квалитет васпитно-образовног процеса у школи, у ширем смислу, не зависи само од Наставног плана и програма, наставника и учбеника, већ и од финансирања и управљања школом. Православна вјеронаука, као што смо показали, даје свој допринос васпитно-образовном процесу, те повећава квалитет рада у школи, одговорним приступом вјероучитеља, адекватном примјеном учбеника и реализацијом наставног програма. Међутим, Српска православна Црква не утиче на финансирање рада школе и управљање у раду школе, али ако се то посматра у ширем смислу, видљиво је да игра значајну улогу у остварењу ученичких постигнућа и остварује значајне резултате у културној и јавној дјелатности сваке школе, као што су примјетни помаци у стварању позитивне и пријатне атмосфере у школи. Тешко је наћи културно-јавно дешавање у школи са подручја Републике Српске, а да у исто нису укључени вјероучитељи или представници Српске православне Цркве, али и других вјерских заједница.

Према анализама и процјенама Министарства просвјете и културе Републике Српске, Републичког педагошког завода, епархијских извјештаја са подручја Федерације Босне и Херцеговине, али и према ставовима међународних институција из подручја образовања, с правом можемо закључити да се Православна вјеронаука интегрисала у школски-образовни систем и кроз поменуте сегменте доприноси њеном унапређењу. Такође, равномјерно партиципира у васпитно-образовном процесу основних, а од школске 2018/19. године и свих средњих школа Босне и Херцеговине, пошто је од школске 2018/19. године вјеронаука, са једним часом седмично, враћена у средњо-школски систем Републике Српске.

Ученици углавном изражавају позитивне ставове према вјеронауци, што потврђује и проценат ученика који су завршили основну школу у Републици Српској и определијели се за Православну вјеронауку у првом разреду средње школе. За Православну вјеронауку у средњим школама Републике Српске школске 2018/19. године определијелило се 83% ученика, а 5% ученика похађа Исламску и Католичку вјеронауку, док се свега 12% ученика определијелило за Културу религија. Дакле, укупно се 88% ученика определијелило за једну од три конфесионалне вјеронауке. Према анкети из 2002. године 9% испитаника се изјаснило да је увођење вјеронауке у средње школе Републике Српске „штетна“ идеја, а на питање: *Да ли би умјесто вјеронауке у основне школе требало*

увести предмет Историја религија? 14% испитаника се изјаснило да треба (Крнета 2002, 77). Упоредјујући одређење ученика за једну од три конфесионалне вјеронауке у средњим школама Републике Српске школске 2018/19. године и анкету из 2002. године закључујемо да су подаци веома приближни и интересовање за вјеронауку не опада. Такође, видљиво је повољно расположење јавности за овај предмет и поред критичких ставова неких невладиних организација, а наше мишљење је да поједине невладине организације нису у потпуности упознате са циљевима и задацима Православне вјеронауке. Све наведено обавезује оне који учествују у креацији и реализацији наставе Православне вјеронауке, да раде на њеном унапређењу и осавремењивању, а што ће још више допринијети квалитетнијем свеукупном васпитно-образовном процесу.



Графикон 3. Проценат ученика који су похађали Православну, Католичку и Исламску вјеронауку у Републици Српској школске 2018/19. године (основна школа)



Графикон 4. *Проценања ученика који су похађали Вјеронауку (Православну, Католичку и Исламску) и Културу религија у првом разреду средњих школа Републике Српске школске 2018/19. године*

У Графиконима 3 и 4 можемо уочити да се ученици основних и средњих школа у Републици Српској углавном опредељују са изучавање једне од три конфесионалне вјеронаука.

На крају се може констатовати да Православна вјеронаука има свој историјски континуитет, педагошко-дидактички и методички развој, циљеве и задатке, али и друштвену потребу за будуће вријеме.

* * *

Литература

- Вуковић, Владимир. 2005. *Однос ученика према настави Православне вјеронауке*. Бања Лука: СОЗ — СПЦ Епархије бањалучке.
- Граорац, Исидор. 1997. „Тезе о методици веронауке“. *Наша школа* 3–4: 370–375.
- Ђорђевић, Наташа. 2011. „Образовање кроз верску наставу: интеграција и корелација садржаја“. *Вероучишле у школи* 1: 41–46.
- „Закон о основном васпитању и образовању“. 2017. *Службени гласник Републике Српске* 44: 1–29.
- Јевтић, Атанасије. 1998. *Живо предање у Цркви*. Врњачка Бања — Требиње.
- Каменов, Емил. 2012. *Методика верске наставе*. Београд: ПБФ — ПКИ.
- Крнета, Драгољуб. 2002. „Вјеронаука у школи — између апологетике и оспоравања“. *Настава* 1: 67–82.
- Лукић, Славољуб. 2011. „Православна вјеронаука у Републици Српској“. *Вероучишле у школи* 2: 97–101.
- Лукић, Славољуб, прир. 2016. *Наставни план и програми из Православне вјеронауке*. Бања Лука: Катихетски одбор СПЦ.
- Селаври, Ала. 1989. *Свети Јован Кронштатски: Духовни отац Русије*. Манастир Хиландар.
- Радовић, Амфилохије. 2002. *Основи православног васпитања*. Цетиње: Светигора.

Примљено: 22. 5. 2020.
Одобрено: 24. 6. 2020.

CONTRIBUTION OF ORTHODOX RELIGIOUS EDUCATION TO THE EDUCATIONAL PROCESS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Slavoljub I. Lukić

*Pedagogical Institute of the Republic of Srpska.
Banja Luka*

Summary: Since its return to the school system in Bosnia and Herzegovina in 1991 and to date, Orthodox religious education has striven towards full integration into the educational system and making a contribution to its development. The general and special goals of Orthodox religious education are not only for students to get acquainted and acquire religious contents, but to stimulate moral and cultural-social development of young personalities too, whereby socially acceptable norms of behaviour are developed which guide and prepare them for the next level of maturing and growing up. Likewise, these goals amend the aims and tasks of the primary education on the territory of Bosnia and Herzegovina and significantly contribute to their realisation. Contents of the Orthodox religious education facilitate the correlation with other subjects, thus creating an "enriched correlation of teaching contents" in languages, history, geography, biology, music, visual arts, etc. In this way the student is encouraged to use knowledge to acquire beliefs and convictions which will lead to the prevention and annihilation of the negative and destructive, thereby building the good and useful, which is the basis for the progress of a society.

Key words: Orthodox religious education, religion teachers, personal testimony, correlation.

ЕТНОФИЛЕТИЗАМ И ВЕРСКИ ЕКСТРЕМИЗАМ

Сава Миловановић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Овај рад има за циљ да анализира етнофилетистичке појаве у савременим црквеним кризама и у са њима повезаним верским екстремизмом. Због тога је неопходно са аспекта свештајински ушмељеној црквеној предања вредновајући одлике феномена етнофилетизма, односно црквеној национализма. У фокусу овог рада ће бити етнофилетистичка идеологија у државотворним пројектима у Украјини и Црној Гори.

Кључне речи: Украјинска православна црква, национализам, нација, Бујарски егзархат, фундаментализам.

1. Нација и национални идентитет

1.1. Две теорије о нацији

Постоје две међусобно супротстављене теорије о нацији.** Уобичајени назив за прву је примордијализам (*primordial* — који постоји од почетка, Thompson 1992, 709). Према овом гледишту нације су природне датости и интегрални елементи људског искуства који постоје од самих почетака човечанства. Заступници овог концепта истичу да су темељи националног идентитета — заједничко историјско памћење, митови о настанку нације, култура, религија, језик, везаност за одређену територију — основни принципи организације

* milovanovic.sava3@gmail.com.

** Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у 20. веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту — историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке, и технолошког развоја Републике Србије.

људског друштва још од његовог примитивног, племенског и кланског стадијума. У том смислу су нације примордијални, првобитни, исконски начин организовања људи, односно претходе сложенијим политичким формацијама попут држава и представљају основу за њихов настанак (Smith 1999, 11–12).

Другу теорију можемо назвати модернистичком. Према овој теорији, нације нису природне заједнице него се јављају као последица интеракције људи (Васић 2004, 176). На формирање нације у модерном смислу те речи одлучујући утицај су имали друштвени процеси с краја XVIII односно почетка XIX века (отуда и назив „модернизам“): индустријализација, просветитељство, и нарочито Француска револуција. Нације су имагинарне а не реалне заједнице јер велика већина чланова никада не упозна већину других припадника своје нације, иако негује свест о заједништву са њима (Gellner 1997; Anderson 2006).

Иако је модернистичка позиција у праву у погледу датирања појаве национализма као идеологије на крај XVIII века, постоје одређене потешкоће са овим концептом. Наиме, и у античком свету су се водили ратови међу народима за територије, а у начину на који су Грци и Римљани гледали на оне који нису баштинили њихову културу можемо уочити сличности са савременом диференцијацијом националних идентитета.

Због тога се можемо сложити са Ентони Смитом да су зачеци модерног концепта нације древни, и да се од 3. миленијума пре Христа може датирати њихово постојање, али у облику етничких група, а не нација у савременом смислу те речи. Етничке групе чине „језгро“ нација у смислу да су у оквиру етничких група кроз векове и упркос свим историјским турбуленцијама преживеле и развиле се заједничке карактеристике народа попут језика, митова, историјских сећања, религије, везаности за одређену територију, обичаја, ношње, мотива, које су потом имале суштински кохезивни значај за настанак савремених нација (Smith 1999, 15–18). Све модерне нације имају своје претходнике у виду тих етничких група (нпр. претходници енглеске нације су Саксонци, Англи, и Нормани; Grosby 2005, 7–8). Међутим, нације поседују поред етничке и политичку конотацију, што недостаје етничким групама које имају пре свега културно одређење (Васић 2004, 181). Нације представљају друштвене групе које поседују територију и у којима постоји законодавство према ком су сви припадници нације истих права и обавеза (Smit 2010, 66–71). У том смислу су етничке групе „преднационалне заједнице“, или „потенцијалне нације“, али не и нације по себи (Вукоичић 2012, 178).

1.2. Нација с аспекта хришћанске теологије

Библијско схватање националне припадности има суштински значај за централну проблематику овог рада. Стога ћемо на овом месту анализирати она светописамска места која су одредила смисао нације и народности у хришћанском предању.

Нарочито индикативни су догађаји Оваплоћења и Вазнесења Христовог, и Педесетнице.

Господ Исус Христос се оваплотио у конкретном народу. Био је Јеврејин. Иако је његово оваплоћење имало за циљ спасење свих народа, Господ је преузео биолошку индивидуалност, са свим њеним саставним елементима (осим греха), укључујући и порекло (Мт. 1, 1–25), односно етницитет. На тај начин је благословио пројаву једне људске природе у варијетету етничких идентитета (Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве 2011, 243–44). Непосредно пре свог Вазнесења, Господ заповеда својим ученицима да иду и науче „све народе“ (Мт. 28, 19). На дан Педесетнице, Апостоли су проговорили различитим језицима, а не неким универзалним језиком попут есперанта, што је значило да се њихова проповед треба прилагодити конкретним реципијентима узимајући у обзир социолошко-културолошке особености њихових идентитета (Јовић 2018, 16).

И на другим местима у Библији се о различитости народа говори у позитивном контексту. У десетом поглављу Књиге постања говори се о подели народа према територији и језику, односно у групе које су се на јеврејском називале *goyim* (Grosby 2005, 2):

То су синови Симови по породицама својим и по језицима својим, у земљама својим и у народима својим. То су породице синова Нојевијех по племенима својим, у народима својим; и од њих се раздијелише народи по земљи после потопа (Пост. 10, 31–32)

Затим, у Псалмима се ускликује: „Хвалите Господа сви народи, славите Га сва племена“ (Пс. 116 (117), 1), „Сви народи, које си створио, доћи ће и поклонити се пред тобом Господе, и славити име твоје“ (Пс. 85 (86), 1). У Књизи пророка Данила читамо да сваки народ има свог анђела чувара (Дан. 10, 13, 20–21; 12, 1). Пред Господом ће се у Судњи Дан сабрати сви народи (Мт. 25, 32), и праведни из свих народа ће добити свој удео у Царству Небеском. У Делима апостолским се каже да је Бог „створио од једне крви сваки народ човечанства да станује по свему лицу земаљскоме, и поставио напред одређена времена и међе њихова борављења“ (Дап. 17, 26). Код апостола

Павла видимо изражену националну свест: „Од рода сам Израилева, племена Венијаминаова, Јеврејин од Јевреја“ (Фил. 3, 5). Апостол Павле је волео свој народ, волео га до самозаборављања, до самоодељивања од Христа: „Срце ме моје боли без престанка; јер бих желео да ја сам будем одлучен од Христа за браћу своју, сроднике моје по телу“ (Рим. 9, 2–3). У књизи Откровења читамо да ће у току апокалиптичке катаклизме и великог страдања хришћана, од Бога бити послат анђео „који лети посред неба, који имаше вечно Јеванђеље да благовести онима који живе на земљи и свакоме племену и роду и језику и народу“ (Отк. 15, 6). У слави Небеског Јерусалима учествоваће различити народи: „Народи ће ходити у светлости његовој, и цареви земаљски донеће славу и част своју у њега“ (Отк. 21, 24). Дакле, свети, који ће бити сабрани из сваке расе и из сваког народа, неће изгубити своје етничке специфичности (Лопухин 2009, 1290–1291). „Слава и част“ различитих народа ће бити донета у есхатолошки град (Отк. 21, 26), док ће у њему расти дрво чије ће лишће бити „за лечење народа“ (Отк. 22, 24). На основу овога поједини теолози закључују да националност има и есхатолошку вредност (Ware 2013, 242).¹

Међутим, новозаветна Црква је „нови народ Божији“ који за разлику од старозаветног народа Божијег — Израилја — не поистовећује Бога ни са једном конкретном нацијом. За припадање овом новом народу Божијем, „новом Израилју“, довољно је „поновно рођење“ (Јн. 3, 3–7) односно крштење као изражавање слободне воље за ступање у Цркву. Сходно томе, концепт „Божијег народа“ се у новозаветној Цркви односио на верне који су крштени, окупљени на Евхаристији, заједници која преображава све легитимне разлике које постоје у човечанству, укључујући и националност (Радић 2020, 99–123).

Православни народи су нарочито били склони поистовећивању Цркве и нације јер је етногенеза ових народа уско повезана са прихватањем хришћанства. Превођење Светог Писма и Литургије на језик новопросвећених народа је процес који је иницирао стварање писма говорног народног језика што је имало огроман значај и за културни развој новообраћених народа. Карактеристичан пример је мисија свете браће Кирила и Методија, чији се допринос културном и интелектуалном просвећивању данас слави широм словенског света. Управо на основу ове духовне повезаности Цркве и нације формирале су се у XIX веку аутокефалне националне Цркве у Грчкој, Бугарској, Србији, Румунији. Црква је постала израз нације, „носилац националне лично-

¹ Има и другачијих мишљења, то јест да ће национални елемент бити укинут у Царству Небеском: Bigović 1993, 119; Kalaitzidis 2002, 375.

сти“ (Шмеман 1974, 245–46), и веома активно учествовала у стварању модерних националних држава (Крстић 2012, 45). Због таквог удела Цркве у процесу државног и културног формирања народа, можемо се сложити са протојерејем Александром Шмеманом да је појам „православна нација“ не само реалност, него и достигнуће и успех хришћанског мисионарења. Хришћански етос и поглед на свет су допринели преображају паганских племена у такве реалности као што су „Света Србија“ и „Свјатаја Рус“, које су реалности а не мит, и представљају плод „истинског националног рођења у Христу“ (Шмеман 1974, 245–46). Из те синтезе народног духа и учења Цркве, родила се народна вера, или национално доживљавање хришћанства.

Међутим, ова синтеза националног и црквеног, у многим аспектима корисна и спасоносна, имала је и негативне последице у виду неких девијантних појава у начину организације и устројства Цркве.

2. Етнофилетизам или „балканска јерес“

2.1. Историјске околности појаве етнофилетизма

Ради лакшег организовања власти над својим хришћанским поданицима, Османлије су у својој империји установили систем милета. Милети су били националне мањине које су могле да задрже одређени ниво аутономије у законском, верском и обичајном погледу. Верски поглавар милета имао је задатак да надгледа да се ова аутономија спроводи у складу са законима Отоманске империје. За поглавара хришћанског милета (Rum Milleti) султан Мухамед II поставио је Васељенског патријарха Генадија Схолариса који је добио титулу етнарха или „милет баше“ — верског поглавара православних хришћана — и од тада је ова функција била резервисана за Генадијеве наследнике. Уласком територија Александријске, Антиохијске, и Јерусалимске Патријаршије у састав Османске империје 1517. године, желећи да све послове православног милета централизује у Истанбулу, Велика порта је вернике ових патријаршија потчинила ауторитету васељенског патријарха. Иако су *de jure* ове патријаршије остале аутокефалне, оне су *de facto* изгубиле своју независност. Свака кореспонденција са Портом морала се одвијати преко патријарха у Цариграду, а када би се нека од катедре упразнила, у надлежности васељенског патријарха било је да предложи кандидата који би на исту био постављен. Због тога можемо рећи да је период османског ропства допринео максимализовању утицаја васељенског патријарха

у православном свету, као и да је утицао на његово схватање сопственог положаја у заједници православних Цркава (Геча 2015, 25–37).

Политички покрети с краја XVIII века (Америчка декларација о независности (1776), Француска револуција (1791)), идеје просветитељства, и урушавање Отоманске империје, довели су до прогресивног буђења националних идентитета међу јужнословенским народима (Tadić-Papanikolaou 2013, 395–396). Упоредо са борбом за националну, текла је и борба за црквену независност од јелинизирајућег утицаја који је спроводила Цариградска Патријаршија.

Будући географски близу Истамбула, Бугари су посебно били подложни овој јелинизацији. У Бугарској је дуго била традиција да се постављају не само грчки епископи, тзв. „фанариоти“, ² већ и свештеници. Богослужење на словенском језику и уопште словенска писменост су систематски потискивани, словенске књиге спаљиване док су грчки језик и култура наметани од стране фанариотских епископа. Често се и исповест морала обављати уз помоћ тумача, јер епископи и свештеници нису знали говорни језик Бугара. Порези које су наметали фанариотски епископи били су у појединим местима и дупло већи од пореза који су се плаћали Отоманској држави (Crampton 2007, 64–66; Walters 2002, 360). Због тога је сукоб интереса био неминован како су Бугари све више постајали свесни свог културног и националног идентитета. Претензије Бугара у црквеном погледу су појачане одређеним концесијама датим другим црквама и верским заједницама: 1831. призната је аутономија Цркви у Кнежевини Србији; Porta је 1850. признала протестантима статус самосталне верске заједнице; 1851. призната је аутокефалност Православној Цркви у Грчкој (Crampton 2007, 65–69).

Услед одбијања Васељенске Патријаршије да се смање црквени порези и да се Бугарима дозволи да имају епископе из свог народа, сукоб је кулминирао. На Васкрс 3. априла 1860. године Епископ Иларион Макариополски је на месту у Литургији где треба да се помене надлежни епископ, односно васељенски патријарх, изоставио његово име и уместо њега поменуо султана. Ово је фактички значило непризнавање патријархове јурисдикције односно проглашење црквене независности. Патријаршија је реаговала тако што су, уз помоћ Порте, ухапшени предводници раскола: Иларион, Авксентије Велешки, и Пајсије Пловдивски (који је иначе био Грк, али се ставио на страну Бугара јер је сматрао да су њихови захтеви оправдани; Грујић 1897, 8, 54). Њих тро-

² Према кварту Фанар у Истамбулу где је око 1600. год. премештено седиште Васељенског патријарха, и где су живели богати Грци (Геча 2015, 31).

јица су рашчињени од стране Цариградског синода и од стране Порте послати у егзил наредне године (Crampton 2007, 71).

Прва значајнија повластица дата Бугарима била је од стране Патријарха Јоакима у јулу 1860. када је предложио увођење бугарског језика у богослужење и школе, као и постављање неколико етничких Бугара за епископе. Патријарх Григорије VI је 1867. године предложио стварање аутономне Бугарске Цркве чија би се јурисдикција простирала од Дунава до планинског масива Балкан. Овај предлог је од стране Бугара одбијен због територијалног ограничења. Највећи проблем су представљале епархије у Македонији и Тракији, на које је полагала право и једна и друга страна (Грујић 1897, 38). Још су Бугари инсистирали и на томе да се у свакој епархији где има верника Бугара верници по својој сопственој вољи одлуче којој ће црквеној структури припадати, односно да јурисдикција не буде одређена територијом, већ националном припадношћу (Грујић 1897, 37–38).

Иако мале судећи по нанетој штети, две побуне Бугара 1867. године, као и промовисање идеје балканског савеза од стране српског кнеза Михајла Обреновића, у који су требали ући и Бугари, подстакле су Порту да изађе у сусрет бугарским захтевима (Crampton 2007, 77). Султан је коначно и окончао ову полемику ферманом од 11. марта 1870. о оснивању Бугарског егзархата. Према ферману,³ на челу Егзархата налазио се егзарх⁴ кога је бирао синод којим би он након свог устоличења председавао. На богослужењима је егзарх морао помињати васељенског патријарха и од њега примати свето миро, али је у свим питањима интерне администрације новостворена црквена организација била независна. Најконтроверзнији је био пропис члана 10 према коме се јурисдикција Егзархата могла проширити уколико две трећине становништва неког места одлучи да потпадне под јурисдикцију Егзархата.⁵ Дакле Егзархат је био основан на етничкој, а не на територијалној основи, што је био преседан до тада непознат канонском предању Православне Цркве (Crampton 2007, 77–78; Stavrianos

³ Текст фермана видети у Поповић 2016, 464–67.

⁴ „Егзарх“ је у црквеној терминологији до VI века означавао главног епископа неке дијецезе. У том смислу је ова титула приписивана и митрополитима и патријарсима. Од VI века бива напуштена у корист титуле „патријарха“. У другом значењу, егзарх је био клирик, епископ или свештеник, непосредно потчињен патријарху. У овом смислу су је користили игумани Далматовог манастира у Цариграду још од V века (Kazhdan 1991, 767).

⁵ Члан 10: „...Осим горе побројаних и по имену споменутих места, ако би становници других места који исповедају православну веру хтели једнодушно или најмање две трећине домова да се потчине Бугарском егзархату и ако се, после проверавања, утврди да је то праведно, њихова се молба мора прихватити...“; Поповић 2016, 466.

1958, 373–374). Бугари су овој аргументацији супротстављали тврдњу да од раног периода Цркве (према неким историчарима Цркве чак од IV века; Dvornik 1944, 6–18) постоје цркве Јермена, Персијанаца, а потом и Грузина и Руса, и да, сходно 34. Апостолском правилу „епископи свакога народа (подв. аутор) морају да имају за старешину првога између себе“ (Грујић 1897, 14–15).

Иако је следећи Патријарх Антим показивао вољу да се спор превазиђе, проблем су представљале претензије Бугара на епархије у Македонији и Тракији, висина дажбина према патријаршији које су захтеване из Фанара, као и дељење патријаршијског дуга између две цркве (Грујић 1897, 40–43).

Бугарски епископи су без патријарховог благослова служили у бугарској цркви у Фанару на Богојављење 1872. г., а на други дан празника су одслужили благодарење султану који им је дао повластице и по улицама организовали демонстрације њему у част. Томе је следила синодска екскомуникација бугарских епископа, чиме је раскол *de facto* запечаћен (Грујић 1897, 44–45).

Дефинитаван одговор Цариградске Патријаршије на „бугарски раскол“ дошао је септембра исте 1872. године, када је сабор источних патријараха у Цариграду, без присуства Московског и Београдског митрополита, и уз неодобравање Јерусалимског патријарха (Грујић 1897, 16, 62–67), осудио „филетизам“ или племенство односно надметања и раздоре на националној основи у Цркви Христовој.⁶ Раскол је превазиђен тек 1945. године признавањем од стране Цариградске Патријаршије аутокефалног статуса Бугарској Цркви (Crampton 2007, 79).

2.2. Еклисиолошке последице етнофилетизма

Филетизам, или етнофилетизам (од *ἔθνος* — народ, и *φύλη* — раса), племенство, или „балканска јерес“, (Papathomas 2013, 433) представља оснивање Цркве само за припаднике одређеног народа, дакле дискриминацију у Цркви на националној основи, уз формирање црквених јединица не на територијалној, већ на националној основи, без тачно дефинисаних територијалних одредница, што су категорије непознате у двомиленијумској историји православне еклисиологије (Walters 2002, 361; Meyendorff 1996, 152).

Упркос осуди етнофилетизма, етнички идентитет је постао битан фактор у разумевању црквености код православних народа. Тако је данас уобичајено говорити о аутокефалној Грчкој, Српској, Бугарској,

⁶ Орос Цариградског сабора из 1872. видети у Поповић 2016, 475–477.

Руској Православној Цркви, насупрот Павловом поимању „Цркве која борави у неком месту“.

Пошто су се помесне Цркве почеле оснивати на етничкој основи, због честих миграција православног становништва у традиционално неправославне земље националне Цркве су постављале епископе на тим територијама са задатком да воде пастирску духовну бригу о верницима припадницима конкретног народа. Због етничке разноликости православних верника у дијаспори, свака националност је имала свог епископа што је довело до феномена „паралелних јурисдикција“, односно постојања више епископа различитих аутокефалних Цркава у једном месту. Са канонског аспекта:

Не само да не постоји, и не само да никада није постојало такве ствари попут „Дијаспоре“ (у смислу црквене организације и администрације, *прим. ауш.*), већ је сама та идеја искључена природом и структуром Цркве... Многи православни данас не могу да схвате да свако реметилачко задржавање „етно-еклисијалне“ јурисдикције у земљама „Дијаспоре“ од стране аутокефалних националних Цркава, изазива анти-еклисиолошки и анти-канонски феномен ко-територијалности, који је једногласно осуђен како од васељенских (8. канон Првог васељенског; 12. и 28. Халкидонског) тако и од помесних сабора (2. канон Другог васељенског сабора), и који као своју директну последицу има деформацију Цркве (Papathomas 2013, 438).⁷

Према Митрополиту Јовану Зизијуласу, етнофилетизам не представља само канонско, већ и христолошко одступање, јер и сам принцип територијалног организовања Цркве има не само административну, већ и христолошку основу. Евхаристијска природа Цркве подразумева принцип територијалности и само једног епископа у једном месту, једну икону Христову, једну „главу“ једног Тела Цркве, кроз кога се у евхаристијском сабрању превазилазе све поделе међу учесницима сабрања, укључујући и оне националне, чиме се предо-

⁷ “Not only is there not, nor has there ever been, any such thing as the ‘Diaspora,’ but the idea itself is excluded by the very nature and composition of the Church. So when we solve the first three problems in my proposed order, we will not have to tackle the fourth problem at all as a primary cause. Many Orthodox today fail to realize that each national autocephalous church’s disruptive retention of its ‘ethno-ecclesiastical’ jurisdiction in the lands of the ‘Diaspora’ engenders the anti-ecclesiological and anti-canonical phenomenon of co-territoriality, which has been unequivocally condemned by both ecumenical and local councils, and which has as a direct result the deformation of the (thence Orthodox) Church.”

куша њихово коначно превазилажење у Царству Небеском. Митрополит Зизијулас истиче да под превазилажењем не треба подразумевати и укидање, али уколико се на основу националне припадности формирају критеријуми за припадност Цркви, као што је то било у случају Бугарског егзархата,⁸ онда се разлика претвара у поделу. Дакле, принцип „један епископ у једном граду (или једној локалној Цркви)“ је дефинисан светим канонима (8. канон Првог васељенског сабора; Zizioulas 2013, 453–456). Кршење овог канонског начела нарушава икону парохије као Царства Небеског — један Христос и један Народ Божији. Управо је то био случај при оснивању Бугарског егзархата, чији је предстојатељ боравио у Цариграду, где је већ постојао православни епископ — васељенски патријарх.

3. Етнофилетизам и верски екстремизам

Ипак, националност је све до данас остала један од најважнијих фактора црквено-идентитетских револуција. Зарад црквених аутокефалије жртвована је, и жртвује се каноничност, уз наду да ће време, као и у случају Бугарског егзархата, довести до накнадног легализовања чинова првобитно окарактерисаних од пуноће Православне Цркве као неканонских. Секуларне власти подржавају парацрквене организације а Мајка-Црква се од истих доживљава као инструмент политичког утицаја агресора и главна сметња националној независности и безбедности (Veković — Jevtić 2019, 605), што се јасно види на примерима црквених криза у Украјини и Црној Гори.

3.1. Украјина

Драстична промена геополитичких околности на почетку деведесетих година двадесетог века довела је до распада СССР-а, а тиме и до стварања независне Украјине 1991. Било је само питање времена када ће русофобијом опијена новоустављена власт иницирати пројекат независне аутокефалне Украјинске православне цркве. Велику улогу у остварењу етнофилетистичког пројекта „један народ, један језик, једна црква“, имао је каријеризам Кијевског митрополита Филарета Денисенка који је због неостварене жеље да буде патријарх московски

⁸ Индикативан је однос бугарских епископа према српском становништву. Када су епархије у Старој Србији припале Бугарском егзархату, спровођена је бугаризација српског становништва. Дакле, заступале су се оне идеје према којима су и сами Бугари у почетку показивали одбојност (Грујић 1897, 67, 70, 76).

1992. године одвојио одређени број епископа у раскол себе прогласивши „патријархом кијевским и целе Украјине-Руси“⁹ иако је само пар дана пре тога у Москви положио заклетву над Јеванђељем да то неће учинити. Због своје упорности, 1997. анатемисан је од Сабора Московске Патријаршије (Bremer 2016, 12).

Даљи развој догађаја у многоме је одредио данашњу украјинску црквену кризу. Нове власти су подржавале раскол, који се званично назива „Украјинска православна црква Кијевског патријархата“ (УПЦ КП), у његовим настојањима за прекидањем сваке везе са Московском Патријаршијом, истичући то као пројекат од суштинског национално-идентитетског значаја. Разлог за давање подршке Кијевском патријархату је био отворено подржавање украјинског национализма од стране расколника, у чему су се ујединили са такође расколничким групацијама Украјинске аутокефалне православне цркве (УАПЦ)¹⁰ и унијатске Украјинске грко-католичке цркве (УГКЦ).¹¹ Од тада је константно присутна сатанизација канонске Украјинске Православне Цркве (Московске Патријаршије) због њених канонских веза са Москвом¹² која се од представника власти доживљава као инструмент русизације који се од стране Москве користи да се саботира украјинска национална независност и еманципација (Украјна Православна 2018).

Управо из тих разлога се већ скоро три деценије, а са посебно јаким интензитетом од Евромајданске револуције 2014. године, против свештенства и верног народа Украјинске Православне Цркве води својеврстан крсташки рат. Према извештају Митрополита кијевског и све

⁹ „Русь“ (именица женског рода, мијења се као српска „кост, -и“ — Русь, ген. Руси“) је држава коју и Руси и Украјинци сматрају за језгро своје државности. То је древна словенска држава кнезова Олега (882–912), Светослава (942–972), Владимира (980–1016), и његових синова (Ђого 2018).

¹⁰ УАПЦ је неканонска организација настала 1921. када је група свештеника, без учешћа иједног епископа, „изабрала“ једног између себе за епископа и „хиротонисала“ га полагањем руку, позивањем на древну апостолску праксу. Ова организација је подржавана од совјетских власти, којој је требао савезник у борби против доминације РПЦ, али је та подршка, као и подршка било којој религијској заједници, престала пред Други светски рат. Након рата, све до независности Украјине 1991. г., УАПЦ је постојала само у егзилу — у Западној Европи и Америци. Након што је један епископ РПЦ прешао у јурисдикцију УАПЦ, у јуну 1990. састао се сабор ове организације и изабрао Мстислава (Скрипника) Филадельфијског (САД) за поглавара Украјинске аутокефалне православне цркве, те су тако на територији Украјине настале две православне цркве (Bremer 2016, 5–11).

¹¹ Више о унијатима види у Avvakumov 2016, 21–45.

¹² Према Уставу РПЦ, односно према одлуци Архијерејског Сабора РПЦ од 25–27. октобра 1990. године УПЦ има широку аутономију (Устав Русской Православной Церкви. Глава X).

Украјине Онуфрија на Архијерејском Сабору Руске Православне Цркве 2–3. фебруара 2016. године, у периоду 2014–15. године насилно, уз подршку локалних власти и кршење закона Украјине, заузет је 31 храм Украјинске Православне Цркве, с тим да је у 12 парохија постојала опасност од истог исхода, због чега су верници канонске јурисдикције били принуђени да богослужења обављају у за то неоспособљеним просторијама, док су они који су својим телима бранили храмове бивали нападали сузавцем и палицама (Русская Православная Церковь 2016).

На пролеће 2018. године украјински председник Петро Порошенко, покренуо је иницијативу задобијања аутокефалије за „једну Украјинску православну цркву“ (Телевизијна служба новин 2018), која је требало да обједини УПЦ КП и УАПЦ. Искористивши своју позицију „првог међу једнаким“, Патријарх цариградски Вартоломеј је у децембру 2018. године једнострано, без сагласности саборне целине Тела Христовог, донео одлуку да изда томос о аутокефалији скупини неканонских организација које су се на „сабору уједињења“ 15. децембра 2018. ујединиле у „Православну цркву у Украјини“ под вођством „митрополита“ Епифанија Думенка (Гордон, 15. децембар 2018). Неканонским интервенционизмом фанарске администрације расколничке групе су „легализовале“ свој статус, а тиме и свој вишедеценијски прогон УПЦ, иако их значајан део православних Цркава не признаје: Руска, Антиохијска, Бугарска, Српска, Кипарска, Албанска, Пољска, и Православна Црква Чешких земаља и Словачке које су у различитим формама изразиле своју несагласност са делатношћу Патријарха Вартоломеја (Україна Православна 2019).

„Легализовање“ организација УПЦ КП и УАПЦ утемељних на идеологији десничарског екстремизма и неонацизма, довело је до нових репресија од стране званичне власти према канонској УПЦ која није признала „сабор уједињења“. Врховна рада је у децембру 2018. године донела закон који је потписао тадашњи председник државе Петро Порошенко (Гордон 22. децембар 2018.), према којем се канонска Украјинска Православна Црква приморава да се поново региструје као Руска Православна Црква у Украјини (Гордон, 20. децембар 2018). Овај закон је наводно заснован на ставци о „агресорским државама“ према којој све организације које имају седиште у државама које су извршиле агресију на Украјину на ту чињеницу морају указати у свом називу, и превиђа чињеницу да је Украјинска Православна Црква према свом уставу самоуправна, и са седиштем у Кијеву (Древо, н. д.). Овај потез украјинског Парламента, као и забрана свештенству УПЦ да врши пастирску бригу у касарнама украјинске војске, окарактерисан је као дискриминаторски према УПЦ и у Извештају високог коме-

сара Уједињених нација за људска права (Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights 2019, 20).

3.2. Црна Гора

Црна Гора је била историјска држава српског народа. Законик књаза Данила из 1855. овако говори о народности Црногораца: „Иако у овој земљи нема никакве друге народности до једине српске и никакве друге вјере до једине православне источне, то опет сваки иноплеменик и иновјерац може слободно живити и ону слободу и ону нашу домаћу правицу уживати како и сваки Црногорац и Брђанин што ужива“ (Бојовић 1982, 165). Омладина се у Црној Гори крајем деветнаестог века васпитавала на следећи начин: „У Црној Гори живе све сами чисти и прави Срби, који говоре српским језиком, а има их око 300000 становника. Већином су православне вјере, а има нешто мало римокатоличке и мухамеданске вјере, али треба знати да смо сви српскога поријекла и српске народности... Осим Црне Горе има још српских земаља, у којима живе наша браћа Срби. Неки су, као ми слободни, а неки нијесу, него су под туђином. Сваки Србин у Црној Гори дужан је познати и љубити своју цјелокупну домовину — све српске земље, у којима живе наша ослобођена и неослобођена браћа Срби. Ниједан Србин и Српкиња, ма које вјере били, не смију пожалити ни живот за општу српску слободу, добро и благостање“ (Поповић и Рогановић 1899, 31–32). О изричито српском идентитету и Православне Цркве у Црној Гори сведочи континуитет њеног карактерисања као српске од стране црногорских митрополита. Након укидања Пећке Патријаршије 1766. црногорски митрополит није признавао врховну власт цариградског патријарха и због тога је својој титули додао и „егзарх пећког трона“, да би указао на везаност Црногорске митрополије за Пећку Патријаршију али и као знак непризнавања њеног насилног и неканонског укидања (Tadić-Papanikolaou 2013, 403–404). Митрополит Сава Петровић Његош је 1776. молио Московског митрополита Платона и у име свих српских епископа да помогне обнову Пећке Патријаршије (Дурковић-Јакшић 1991, 24). У свести Црногораца Митрополија црногорска одувек је фигурирала као пуноправни наследник пећке традиције (Марковић 2009, 156). Из тог разлога је у „Погодби“ коју су Црногорци упутили аустријском цару 1779. године, у вези Црногорског митрополита предложено следеће: „Желимо да митрополит црногорски зависи од пећког патријарха у Србији. Када садашњи митрополит умре, пристајемо засад да његов наследник буде рукоположен у Карловцима, али да увек буде изабран по старом обичају, тј. да

га бирају гувернадур, потчињени главари и цео народ црногорски; али само дотле докле Турци владају Србијом, те не можемо да га слободно пошаљемо у Пећ“ (Дурковић-Јакшић 1991, 27). У Књажевини Црној Гори ниједним законским актом није довођено у питање припадност Православне Цркве у Црној Гори српском националном корпусу (Џомић 2013, 55–94).

Међутим, црногорски сепаратисти су 27. децембра 1990. на Цетињу основали „Одбор за обнављање аутокефалне Црногорске православне цркве“. Тада се међу члановима одбора говорило како „не смијемо препуштати Манастир Петра I Србима и њиховој Цркви“, и како се цркве и манастири које је Српска Црква „окупирали“ морају повратити (Раковић 2015, 72–73). Уследили су отворени сукоби између присталица Српске Православне Цркве и „Црногорске православне цркве“, од којих се први већи сукоб догодио на Петровдан, 12. јула 1991. када је пар стотина сепаратиста ватреним оружјем, каменицама, и моткама напало вернике СПЦ и покушало да заузме Цетињски манастир (Раковић 2015, 74).

„Верског лидера“ црногорски сепаратисти су нашли најпре у монаху Православне Цркве у Америци Антонију Абрамовићу (1919–1996), рођеном у Котору, а након њега у свештенику Италијанске митрополије Васељенске Патријаршије у Риму Мирашу Дедеићу. Дедеић је рођен на Дурмитору 1938. Због канонских престава стављен је под забрану свештенодејства (Алексић 2002, 133–134, 139–140) од стране Митрополита Италије Спиридона 30. новембра 1995. г., а потом је у Црној Гори наставио неканонско деловање и у јавности подржавао „Црногорску православну цркву“. После Абрамовићеве смрти 1996. на Цетињу на Бадњи дан 1997. Дедеића су сепаратисти „изабрали“ за „поглавара“ ЦПЦ. О томе је Патријарх српски Павле известио Васељенску Патријаршију која је Дедеића рашчинила 4. априла 1997. Линијом својим противканонских дела Дедеић је наставио примивши „хиротонију“ за „поглавара Црногорске православне цркве“ од расколничког бугарског епископа Пимена 15. марта 1998. г. (Раковић 2015, 75–79).

Насртаји на интегритет Српске Цркве у Црној Гори појачали су се услед победе на изборима 1997. сепаратистички настројеног Мила Ђукановића (Bulatović 2005, 243–251). Ђукановић је широм отворио пут сецисионистичкој антисрпској организацији ЦПЦ. Будући да обоготворење државе и њено тоталитарно деловање увек теже да Цркву или маргинализују или инструментализују у циљу легитимизације власти (Шијаковић 2009, 42), сукоб између државе и канонске Цркве постао је неизбежан. 17. јануара 2000. у полицијској станици на Цетињу извршено је регистровање „верске заједнице Црногорска православна

црква“, због чега се Ђукановићу обратио и Васељенски патријарх Вартоломеј, али одговор није уследио (Раковић 2015, 83–84). Започета је кампања против Српске Православне Цркве у Црној Гори, што је подразумевало лишавање Митрополије црногорско-приморске правног субјективитета, богословских школа, имовине, и идентитета (Џомић 2009, 183). Иза овог пројекта црногорских „аутокефалиста“ стајао је и режим, директно и отворено подржавајући екстремистичко деловање присталица Миранша Дедеића (Алексић 2002, 136–137). Жалбе свештенства на безакоња попут проваљивања у храмове Митрополије црногорско-приморске остајала су без одговора надлежних органа (Алексић 2002, 142–143, 151).

После референдума о независности 21. маја 2006. Српска Православна Црква је једина преостала институција српског идентитета у Црној Гори (Раковић 2015, 99). Србофобно настројена власт наставља да се заузима за легализацију и добијање аутокефалности квазицрквене националшовинистичке организације „Црногорска православна црква“, и да подржава екстремистичко деловање њених присталица (Кадих 2019).

Закључак

Наше целокупно истраживање проблема етнофилетизма показало је да је, упркос канонској некомпатибилности самоиницијативног оснивања црквене организације на националној основи, формирање националних цркава у XIX веку је имало далекосежне последице. Од тога времена је уобичајено да се црквена аутокефалност види као предуслов потпуне националне независности и суверенитета. Због тога не чуди што у својим социо-инжењерским пројектима власти у Украјини и Црној Гори подржавају расколничке групе у чијем је дискурсу етнофилетистичка идеологија евидентна. Режимско финансирање и подршка пројеката аутокефалних имагинарних цркава који се посматрају као конститутивни елементи нације, у комбинацији са драстичним ометањем канонских Цркава у њиховом верском деловању, дају овим у основи етнофилетистичким покретима једну конотацију институционализованог екстремизма.

* * *

Литература

- Алексић, Будимир. 2002. *Црвено-Црна Гора: О унијаћењу и кроатизацији Црне Горе нека и сад*. Никшић: Омладински интелектуални центар.
- Биговић, Радован. 2010. *Црква у савременом свету*. Београд: Службени гласник.
- Бојовић, Јован. 1982. *Законик књаза Данила*. Титоград: Историјски институт СР Црне Горе.
- Васић, Ненад. 2004. „Етничке заједнице и етнички конфликти на Косову и Метохији“. *Баштина*, св. 14 (2004): 173–197.
- Вукоичић, Јелена. 2012. „Рат и национални идентитет“. *Полихеиа*, бр. 3 (2012): 177–196.
- Геча, Јов. 2015. „Примат Васељенског патријарха у Отоманској империји“. *Саборност*, бр. 9 (2015): 25–37. <https://doi.org/10.5937/sabornost9-9780>.
- Грујић, Сава. 1897. *Како је постојала Бујарска епархија*. Београд: Парна радикална штампарија.
- Дурковић–Јакшић, Љубомир. 1991. *Митрополија црногорска никада није била аутокефална*. Београд — Цетиње: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве и Митрополија црногорско-приморска.
- Зизјулас, Јован. 1997. *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа.
- Зизјулас, Јован. 1998. „Васељенска Патријаршија и њен однос са осталим православним Црквама“. *Теолошки погледи* XXXI, бр. 1–4 (1998): 59–66.
- Јевтић, Атанасије. 2005. *Светишени канони Цркве*. Београд: Митрополија црногорско-приморска — Епископија захумско-херцеговачка и приморска.
- Јеротић, Владета. 2012. *Вера и нација*. Београд: Арс Либри.
- Јовић, Растко. 2018. „Дијаспора и граница — Православна Црква и Европа“. У *Зборник радова међунродне конференције: Старе и нове границе Европе: идентитетска изражавања*. Београд 3–4. новембар 2017., уредио Владимир Вукашиновић, 11–18. Београд: Институт за културу сакралног — Монс Хемус — Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за литургику и црквену уметност.
- Карташев, Антон В. 1992. *Очерки по истории Русской Церкви том 2*. Москва: Терра.
- Крстић, Зоран. 2012. *Православље и модерност: теме практичне теологије*. Београд: Службени гласник.
- Лопухин, Александр П. 2009. *Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова*. Изд. 4-е. Москва: Даръ.
- Шијаковић, Богољуб, ур. 2009. *Правни положај црква и верских заједница у Црној Гори данас: Зборник радова*. Никшић: Vona fides.

- Милаш, Никодим. 1895. *Правила православне Цркве с шумаћењима I*. Београд — Шибеник: Истина — издавачка установа Епархије далматинске.
- Милаш, Никодим. 1896. *Правила Православне Цркве с шумаћењима II*. Београд — Шибеник: Истина — издавачка установа Епархије далматинске.
- Милошевић, Ненад. 2011. „Црквена аутокефалија под призмом устројства и организације Цркве“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9, приредио Богољуб Шијаковић, 199–208. Београд: Православни богословски факултет.
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве. 2011. Превели Мари-на Обижајева и Владимир Куриљов. Нови Сад: Беседа.
- Поповић, Ђуро и Рогановић, Јован. 1899. *Земљопис Књажевине Црне Горе за ученике III разреда основних школа*. Цетиње: К. Ц. Државна штампарија.
- Поповић, Радомир. 2009. *Православне помесне Цркве*. Београд: Р. В. Поповић.
- Поповић, Радомир. 2016. *Извори за црквену историју*. Београд: Центар за хришћанске студије.
- Радић, Драган. „Црква и нација — рецепција старозаветних појмова изабрани народ и народ Божији у новозаветним текстовима и у савременом контексту“. У *Европа и хришћанске вредности: њихови библијске рецепције*, приредили Ненад Божовић и Владан Таталовић, 99–123. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Библијски институт — Фондација Конрад Аденауер, Канцеларија за Србију, 2020.
- Раковић, Александар. 2015. *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015*. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић.
- Слијепчевић, Ђоко. 1991. *Историја Српске Православне Цркве. Књ. 1. Од покрштавања Срба до краја XVIII века*. Београд: БИГЗ.
- Стојановић, Љубивоје. 2007. „Екуменизам и етнофилетизам: православни поглед“. У *Политикологија религије*, 133–157. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.
- Суботић, Оливер. 2008. „Историјски развој организационе структуре Цркве“. *Теолошки погледи* XLI, бр. 1 (2008): 81–93.
- Троицки, Сергије. 1933. *Суштина и фактори аутокефалије*. Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић.
- Троицки, Сергије. 1933. *Државна власт и црквена аутокефалија*. Београд: За штампарију „Привредник“ Живојин Д. Благојевић.
- Троицки, Сергије. 1937. *Цариградска Црква као фактор аутокефалије*. Београд: Штампарија „Привредник“.
- Џомић, Велибор. 2013. *Црква и држава у Црној Гори*. Цетиње — Подгорица — Београд: Светигора — Октоих — Штампар Макарије.
- Шмеман, Александар. 1994. *Историјски пут Православља*. Превели Марија Марковић и Бранислав Марковић. Цетиње — Подгорица: Митрополија црногорско-приморска — Атос.

- Шмеман, Александар. 1974. „У трагању за корењем америчке буре“. *Теолошки погледи* VII, бр. 4 (1974): 236–258.
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities — Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London — New York: Verso.
- Avvakumov, Yury P. 2016. “Ukrainian Greek Catholics, Past and Present.” In *Churches in the Ukrainian Crisis*, edited by Andrii Krawchuk and Thomas Bremer, 21–45. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6_2.
- Bigović, Radovan. 1993. „Pravoslavlje i verska tolerancija“. *Kultura*, br. 91–92 (1993): 117–123.
- Bulatović, Momir. 2005. *Pravila ćutanja*. Niš: Zograf.
- Crampton, R. J. 2007. *Bulgaria*. New York: Oxford University Press.
- Dvornik, Francis. 1944. *National Churches and the Church Universal*. Westminster: Dacre Press.
- Gellner, Ernest. 1997. *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Groen, Basilius J. 2008. “Nationalism and reconciliation: Orthodoxy in the Balkans.” *Religion, State and Society*, 26:2 (2008): 111–128. <https://doi.org/10.1080/09637499808431814>.
- Grosby, Steven. 2005. *Nationalism — A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192840981.001.0001>.
- Kalaitzidis, Panteleimon. 2002. “The Temptation of Judas: Church and National Identities.” *Greek Orthodox Theological Review* 47, no. 1–4 (2002): 357–379.
- Kalaitzidis, Pantelis. 2013. “Ecclesiology and Globalization: In Search of an Ecclesiological Paradigm in the Era of Globalization (After the Previous Paradigms of the Local, Imperial, and National).” *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 479–501.
- Kienzler, Klaus. 2003. *Verski fundamentalizam*. Превела Љубинка Миленковић. Beograd: Clio.
- Meyendorff, John. 1996. *The Orthodox Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Meyendorff, Paul. 2013. “Ethnophyletism, Autocephaly, and National Churches — A Theological Approach and Ecclesiological Implications.” *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 381–394.
- Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. 2019. *Report on the human rights situation in Ukraine 16 November 2018 to 15 February 2019*.
- Papathomas, Grigorios D. 2013. “Ethno-Phyletism and the (so-called) Ecclesial ‘Diaspora’.” *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 431–450.
- Smith, Anthony D. 1999. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Stavrianos, L. S. 1958. *The Balkans since 1453*. New York: Rinehart & Company, Inc.
- Tadić–Papanikolaou, Dragica. 2013. "The Construction of the National Idea and Identity through Ecclesiastical Narratives." *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 395–421.
- Kazhdan, Alexander P., ed. 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York — Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Della, ed. 1992. *The Oxford Dictionary of Current English*. New York: Oxford University Press.
- Bremer, Thomas. 2016. "Religion in Ukraine: Historical Background and the Present Situation," In *Churches in the Ukrainian Crisis*, edited by Andrii Krawchuk and Thomas Bremer, 3–21. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6_1.
- Veković, Marko and Jevtić, Miroljub. 2019. "Render unto Caesar: Explaining Political Dimension of the Autocephaly Demands in Ukraine and Montenegro." *Journal of Church and State*, vol. 61, no. 4 (2019): 591–609. <https://doi.org/10.1093/jcs/csz025>.
- Walters, Philip. 2002. "Notes on Autocephaly and Phyletism." *Religion, State & Society* 30, no. 4 (2002): 357–364.
- Ware, Kallistos. 2013. "'Neither Jew nor Greek': Catholicity and Ethnicity." *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 235–246. <https://doi.org/10.1080/09637490120103320>.
- Zizioulas, John. 2013. "Primacy and Nationalism." *St Vladimir's Theological Quarterly* 57, no. 3–4 (2013): 451–459.

Интернет извори

- Гордон. 15. децембар 2018. „Объединительный собор избрал предстоятелем единой православной церкви Украины митрополита Епифания.“ Приступљено 18. октобра 2019. г. <https://gordonua.com/news/society/obedinitelnyy-sobor-izbral-predstoyatelem-edinoy-pravoslavnoy-cerkvi-mitropolita-epifaniya-583926.html>.
- Гордон. 20. децембар 2018. „Рада приняла закон о переименовании Украинской православной церкви Московского патриархата.“ Приступљено 22. јуна 2020. г. <https://gordonua.com/news/politics/rada-prinyala-zakon-o-pereimenovanii-ukrainskoy-pravoslavnoy-cerkvi-moskovskogo-patriarhata-596316.html>.
- Гордон. 22. децембар 2018. „Порошенко подписал закон о переименовании Украинской православной церкви Московского патриархата.“ Приступљено 18. октобра 2019. <https://gordonua.com/news/politics/poroshenko-podpisal-zakon-o-pereimenovanii-ukrainskoy-pravoslavnoy-cerkvi-moskovskogo-patriarhata-601632.html>.

- Древо: открытая православная энциклопедия. н. д. „Устав Украинской Православной Церкви.“ Приступљено 22. јуна 2020. г. <https://drevo-info.ru/articles/26109.html>.
- Ђого, Дарко. н. д. „Између три Рима: историја, садашњост и перспективе црквене ситуације у Украјини [1]“; Приступљено 18. октобра 2019. г. <http://teologija.net/izmedju-tri-rima-istorija-sadasnjost-i-perspektive-crkvene-situacije-u-ukrajini-i/>.
- Кадих, Велиша. 2019. „Ђукановић: Обновићемо Црногорску цркву по било коју цену“. *Вечерње новости*, 8. јун 2019. г. <http://www.novosti.rs/вести/планета.480.html:799360-Djukanovic-Obnovicemo-Crnogorsku-crkvu-po-bilo-koju-cenu>.
- Перишић, Владан. н. д. „Може ли нација бити хришћанска, а црква национална?“. Приступљено 19. јуна 2019. г. <http://teologija.net/nacija-crkva/>.
- Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. 2 фебруар 2016. „Доклад митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2-3 февраля 2016 года.“ Приступљено 18. октобра 2019. г. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4366242.html>.
- Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. 2. децембар 2017. „Устав Русской Православной Церкви.“ Приступљено 22. јуна 2020. г. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082273.html>.
- Телевизијна служба новин. 18 април 2018. „Все фракции, кроме оппоблока, поддержали обращение к Варфоломею относительно объединения Церкви.“ Приступљено 18. октобра 2019. г. <https://ru.tsn.ua/ukrayina/vse-frakcii-krome-oppobloka-podderzhali-obraschenie-k-varfolomeyu-otnositelno-obedineniya-cerkvi-1141992.html>.
- Україна Православна: Официальный сайт Украинской Православной Церкви. 2019. „Заявление Священного Синода Украинской Православной Церкви о ситуации в украинском и мировом Православии.“ Приступљено 18. октобра 2019. г. <http://pravoslavie.org.ua/2019/04/киев-заявление-священного-синода-укр/>.
- Україна Православна: Официальный сайт Украинской Православной Церкви. 2019. „Народный депутат Украины Д. Ярош объявил «охоту» на священников УПЦ.“ Приступљено 18. октобра 2019. г. <http://pravoslavie.org.ua/2018/12/киев-народный-депутат-украины-д-ярош-о/>.

Примљено: 17. 7. 2019.
Исправљено: 30. 6. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

ETHNOPHYLETISM AND RELIGIOUS EXTREMISM

Sava Milovanović

Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade

Summary: In order to adequately understand the presence of the motives of the ideology of ethnophiletism in contemporary ecclesiastical crises and religious extremism often related with those crises, it is necessary to evaluate the phenomenon of ethnophiletism from the point of view of the sacramentally based Church tradition. The focus of this paper will be the presence of ethnophiletistic ideology in the nationalistic projects of Ukraine and Montenegro. The obscurity of the definition of a nation is one of the factors of abuse of the concept of national identity in ecclesiastical-identity revolutions. This is why this work aims to put the notion of the nation in the context of a Christian understanding of the relationship of God with man. From the biblical aspect, ethnicity is blessed diversity from which the Holy Spirit in the bosom of the Church, in which there is no "Judean or Hellen" (Gal. 3, 26), creates the harmony of unity. The establishment of the Bulgarian exarchate on an ethnic rather than a territorial basis, before the founding of an independent Bulgarian state, is a precedent unknown in the two-millennium Church tradition. Our complete research of the problem of ethnophiletism has shown that this is an ecclesiological anomaly, from the aspect of the Church canonical tradition. The synthesis of the national and the ecclesiastical, in many aspects spiritually useful and gorgeous, also had negative consequences in the form of a deviations in church organization. Despite the canonical incompatibility of the independent establishment of a church on an ethnic basis, this model was later applied in other countries: the canonicity was sacrificed for the autocephaly, with the hope that the time, as in the case of the Bulgarian exarchate, would lead to the subsequent legalization of acts originally characterized by the fullness of the Orthodox Church as uncanonical. In doing so, secular

government supports paraecclesiastical organizations while the Mother Church is seen as an instrument of the political influence of the aggressor and the main factor of disruption of national independence and security. Indicative examples are the ecclesiastical crisis in Ukraine and Montenegro. The drastic change in geopolitical circumstances at the beginning of the 1990s led to the disintegration of the USSR and thus to the realization of the idea of independent Ukraine in 1991. Further development of events has largely determined the present-day church crisis. The new authorities supported the split, officially named the "Ukrainian Orthodox Church of the Kiev Patriarchate" (UPC KP), in its attempts to break any connection with the Moscow Patriarchate, emphasizing it as a project of essential national significance. Prosecution of priests and believers, seizure of temples, and the prevention of normal functioning of the canonical Ukrainian Orthodox Church (of Moscow Patriarchate) have not encountered a sanction but rather the support of the secular authorities. In spite of the distinctively Serbian character of the Orthodox Church in Montenegro, separatists established a committee in 1990 to restore the autocephalous "Montenegrin Orthodox Church". This "Church" found its leaders in former schismatic Antoni Abramović and the priest under ban Mirša Dedeić, which was met with condemnation from canonical Orthodox churches. The disruption of the integrity of the Serbian Church in Montenegro was strengthened by the victory in the 1997 election of separatist Milo Đukanović, who opened the path to the nationalistic organization of "Montenegrin Orthodox church". The regime financing and support of projects of imaginary churches, which are regarded as indispensable elements in the process of establishing national sovereignty in the case of Ukraine and Montenegro, combined with drastic obstruction of the canonical churches in their religious activity, give these basically ethnophiletistic movements a connotation of institutionalized extremism..

Key words: Ukrainian Orthodox Church, nationalism, nation, Bulgarian Exarchate, fundamentalism.

НИКОЛАЈ БЕРЃАЈЕВ КАО ТУМАЧ ФИЛОСОФИЈЕ И РЕЛИГИЈЕ ДОСТОЈЕВСКОГ

Ненад Д. Плавшић*
Епархија бачка, Палић

Апстракт: У овом раду излажу се размишљања познатог руског религијског философа Николаја Берђајева о философским и религијским ставовима великог руског писца Фјодора Достојевског. За Берђајева је Достојевски пре свега мислилац у чијем се средишту схватања света налази човек и његова слобода. Он истиче усредсређеност Достојевског на судбину човека у слободи и судбину слободе у човеку. Трагедија слободе је у томе што она има сопствену природу која се не може поистоветити са добром и савршенством. Слобода добра подразумева слободу зла. Према Берђајеву, Достојевски нам у свом стваралаштву показује да слобода зла води уништењу саме слободе и човека, али и да признање једино слободе добра води порицању слободе која се тада изрођава у нужности добра. Све што се збива у човеку одражава се и у друштвеним приликама. Социјализам, који се намеће као секуларна религија, представља насиље над људском слободом. Разрешање тајне слободе треба тражити у Христу Који је не само истина која даје слободу, него и истина о слободи и једина слободна истина за човека.

Кључне речи: Берђајев, Достојевски, човек, човекој, Богочовек.

Увод

Фјодор Достојевски (1821–1881)¹ је извршио одлучујући утицај на духовни живот Николаја Берђајева (1874–1948). Овај велики руски пи-

* nenadplavsic@gmail.com.

¹ 2021. година је година великих јубилеја славног писца, јер се навршава двеста година од рођења и сто четрдесет година од упокојења Фјодора Михајловича Достојевског.

сац је потресао душу Берђајева више него било који други мислилац. Још као дечак Берђајев је примио „клицу“ од Достојевског и ране склоности његовог ума према философским проблемима биле су везане за „проклета питања“ којима се у свом стваралаштву бавио Достојевски. Као зрео човек он се у мисаоном погледу развијао почевши од Маркса и завршивши са Христом и Достојевским (Kribl 1990, 6). Берђајевљево прво обраћање Христу било је обраћање лику Христа из *Лејенде о Великом Инквизиџору*. С обзиром да је идеја слободе основа религиозног осећања и погледа на свет Николаја Берђајева, он се у својој првобитној интуицији слободе срео са делима Достојевског као са својим духовним завичајем. Увек када је поново почињао да чита Достојевског, он му се откривао у новим димензијама. За Берђајева Достојевски није био само велики уметник, већ и видовити мислилац у чијем су стваралаштву идеје имале централну улогу.

У овом раду излажу се главне одреднице Берђајевљевог схватања Достојевског. Према Берђајеву, Достојевски је писао само о једној теми којој је посветио све своје стваралачке снаге. Та тема је човек. Све идеје Достојевског су у вези са судбином човека и света која је повезана са судбином Бога. Његова је мисао заокупљена антропологијом. Проблем човека он посматра хришћански и враћа човеку његову духовну дубину. Целокупно стваралаштво Достојевског је једно заузимање за човека и његову судбину, која подсећа на борбу са Богом, али која се завршава предавањем човекове судбине Богочовеку Христу.

Човек и његова судбина

Берђајев је у композицији романа Достојевског приметио велику централизацију, јер је у њима све окренуто према човеку као средишту, или је човек који је постављен у средиште окренут ка свима и свему. Јунаци Достојевског могу остављати утисак беспосличара, јер су односи међу људима оно чиме се Достојевски у својим романима највише бави. Проблем човека је његова највећа преокупација. Достојевски, за разлику од многих других писаца, никада не изражава и не показује човекову дубину кроз свакодневни живот. Човек се у његовом стваралаштву „готово увек открива у ватреној бујици која растапа и сагорева све оне уобичајене форме, све охлађене и окоштале структуре“ (Берђајев 2001а, 189). Достојевски нас тако уводи у саме дубине противречности људског бића које, према Берђајеву, код других писаца остају скривене иза спољашњих застора и начина живота књижевних ликова. Међутим, откривање човекових дубина у уметности

Фјодора Достојевског води у катастрофу, јер прелази преко граница рационалног уређења света.

За Берђајева Достојевски је пре свега велики експериментатор људске природе. Он узима човека који је изабрао слободу и испитује његову судбину у слободи која прелази у самовољу. Достојевског највише занима човекова судбина када се он буну против објективног светског поретка и одваја од природе и органских веза и ступа на пут самовоље. Отпадник од природног органског живота код Достојевског мора да прође страдалнички пут искупљења своје кривице.² Човек ту не припада објективном реду ствари и не остаје на површини живота своје душе. Духовни живот се враћа човеку из његових унутрашњих дубина у којима он пролазећи кроз таму пакла доживљава катарзу и ослобођење.³ Пут Достојевског је због тога пут духовне иманентности. Наравно, то не значи да је он порицао реалности трансцендентног⁴ (Берђајев 2001а, 192).

² „Педагошка антропологија великог писца је молитвено-покајна катихеза. То је централна идеја Достојевског која може да се прати кроз сва пишева дела и која достиже свој врхунац у његовом последњем делу, у роману *Браћа Карамазови...* Достојевски је пре свега писац који говори о људским судбинама, њиховим односима и преплитањима, да би се кроз љубав потврдио човек као јединствена и непоновљива личност. Достојевски сведочи о *покајању* као о егзистенцијалном потресу бића, о томе да свако може да буде добар, да је свако потребан, да свима треба опростити“ (Стефановић 2019, 172).

³ „Достојевског неће сагледати и знати они које он одбацује искључиво у мрак, у безизлаз, они које он мучи а не радује. Могућна је велика радост при читању Достојевског, велико ослобођење духа. То је радост кроз патњу. Али такав је пут хришћанства. Достојевски враћа веру у човека, у човекове дубине. Такве вере нема у уобичајеној хуманистичкој равни. Хуманизам негира човека. Човек се поново рађа када поверује у Бога. Вера у човека јесте вера у Христа, у Богочовека“ (Берђајев 2001а, 180).

⁴ „Према Берђајеву, Достојевски је својом уметничком интуицијом, која је уједно идејна, спознајна, филозофска интуиција, открио нови свет духа и тако вратио човеку његову духовну дубину која му је била одузета одбацивањем духа у трансцендентне даљине“ (Devčić 2006, 217). Тај „пневматолошки“ кључ је један од три кључа помоћу којих Берђајев чита Достојевског. Према мишљењу Ивана Девичића, други кључ је „идеолошки“, а трећи компаративни којим Берђајев приближава и пореди Достојевског са сродним мислиоцима како би на тај начин боље открио и истакао његове посебности. У те мислиоце спадају: Данте, Шекспир, Балзак, Ниче, Гогољ и Толстој. Под „идеолошким“ читањем Достојевског ваља разумети значај идеја које за Берђајева имају најважнију улогу у његовом стваралаштву. Иако је Достојевски себе сматрао недовољно упућеним у академску философију, Берђајев га је истицао као највећег руског философа. Сергеј Булгаков запажа да су Руси до сада мало чиме обогатили светску философију, али да имају најфилософскију лепу књижевност. У том смислу се истичу дела Толстоја, Тургенева, Чехова и нарочито Достојевског: „У личности Достојевског имамо не само несумњиво генијалног уметника, великог хуманисту и љубитеља народа, већ и изузетан филозофски таленат. Од свих наших писаца, почасно звање уметника-философа с правом припада Достојевском, па чак и Толстој, у поређењу с њим, у овом погледу губи на својој грандиозности“ (Булгаков 2015а, 85). Све то значи да се у делима Достојевског налази далеко више праве философије него код многих њених школских представника.

Човеков пут у слободу започиње побуном против објективног система света. Развија се индивидуализам кроз максимално самољубље. У *Зайисима из подземља* Достојевски почиње да приказује читав низ открића о људској природи која је поларизована, антиномична и ирационална.⁵ Човекова тежња према безумној слободи претпоставља патњу и није увек на његову корист. Слобода није власт разума над душевном стихијом, она је ирационална. Та бескрајна слобода мучи човека и он се не мири са рационалним уређењем живота. Романи Достојевског су трагедије, јер је то искуство људске слободе. У њима човек започиње тиме што побуњенички истиче своју слободу, спреман на све, чак и на безумље, само да се осети слободним.⁶ Према Берђајеву, Достојевски је имао веома развијено осећање индивидуалности. Његов поглед на свет је прожет персонализмом.⁷

⁵ Берђајев сматра утврђеним да се стваралаштво Достојевског дели на два дела — до романа *Зайиси из подземља* и после тог романа: „Између ова два периода у Достојевском се десило духовни преокрет након кога му се открило нешто ново о човеку. Након тога тек и започиње прави Достојевски, аутор *Злочина и казне*, *Идиота*, *Злих духова*, *Младића*, *Браће Карамазових*“ (Берђајев 2002, 136).

⁶ Јунак *Зайиси из подземља* одбацује сваку рационалну организацију друштвене хармоније и благостања: „Ја се, на пример, не бих ништа зачудио ако би одједном, онако изнебуха, искрснуо усред тог будућег благоразумија неки центлмен с неблагородном, или, боље рећи, назадњачком и подсмешљивом физиономијом, и, с рукама на куковима, узео да говори нама свима: Шта кажете, господо, да л’ да одгурнемо целу ту разумност ногом у прашину, и то стога да би сви ти логаритми отишли до ђавола, а ми да опет живимо по својој будаластој вољи“ (Достојевски 2009а, 23). Немогуће је рационализовати људско друштво, јер је човек ирационално биће: „... тако је човек саздан. А све то због ништавног разлога о коме није вредно ни говорити: јер човек, увек, и свугде, ма ко он био, воли да ради онако како он хоће, а не онако како му наређује разум и корисност. А хтети се може и против своје личне користи; понекад се то *баш поизвишно и мора*; (ово је моја идеја). Јер наше властито, вољно и слободно хтење, наша властита, па ма и најапсурднија ћуд, наша фантазија, понекад раздражена до лудила — то баш и јесте она пропуштена, најкориснија корист која не улази ни у какву класификацију, и која све системе и теорије стално разбија и шаље до ђавола. И како је дошло на ум свим тим мудрацима да је човеку неизоставно потребно неко разумно и корисно хтење. Како им је дошло на ум као нешто неизбежно, да је човеку неизбежно потребно разумно и корисно хтење? Човеку треба — само једно *самостално хтење*, па ма шта стајала та самосталност, и ма чему водила“ (Достојевски 2009а, 23). Човекова природа никад не може бити рационализована. Због тога је немогуће рационализовати људско друштво: „Људско друштво није мравињак, и човекова слобода неће допустити — она слобода која позива да ‘по својој глупој вољи поживимо’ — да се друштво претвори у мравињак. Центлмен са назадњачком и подсмешљивом физиономијом представља побуну личности, побуну слободе и индивидуалног принципа која не допушта никакву принудну рационализацију, никакво наметнуто благостање. Овде се већ види дубоко непријатељство Достојевског према социјализму, према Кристалном дворцу и према утопији земаљског раја. То ће се касније још дубље открити у романима *Зли дуси* и *Браћа Карамазови*“ (Берђајев 2001а, 195–196).

⁷ Достојевског можемо окарактерисати као својеврсног претечу философије егзистенције. У том смислу *Зайиси из подземља* се могу оценити као најбоља увертира у егзи-

Берђајев сматра да се у потресним и генијално оштроумним идејама човека из подземља налази првобитни извор свих открића у стваралаштву Достојевског. Генијална идејна дијалектика о човеку и његовој судбини која почиње у *Зайисима из подземља* се даље развија у великим романима Достојевског да би свој највиши домет достигла у *Лејенди о Великом Инквизиџору*. Та идејна дијалектика се односи на ирационалну човекову слободу. Слобода је највиша вредност које се човек не може одрећи ако не жели да престане да буде човек. Достојевски одриче сваки покушај да се разумност, корист и благодатање ставе изнад слободе. Он води човека кроз путеве самовоље и побуне да би му показао како се у самовољи и побуни уништава слобода и негира човек. Човек мора да прође кроз слободу. Пут слободе код Достојевског води или човекобогу или Богочовеку. На путу човекобоштва човек налази своју пропаст и свој крај: „Ако нема Бога, ако је он сам Бог, онда нема ни човека, затире се и његов лик“ (Берђајев 2001а, 196). Само на путу који води Богочовеку човек налази спасење и коначну афирмацију своје појаве, јер се само у Христу разрешава проблем човека.

Откривши у човеку дубоку борбу између богочовечанског и човекобожанског начела, Достојевски открива антиномичност и поларитет у дубинама човекове природе који се скривају испод душевног спокојства и устаљених животних навика људи. У самој дубини човековог бића он открива оштар сукоб светлости и таме, поларитет божанског и ђаволског начела. Берђајев истиче да се трагична човекова противречност Достојевском не јавља у сфери психичког, где је већина опажа, него у бездану где се налази биће. Она се не подударала са обичном разликом између „добра“ и „зла“. Према Берђајеву, Достојевски је на крају старе и на прагу нове историје био позван да открије у самом човеку борбу која је била непозната ранијим епохама када се зло јављало у елементарној форми. У наше време зло се појављује у облику добра и саблажњава човека. Лик Богочовека Христа и чове-

стенцијализам која је икада написана (Kaufmann 1956, 14). „Човек из подземља — то је човек који се удубио у самога себе, који је омрзнуо живот и који злобно критикује идеал рационалних утописта на основу истинског познавања људске природе, до кога је дошао у потпуној самоћи дуго и помно размишљајући о самом себи и историји. Општи смисао те критике је следећи: човек носи у себи, у латентном стању, сложени свет зачетака, заматака који се још нису испојили — њихово испољење представљаће његову будућу историју подједнако неминовно као што је већ сада извесно присуство тих заматака у њему. Зато ће предвиђање историје и њеног свршетка нашим разумом заувек остати само скуп речи, без икаквог реалног значења“ (Розанов 2002, 139–140). Берђајев истиче да се генијалност теме Достојевског, која рађа све противречности, састоји у томе што је човек схваћен као биће које је испало из светског поретка. У томе је суштина открића подземља или, научним језиком речено, сфере подсвесног (Берђајев 2001б, 74).

кобога антихриста удваја се.⁸ У наше време је много таквих људи са мислима које се удвајају, односно код којих су ослабљени критеријуми за унутрашња разграничавања и са којима не можемо више ништа учинити по законима старог моралног катехизма. Таква врста људи, коју је открио Достојевски, захтева један сложенији приступ. Стога је појава Достојевског апсолутно нови моменат у антрополошком сазнању. То ново сазнање човека није више традиционално-хришћанско или хуманистичко сазнање.

Достојевски се не враћа само старој истини хришћанства о човеку после хуманистичког напуштања и заборавља те вечне истине. Искуство хуманистичког периода историје као искуство људске слободе није било узалудно. Човекова душа је постала неупоредиво сложенија са новим сумњама и схватањем новог зла, али и са новим хоризонтима и перспективама и новом жеђи за сусрете са Богом. Човекова свест се изоштрила и он је достигао мужевнији узраст духовни. Некадашње зло било је схватљивије и једноставније: „Стара хришћанска душа знала је за грех и падала је у власт ђавола. Али, њој није било познато оно подвајање људске личности које је упознала душа коју испитује Достојевски“ (Берђајев 2001а, 200). У то време примамљиви и саблажњиви путеви човекобога још се нису отворили пред човеком на начин на који су се отворили пред душама ликова из романа Достојевског као што су: Раскољников, Ставрогин, Кирилов и Иван Карамазов.

Стваралаштво Достојевског означава унутрашње изобличавање хуманизма и његово разарање. У том смислу, према Берђајеву, име Достојевског треба да стоји поред имена Ничеовог:⁹ „После Достојевског

⁸ Берђајев примећује да је то посебно дошло до изражаја у стваралаштву Дмитрија Мерешковског који, по његовом мишљењу, никако није могао да утврди где се налази Христос, а где антихрист. Студија Мерешковског *Толстој и Достојевски* (Мерешковски 2015), коју је Берђајев сматрао по много чему веома значајном, је прожета том подвојеношћу. Берђајев сматра да је идеологија Мерешковског поникла из духа Достојевског, односно из његовог разликовања Богочовека и човекобога. Међутим, Достојевски није помогао Мерешковском да пронађе критеријуме за разликовање Христа и антихриста и он је остао са удвојеним мислима. По Берђајеву, иако је Мерешковски био међу првим мислиоцима којима је пошло за руком да код Достојевског открију понешто од оног што је раније остајало несхваћено, његов приступ Достојевском је у принципу неправилан. Мерешковски је исувише заокупљен истицањем своје религијске схеме и паралеле са Толстојем. Код њега је Достојевски често „средство за истицање религије ускрснутог тела и ону јединствену оригиналност његовога духа он не сагледава“ (Берђајев 2001а, 171).

⁹ Код Берђајева је присутна снажна тенденција тумачења философије и религије Достојевског уз истовремено поређење са Ничеовим идејама које су биле веома утицајне у његово време. Берђајев је у младости пре свог заокрета ка православном хришћанству, као и многи други интелектуалци, био под снажним утицајем Ничеа којег

и Ничеа није више могућ повратак на стари хуманизам рационалистичког типа; хуманизам је превазиђен. Хуманистичка афирмација и човекова самоувереност доживљавају крај код Достојевског и Ничеа. Даље се пружа пут или ка Богочовеку, или ка натчовеку, човекобогу. Само на људском више се не може остати“ (Берђајев 2001а, 201). За Ничеа је човек само средство за стварање натчовека и то уништење човека у натчовеку је последња граница човекове афирмације и самовоље. Европски хуманизам као царство средине се духовно завршава у Ничеу. Пре Ничеа, Достојевски је открио тај неумитни крај хуманизма, односно човеково пропадање на путу човекобога. Међутим, Берђајев истиче велику разлику између Достојевског и Ничеа по том

никад није у потпуности одбацио (Cassedy 2005, 9). Постоје значајне студије и других тумача Достојевског које пореде његову мисао са Ничеовом. Лав Шестов у свом делу *Достојевски и Ниче* (Шестов 2002) повлачи паралелу између Достојевског и Ничеа одређујући их као гласнике вечите и безизлазне трагичности човековог постојања. Шестов посебан значај придаје роману *Зайиси из подземља* и жели да се философира као подземни човек. Тај роман којим Шестов слично Берђајеву одређује почетак другог периода књижевне делатности Достојевског за њега представља непошtedно разобличавање разума. Међутим, Берђајев наглашава да Шестов греши када тумачи Достојевског искључиво као подземног психолога: „Та подземна психологија код Достојевског само је један моменат на човековом духовном путу. Он нас не оставља у том безизлазном кругу подземне психологије већ нас изводи из њега“ (Берђајев 2001а, 299). Код нас је у својој светосавској беседи у богословији Светог Саве 1912. године у Београду Свети владика Николај Велимировић Ничеа и Достојевског одредио као најутицајније мислиоце наше епохе. За њега су обојица песници-мислиоци, али не у обичном конвенционалном смислу те речи, јер и као песници и као мислиоци они су револуционари. Као песници зато што стил, облик и садржај њихове поезије представља револуцију у европској литератури новијег времена. Као мислиоци они су творци нових моралних идеала и одређивачи моралних вредности. Ничеов идеал је натчовек, а идеал Достојевског је свечовек. Беседа нашег новојављеног светитеља се завршава следећим речима: „И Ниче и Достојевски су словенске крви, и ако је Ниче постао апостол Запада, а Достојевски апостол Словенства. Кад би сутра заратио Запад са Русијом, Запад би ратовао у име Ничеа, тј. у име свога егoизма, Русија би ратовала у име Достојевског тј. у име Христа, у име свечовечанског сједињења и братства. Ова два болесна човека, Ниче — умоболни и Достојевски — епилептичар, завладали су душама целог културног света. Они су постали симбол и застава људима. Они исцрпљују цео геније најмодерније Европе. Ове две силе, које су до скоро биле више теоријске но практичке, почињу се све више примењивати у животу. Ниче и Достојевски нису више само две теоријске силе какве су Спиноза и Кант, но две живе силе, којима свет живи. Борба у име Ничеово и Достојевскога већ се овде-онде запoдева. Но одсудна, страховита борба тек има да дође. Дух натчовека и свечовека ићи ће пред војскама. Један нов ‘устанак робова’ предстоји, и, као што се извесно да предвидети, једна нова победа њихова. То ће бити друга велика победа хришћанства у историји. Поштујмо, господо, и Ничеа и Достојевског, поштујмо једнога као пророка Запада а другoга као пророка Истока, поштујмо их због њиховог генија и због њихове племићке искрености и смелости, поштујмо их обојицу — но у одсудном тренутку станимо уз Достојевског!“ (Велимировић 2014, 574–575).

питању. Достојевски, који је знао за саблазан човекобога и који је дубоко истражио путеве људске самовоље, је видео светлост Христову у којој се разобличава тама човекобога. Само хришћанство спасава идеју човека, јер чува заувек човеков лик. Зато се код хришћанина Достојевског човек сачувао у целини. Према Берђајеву, биће човека претпоставља биће Бога и убиство Бога је убиство човека. За разлику од Достојевског Ниче, за којег је Бог мртав,¹⁰ је био у власти човекобога и идеја натчовека је код њега убила човека. Код Ничеа се на гробу двеју великих идеја Бога и човека јавља лик натчовека који је човекобог будућности и антихрист.

Берђајев истиче да је за Достојевског тема о човеку и његовој судбини пре свега тема о слободи која се налази у средишту схватања света код овог великог писца.¹¹ Без слободе нема човека и Достојевски истражује судбину човека који је изабрао слободу. Целокупну своју дијалектику о човеку и његовој судбини Достојевски заснива као дијалектику о судбини слободе. Али пут слободе је пут страдања који човек мора да прође до краја: „Човекова судбина, његово мученичко страдање, одређени су његовом слободом“ (Берђајев 2001а, 204). Достојевски је био „суров“ због тога што није желео да избавља човека од патње по цену лишавања дара слободе иако је могуће олакшати човекове патње ако му одузмемо слободу. Достојевски је човеку наметао огромну одговорност која и одговара достојанству слободних.

Берђајев разликује две слободе, прву и последњу, тј. слободу изабирања добра и зла и слободу у добру. Те две слободе, слобода првог

¹⁰ Идеја о смрти Бога се први пут појављује код Ничеа 1882. године у делу *Весела наука*: „Бог је мртав! Бог остаје мртав! I ми смо га убили! Како да се тешимо ми, убице свих убица? Оно најсветије и најмоћније што је свет до сада имао искрварило је под нашим ножевима — ко ће убрисати ту крв са нас? Каквом водом бисмо могли да се очистимо? Какве ћемо свечаности окајања, какве ћемо свете игре морати да измислимо? Зар није величина тога дела превелика за нас? Зар ми сами не морамо постати богови да бисмо само изгледали њих достојни?“ (Niče 2015, 137). Ниче је сматрао да могу постојати и позитивне могућности за људе без Бога. Одустајање од вере у Бога отвара пут да се човекове креативне способности у потпуности развију. Хришћански Бог не би више сметао, тако да људи могу окренути поглед с натприродног света и почети да уважавају вредности овог света.

¹¹ Евгеније Спекторски је запазио да је Берђајев тачно приметио да је за Достојевског тема о човеку и његовој судбини пре свега тема о слободи, „и то не оној, према Августинином изразу, већој слободи, *libertas major*, када слободно биће више не тумара, јер је већ дошло до потпуног остварења Божјих заповести, него о мањој слободи, *libertas minor*, када је његова воља једнако способна и да се потчини Божјој заповести и да се буну против ње, и да буде праведна и да буде злочиначка. Читава морална филозофија Достојевског састоји се у томе да ни појединци ни народи не смеју да злоупотребе ову слободу на штету свога објективног позива“ (Спекторски 2015, 153).

Адама која је слобода не само добра него и слобода зла, и слобода другог Адама, човека по други пут рођеног у духу која је слобода у Христу, су различите слободе.¹² Највиши домет у слободи духа односи се на другу слободу.¹³ Сматрајући да човек треба да се ослободи од нижих стихија, владавине страсти и да не треба да робује себи и свету који га окружује, треба имати у виду ову другу слободу. Истина чини човека слободним, али је он мора слободно прихватити што значи да не може силом и принудом бити доведен до ње. Ову последњу слободу човеку даје Христос, али човек мора слободно да прихвати Христа.¹⁴ У томе и јесте достојанство хришћанина и читав смисао чина вере који је чин слободе. Достојанство човека и његове вере претпоставља признање двеју слобода: „слободе добра и зла, и слободе у добру, слободе у изабирању Истине и слободе у Истини“ (Берђајев 2001а, 205). Код Достојевског човек има могућност да иде путем слободног прихватања те Истине која треба коначно да ослободи човека. Међутим, тај пут није прав и раван. То је урвински пут преко понора кроз подвајања и трагедије. То је пут искушења, искуства и сазнавања преко добра и зла. Тај пут је дуг и може се скратити или олакшати само ограничењима или одузимањем слободе човеку. Али Берђајев види смисао светског и историјског процеса у Божијој жудњи да сусретне и нађе слободну и узвраћену човекову љубав. Човек је спор у том узвраћању љубави Богу. Он мора претходно да сазна за разочарења и неуспехе у љубави према пролазним и недостојним стварима. Бог шаље своју милост човеку која му помаже и олакшава његов пут. То није принудна милост и увек када је хришћански свет покушавао да њену енергију претвори у оруђе власти и принуде скретао је на антихришћанске, чак и на антихристове путеве. Према Берђајеву, Достојевски је необично јасно схватио ту хришћанску истину о слободи човековог духа.

Веома је важно истаћи, сматра Берђајев, да слобода не може бити поистовећена са добром као ни са истином и савршенством. Слобода

¹² „Пут слободе јесте пут новог човека хришћанског света. Човек антике и човек древног Истока нису знали ни за какву слободу, они су били заробљени нужношћу природног поретка, у власти судбине. Само је хришћанство успело да да човеку ту слободу, *прву и коначну слободу*.“ (Берђајев 2001а, 208).

¹³ Речи из *Јеванђеља*: „И познаћете истину, и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8, 32) односе се, према Берђајеву, на другу слободу — слободу у Христу.

¹⁴ У свом монологу пред Христом Велики Инквизитор говори и следеће: „Ти си пожелио слободну љубав човекову, да слободно пође за тобом, занет и засењен тобом“ (Достојевски 2007, 276). Свети Јустин Ђелијски истиче следеће: „Велики инквизитор бунтује против слободе као суштине човечјег бића, и нарочито против Христа Искупитеља, Који умножава и увећава слободу човечју, и условљава успех Свога дела слободним пристанком човека и човечанства“ (Поповић 1999а, 48).

је слобода, а не добро и она има своју сопствену природу. Свако мешање и изједначавање слободе са добром или савршенством је одрицање слободе и прихватање путева принуде и насиља. Наметнуто добро се изрођава у зло. Једино добро је слободно добро, али оно подразумева слободу зла.¹⁵ Слобода, дакле, подразумева слободу зла, а слобода пак зла води уништењу саме слободе, изрођава се у нужност зла. Одрицање пак слободе зла и искључива афирмација слободе добра воде ка порицању слободе која се изрођава у нужност добра. Неопходност добра није још само добро, јер добро подразумева слободу. У томе је трагедија слободе коју је Достојевски, према Берђајеву, изучио и спознао до сржи. У тој трагедији слободе је тајна хришћанства које је религија слободе. Међутим, трагични проблем слободе задавао је муке хришћанској мисли током читаве њене историје.¹⁶ Старо хришћанско сазнање о слободи људског духа и слободи савести није све до краја открило. Достојевски чини крупан корак напред у откривању ове истине.

Побуна слободе у јунацима Достојевског достиже крајње пределе напетости, јер они означавају нови моменат у човековој судбини унутар хришћанског света који је много каснији од фаустовског момената. После јунака Достојевског започео је неизвесни двадесети век који означава крај читавог једног периода светске историје. Са Достојевским је потрага за људском слободом ступила у нову фазу: „Слобода код Достојевског није само хришћанска појава него и појава новог

¹⁵ Берђајев сматра да онда када не би било слободе зла да би за зло био одговоран Бог. Према мишљењу Николе Милошевића, за Берђајева је *Лејенда о Великом Инквизицији* заправо нека врста теодикеје чију окосницу чини идеја слободног прилажења Христу. Ту се могућност теодикеје изводи из идеје слободе. Људи пате не због тога што Бог не би могао уклонити патњу или што није довољно милосрдан него због тога што жели да му људи слободно приђу (Milošević 1981, 206–207).

¹⁶ „С њим су повезани они спорови блаженога Августина са пелагијанством, учење о односу између слободе и милости, Лутерова скретања према августиновској предестинацији, Калвиново мрачно учење које је одрицало готово сваку слободу, спорови који су се јавили у вези са јансенизмом. Хришћанској мисли претиле су две опасности, два привиђења — зла слобода и добра принуда. Слобода је губила или од зла које се откривало у њој, или од присиљавања на добро. Ломаче инквизиције биле су ужасна сведочанства те трагедије, тешкоћа да се ова трагедија разреши чак и у хришћанској свести која је обасјана светлошћу Христовом. Одрицање прве слободе, слободе у вери, у прихватању истине, морало је довести до учења о предестинацији. Сама Истина приводи себи, без учешћа слободе. Свет католицизма, саблажњен слободом, приклоњено се одрицању слободе и слободе вере, савести, и у присиљавању на истину и добро. Свет православља није био у тој мери захваћен том саблазни, али ни у њему у целини није била откривена истина о слободи. Јер постоји не само слобода у Истини, него и Истина о слободи. Разрешење вековне енигме о слободи треба тражити у томе што је Христос не само Истина која даје слободу, него и Истина о слободи, слободна Истина; Христос је слобода, слободна љубав“ (Берђајев 2001а, 206).

духа. Она припада новом периоду у самом хришћанству. То је прелаз из периода искључиво трансцендентног схватања хришћанства у период његовог иманентног схватања. Човек напушта спољашњу форму, спољашњи закон и кроз патњу осваја за себе унутрашњу светлост. Све прелази у крајње дубине људског духа. Тамо ће се показати нови свет. Трансцендентна свест која је објективирала хришћанску Истину, која ју је изместила, није била у стању да до краја открије хришћанску слободу. Христос се мора јавити човеку на његовим слободним путевима као последња слобода, у Истини. Он се открива у дубинама“ (Берђајев 2001а, 209). Права слобода која је понуђена човеку иживљава себе и прелази у своју супротност, у самовољу и бунтовничку афирмацију човека. На тај начин слобода осиромашује човека, јер постаје беспредметна и празна. Такву трагичну судбину слободе показује Достојевски кроз судбину својих јунака: „Беспредметна је и празна слобода Ставрогина и Версилова; слобода Свидригајлова и Фјодора Павловича Карамазова разара личност. Слобода Раскољникова и Петра Верховенског доводи до злочина. Демонска слобода Кирилова и Ивана Карамазова уништава човека“ (Берђајев 2001а, 209). Достојевски, истиче Берђајев, у свом стваралаштву јасно показује да слобода као самовоља са иманентном неумитношћу води у ропство и негира људски лик. Ту акценат није на спољашњој казни, него изнутра Божански принцип који се иманентно показује притиска човека чија савест сагорева од Божије ватре у тами и пустоши које је сам себи изабрао.

Достојевски са невиђеном генијалношћу открива судбину човекове слободе. Човек мора ићи путем слободе, али слобода прелази у ропство и уништава човека онда када он у свом слободарском заносу не жели да зна за нешто више од себе. Према Берђајеву, у стваралаштву Достојевског се открива да ако нема ничег изнад човека, онда нема ни човека: „Ако слобода нема садржаја, предмета, ако нема везе између људске слободе и божанске слободе, онда нема ни саме слободе. Ако је човеку све дозвољено онда слобода прелази у робовање себи, човеку, а робовање самом себи уништава човека. Људски лик зависи не од човека него од више природе. Људска слобода достиже свој највиши израз у вишој слободи, у слободи у Истини. У томе је неумитна дијалектика слободе. Она води на пут Богочовека. У Богочовечанству се сједињују људска и божанска слобода, људски и божански лик. Унутрашњим искуством и унутрашњим проживљавањем слободе осваја се светлост те Истине. Повратка на искључиво господство разума и спољашњег закона, на живот у нужности и принуди — не може бити. Преостаје само налажење изгубљене слободе у Истини, то јест у Христу. Но, Христос није спољашњи закон, спољашњи систем живота. Његово царство не

може се мерити мерилима царства овога света“ (Берђајев 2001а, 210). Достојевски разобличава сва скретања хришћанства према религији принуде и насиља. Дар коначне слободе не може бити дат извана. То није она беспредметна, бунтовничка и у себе затворена слобода која негира човека, него она последња слобода која потврђује људски лик пред вечношћу. Такву истину сведоче судбине јунака Достојевског: Раскољникова, Ставрогина, Кирилова и Ивана Карамазова. Све њих је уништила лажно усмерена слобода, али то никако не значи да их је све требало држати под принудом у искључивој власти спољашњег закона. Њихова пропаст открива светлост и трагедија ових јунака Достојевског представља својеврсну химну слободи. Они су морали страдати јер нису у себи могли да нађу слободну силу духа и да признају Исуса Сина Божијег. Достојевски показује како на крају пута те тамне и Божијом милошћу необасјане слободе чека коначно укидање слободе. Таква слобода искорењује себе и прелази у зло принуде и нужности, јер ту слобода прелази у самовољу, а самовоља у принуду.¹⁷ То је судбински неминован процес за оне који одричу слободу људског духа и слободу религиозне савести, јер су пошли путевима самовоље.

Са темом о слободи код Достојевског је повезана тема о злу и злочину. Проблем злочина заузима централно место у његовом стваралаштву. Берђајев скреће пажњу на то да код Достојевског постоји веома особен и искључив однос према злу који многе може да превари. Због тога је потребно јасно схватити на који начин је он постављао и решавао проблем зла: „Пут слободе води у самовољу, самовоља води у

¹⁷ Побуна која је почела са безграничном слободом неминовно води у безграничну власт нужности у мишљењу и у безгранични деспотизам у животу. У роману *Зли дуси* Шигаљев излажући свој социјални систем закључује да је дошао у непосредну супротност са првобитном идејом од које је пошао: „Полазећи од неограничене слободе, завршио сам неограниченим деспотизмом“ (Достојевски 2009б, 365). Према Берђајеву, то је једно од најгенијалнијих запажања Достојевског у којем нам открива пут револуционарне слободе: „Тако се за време велике француске револуције извршио прелаз ‘од безграничне слободе’ ка ‘безграничном деспотизму’. Слобода као ђудљивост и самовоља, безбожна слобода, обавезно рађа ‘безгранични деспотизам’. Таква слобода носи са собом највећа насиља. Таква слобода не нуди гаранције слободе. Побуна самовоље води до одрицања Смисла живота и истине. Живи Смисао и жива Истина замењују се самовољном организацијом живота, стварањем људског благостања у социјалном мравињаку. Тај процес изрођавања слободе у ‘безгранични деспотизам’ заузима значајно место у схватању света код Достојевског. У револуционарној идеологији руске леве интелигенције, која је споља гледано толико слободољубива, он види могућност ‘безграничног деспотизма’. Он је међу првима много тога запазио и видео је даље од других. Он је знао да револуција, коју је он осетио у подземном, дубинском слоју Русије, неће довести до слободе, знао је да је започео покрет који води коначном поробљавању људског духа (Берђајев 2001а, 214).

зло, зло — у злочин... злочин, по снази унутарње неминовности — у казну“ (Берђајев 2001а, 218). Казна злочинца вреба из дубина његове природе и зло је знак да у човеку постоји унутрашња дубина. Достојевски се читавог живота борио против спољашњег односа према злу. Његова духовна природа се снажно бунила против спољашњег објашњења зла, злочина и казне које је утемељено на основу услова социјалне средине. Он је у томе видео порицање слободе људског духа и одговорности која је повезана са њом. У том гледишту које је преовлађивало у његово време Достојевски је видео обезвређивање човека: „Ако је човек само пасивни рефлекс спољашње социјалне средине и ако он није одговорно биће, онда нема човека, нема Бога, нема слободе, нема ни зла ни добра“ (Берђајев 2001а, 219). Међутим, зло има своје унутрашње порекло у човековом одвајању од божанске природе. Зло се налази у дубини људске природе, односно у њеној ирационалној слободи. Достојевски се, у име људског достојанства и човекове слободе, залаже за неизбежност казне за сваки злочин, јер тако нешто не захтева само спољашњи закон већ је то суштинска основа човекове слободне савести. Зло има неумитне унутрашње последице, јер грижа савести је ужаснија за човека него спољашња казна закона.¹⁸ Штавише,

¹⁸ У роману *Злочин и казна* је са изузетном снагом показано да „необичан“ човек који је позван да служи човечанству нема право да убије макар и најништавније људско биће да би себи прокрио пут ка будућем оплемењивању човечанства. У том случају такав човек духовно убија себе. То је Достојевски показао кроз иманентно проживљено искуство Раскољникова који је починио злочин опседнут лажном идејом да „необичан“ човек „има право да дозволи својој савести да прекорачи... преко неких препрека, и то једино у случају ако то захтева остварење његове идеје (неки пут можда спасоносне за цело човечанство)“ (Достојевски 2004, 248). Духовна природа човека не дозвољава самовољно убиство, јер када човек у својој самовољи уништава другог човека он уништава и себе самог зато што губи свој људски лик и његова се личност разара. Никакве идеје и „узвишени“ циљеви не могу да оправдају злочиначки однос чак ни према најништавнијем међу ближњима. Сваки људски живот и свака људска душа вреде више него апстрактне идеје о усређивању будућег човечанства. У том смислу то што нам показује Достојевски јесте хришћанско сазнање. Достојевски истражује грижу савести и кајање на таквој дубини на каквој до сада нико није тражио: „Грижа савести пече људску душу и онда када човек није починио никакав видљиви злочин. Човек се каје, мучи себе, премда воља за злочинем није остварена јавно. Ни државни закон ни морални суд јавног мњења не долазе до самих дубина људске преступности. Човек о себи зна најстрашније ствари и уверен је да је заслужио најстрашније казне. Људска савест је немилосрднија од хладног државног закона, она захтева много више од човека. Ми не убијамо своје ближње само онда када им одузимамо живот ватреним или хладним оружјем. Најскривенија помисао, која не долази увек до човекове свести, која је уперена против бића нашег ближњег, већ је убиство почињено у духу и човек је одговоран за њега. Свака је мржња већ убиство. И сви смо ми убице и злочинци премда нас државни закон и јавно мњење сматрају за људе беспрекорне, људе који не заслужују никакву казну. Колико се убилач-

човек притиснут грижом савести очекује спољашњу казну као олакшање својих патњи. Антропологију Достојевског одликује мисао да је патња мера дубине, јер се патњом зло разобличава и човек се кроз њу подиже и израста: „То што пут патње искупљује злочин и уништава зло одговара највишем достојанству човека као сина Божијег“ (Берђајев 2001а, 220). Заправо и сам човек не може да се помири са тим да он није одговоран за зло и злочин, односно да није слободно биће већ пуки одраз социјалне средине. Недостојно је за једно одговорно и слободно биће да са себе скида бремене одговорности пребацујући га на спољашње услове. Целокупно стваралаштво Достојевског представља одбацивање површних представа о човеку, својствених модерном хуманизму, као о бићу довољном самом себи. Зло је повезано са патњом која искупљује и препорођује. За Достојевског је живот пре свега искупљење кривице кроз патњу које враћа и успоставља човеку слободу. У својим романима Достојевски води своје јунаке кроз тај духовни процес слободе, зла и искупљења. За њега је Христос једини искупитељ човека и његова истинска слобода.

Достојевски је, према Берђајеву, дубље него било ко други увидео да је зло дете слободе. Без слободе теодикеја би била немогућа и за светско зло би био одговоран Бог, јер: „Постоји само један, вечни, приговор против Бога — постојање зла у свету“ (Берђајев 2001а, 217). Поларитет добра и зла који важи за људско срце које је у бездану дубина бића сеже и до највећих дубина божанског живота¹⁹: „Да је Достојевски до краја открио учење о Богу, о Апсолутном, морао би да призна поларитет саме божанске природе, тамну природу и понор у Богу, не-

ких намера рађа у нашој души, у сфери подсвесног, како је често наша воља усмерена ка понижењу и уништењу живота наших ближњих. Многи су међу нама у скривеним кутовима своје душе пожелели, не једном, и смрт свога ближњег. Злочин започиње са тим тајним помислима и жељама“ (Берђајев 2001а, 226–227).

¹⁹ За Достојевског није било ничег изнад лепоте и припада му дивна мисао да ће лепота спасити свет (Достојевски 2006, 409). Лепота је божанска, јер је највиши израз онтолошког савршенства. Међутим, лепота је за Достојевског поларизована, противречна, страшна и ужасна. Он не сагледава лепоту у космосу, у божанском реду и поретку, јер се њему лепота открива преко човека. Нема мира у човеку и отуда онај вечни немир и у самој лепоти. У том смислу познате су речи Дмитрија Карамазова: „Лепота — то је страшна и ужасна ствар! Страшна зато што се не да дефинисати, а не да се дефинисати стога што је Бог задао све саме загонетке. Ту се обале састају, ту све противречности заједно живе... Страшно је то што је лепота не само страховита, него и тајанствена ствар. Ту се ђаво с Богом бори, а поље битке су — срца људска“ (Достојевски 2007, 118). О лепоти је тешко суд изрицати, јер је она загонетка (Достојевски 2006, 84). Берђајев истиче да је Достојевски осећао да и лепота има своје тамно, демонско начело. Он је налазио то мрачно начело и у човековој љубави према другима, јер је дубоко сагледавао поларитет људске природе.

што слично учењу Јакова Бемеа о *Ungrund*-у“ (Берђајев 2001а, 198). Према Берђајеву, за Достојевског се проблем зла решава слободом као основом света и Христом Који је примио на себе патње света, а Његова жртва представља патњу од стране самог Бога (Берђајев 2001б, 73). Берђајев помоћу сопственог решења сложеног теодикејског питања тумачи однос Достојевског према овој проблематици, јер је он сматрао да се може прихватити Бог и сачувати вера у узвишени смисао света једино ако се у основи бића налази тајна ирационалне слободе у којој је порекло зла.²⁰ Једино тако је могуће прихватити Бога у свету у којем има тако много зла и патње, јер се у његовој основи налази слобода. За Берђајева зло има дубоку духовну природу која је укореењена

²⁰ Сергеј Левицки сматра да се не могу порећи високи етички мотиви који леже у основи Берђајевљевих размишљања о претешком проблему порекла зла и у његовим покушајима да „скине“ са Бога одговорност за зло: „Зато би неосновано жигосање Берђајевљевог учења као 'јереси' значило затварање очију пред оним узвишеним питањима која су мучила философа. Берђајев је нарушавао слово хришћанских догми, али је увек остајао веран духу хришћанства. У његовом учењу има дрскости и јереси, али нема хуљења“ (Левицки 2004, 287). За Берђајева је слобода ирационална и своје порекло има у првобитном ништавилу које он означава термином *Ungrund* који је преузео од немачког мистичара Јакова Бемеа. Берђајев сматра да из тог првобитног бездана потичу и слобода и лични Бог. Према тој концепцији, за коју је Берђајев инспирацију пронашао у немачком мистицизму, слободу није створио Бог, јер она има своје корене у ништа и нема рационалног темеља. Сергеј Левицки истиче да је учење о нествореној слободи најоригиналније код Берђајева, јер ни Јаков Беме није ишао тако далеко (Левицки 2004, 285). С друге стране, Павел Евдокимов је Берђајевљеви идеју о *Ungrund*-у окарактерисао као доста сумњиву и нејасну идеју која се нимало не намеће као истинита. У духу православног предања Евдокимов запажа следеће: „Заједно са предањем једноставно се може прихватити: Бог је створио једну 'другу слободу' Он је преузео највећи ризик једне новојављене слободе која је у стању да га самог порази, да га натера да сиђе међу мртве и у пакао, да добровољно пристане да га убију како би убицама понудио опроштај и васкрсење. Светоотачка узречица објављује: 'Бог може све, сем да натера човека да га воли'. Због тога Бог прихвата и да буде одбачен, непознат, одгурнут од Своје сопствене творевине, у чему се састоји сва трагичност распете љубави. Берђајев је дубоко доживљавао ову тајну. Његово искуство је искуство отаца, али је подлегао искушењу да рационализује гранични појам слободе, појам који је по самој својој природи ирационалан“ (Евдокимов 1996, 153). Берђајева је надахњивала идеја слободе која уједно преставља и кључ за његово тумачење стваралаштва Достојевског при којем је он излагао сопствени светоназор. Стога је могуће оценити као претерано самоуверену и смелу његову тврдњу да би Достојевски морао доћи до прихватања концепта поларитета унутар божанске природе, односно до учења сличног његовој унгрундологији. Левицки сматра да је у свом патосу слободе Берђајев каткад ишао претдалеко и да су га с правом називали „фанатиком слободе“, а Метју Спинка, аутор вредне студије о Берђајеву, описао га је као „заробљеника слободе“ (Spinka 1950). Берђајева су његове колеге римокатолици пред којима је излагао своје философско-религиозне идеје на многим конгресима у Француској, а чију ортодоксију он није могао разумети, окарактерисале као индивидуалног хришћанског философа (Kribl 1990, 6).

у слободи. Слобода је ирационална и зато она може да створи и добро и зло. Међутим, у слободи је достојанство човека и света. Зло и патња би се могли умањити и избећи по цену одрицања од слободе и тада би свет могао бити принудно савршен и срећан, али би он тада био лишен своје боголикости.²¹ Боголикость човека и света је пре свега у слободи. Штавише, из постојања слободе, зла и патње Берђајев, на парадоксалан начин, изводи доказ о постојању Бога: „Бог управо зато и постоји што има зла и патње у свету; постојање зла јесте доказ постојања Божијег. Када би свет био савршено добар и благ, Бог не би био потребан, свет би био бог. Бога има зато што има зла. Зло значи да Бог постоји зато што постоји слобода. И Достојевски доказује постојање Бога кроз слободу човековог духа. Они, који му одричу слободу духа, одричу Бога, и обрнуто. Свет, принудно добар и благ, који је хармоничан због неумитне нужности, био би један безбожни свет, један рационални механизам. Они који одбацују Бога и слободу људског духа желе да претворе свет у такав рационални механизам“ (Берђајев 2001а, 217). За Берђајева слобода је трагична судбина Бога, човека и света и она се налази у самом средишту бића као његова првобитна тајна.

Религија социјализма

За Николаја Берђајева Достојевски је био уметник и мислилац револуције која је започињала у духу људском. Та се унутрашња револуција одвијала у духу народа док се на површини још чувао стари начин живота. Достојевски је, за разлику од идеолога и твораца тог кретања, боље од свих схватао све то што је започињало и чему то води. Он је пророк будуће револуције у Русији, јер је са генијалном проницљивошћу наслутио њене идејне основе и карактер: „Револуција се догодила по Достојевском“ (Берђајев 2001а, 242). Карактер његове уметничке даровитости је профетски, јер је он највећи разобличитељ лажи и неправде духа револуције — духа антихристовог и човековог обоготворења. Међутим, непријатељство Достојевског према револуцији не може се окарактерисати као конзервативно и реакционо у обичном смислу речи. То није било непријатељство обичног човека који брани стари

²¹ Свет који би створио побуњени „Еуклидов ум“ Ивана Карамазова, за разлику од света који је створио Бог у којем има много зла и страдања, био би савршен и срећан свет, али у њему не би било слободе и све би у њему било принудно рационализовано. Побуна против Бога која започиње безграничном слободом неизбежно води у неограничену власт нужности у мишљењу и у безгранични деспотизам у животу. На томе, сматра Берђајев, Достојевски заснива своју зачуђујућу теодикеју која је уједно и антроподикеја.

начин живота, него нешто много дубље од уобичајене борбе између револуције и контрареволуције које се догађа на површини. То је било апокалиптичко непријатељство човека који је окренут Христу будућности у Његовој последњој борби против антихриста.

Достојевски јасно показује да пут слободе, која је прешла у самовољу, неизоставно доводи до побуне и револуције која се не одређује по спољашњим узроцима или условима, него изнутра. Он је у револуцији видео кобни удес човека отпалог од божанских праоснова који је своју слободу схватио као празну и побуњеничку самовољу. Достојевски до дна истражује тај пут и разоткрива његову кобну унутрашњу дијалектику. Исто као што човек који је у својој самовољи преступио границе дозвољеног губи своју слободу, тако и народ у својој самовољи може да прекорачи те границе и да изгуби слободу која се претвара у ропство и насиље. Таква безбожна слобода која мисли да јој је све дозвољено уништава себе.²² Достојевски је тај процес губитка слободе и њеног претварања у нечувено ропство генијално предсказао и наслутио у свим његовим облицима. Према Берђајеву, Достојевски није волео такву револуцију, јер она води одрицању слободе духа и поро-

²² Веома је позната формула Ивана Карамазова по којој ако нема Бога све је дозвољено: „Ако нема бесмртности душе, онда нема ни врлине — значи, све је дозвољено“ (Достојевски 2007, 89). Ракитин критикује овај Иванов став следећим речима: „Човечанство ће наћи у себи снаге да живи за врлину, чак и кад не буде веровало у бесмртност душе! Наћи ће ту снагу у љубави према слободи, према једнакости, братству...“ (Достојевски 2007, 89). Заstraшујуће описе такве „револуционарне“ слободе Достојевски даје у роману *Зли дуси*: „Ту налазимо дијагнозу патологије фантазија о апсолутној слободи која је слична (доиста сасвим слична) Хегеловој из *Феноменологије духа*: ‘слобода празнине ништавила’ је сан о слободи без икаквог ограничења од стране било кога или чега другог, људског, подљудског или божанског; будући да нема ‘другог’, та слобода нема ни садржаја. То, међутим, значи да се жеђ за таквом слободом може испољити само као деконструкција, насртањем на постојеће границе; а кад су ове границе разорене, она је принуђена да потражи још ‘других’ које би уништила, што кулминира самоуништењем“ (Вилијамс 2014, 22). Антихероји Достојевског „виде у злочину, греху — логику и суштину свога живота и сваког живота уопште; отуда је за све творце човекобога аксиома: *све је дозвољено* логична и неопходна...“ (Поповић 1999а, 83); „Човекобогу и кандидату за човекобога ‘све је дозвољено’“ (Поповић 1999б, 288). Достојевски је јасно увидео да није могућа љубав према људима без љубави према Богу. Старац Зосима прозорљиво описује суштину атеистичког хуманизма: „Ко не верује у Бога, тај ни у народ Божји неће поверовати. Ко је пак поверовао у народ Божји, тај ће сагледавати и светињу његову, макар да дотле никако није веровао у њу. Само ће народ и његова будућа духовна сила уразумити и обратити наше атеисте, који су се одвојили од своје рођене земље“ (Достојевски 2007, 319). У својим поукама овај прозорљиви старац истиче да је истинско човекољубље једино у Христу: „Само је у човечанском духовном достојанству једнакост, и то ће једино код нас разумети. Кад има браће, биће и братстава, а док не буде братстава, никад се неће намирити. Лик Христов чувајмо, па ће засијати као драгоцен дијамант целом свету...“ (Достојевски 2007, 343).

благању човека и доводи до порицања братства и једнакости међу људима. Тада се људи, који нису хтели да се слободно уједине у Христу, принудно сједињују у антихристу који замењује Христа.

Питање о природи те врсте револуције се своди на питање о социјализму. Берђајев истиче да је проблем социјализма увек био у центру пажње Достојевског и да њему припадају најдубље мисли које су икада изречене по том питању зато што је он схватио да је проблем социјализма религиозни проблем.²³ Социјализам је за Достојевског духовна појава и Берђајев скреће пажњу на то да је у њему он видео вечно начело које решава судбину људског друштва, а не само економски и привредни систем. Берђајев примећује да је Достојевски, иако није имао пред собом теоријски најсавршенију форму социјализма, с генијалном проницљивошћу осетио у социјализму оно што ће касније бити видљиво код Маркса и марксиста у чијем учењу је социјализам формиран тако да представља антипод хришћанству. Штавише, у откривању скривене природе социјализма Достојевски иде даље и дубље и од марксизма који ни сам не зна каквог је духа јер и он остаје на површини. Достојевски у револуционарном атеистичком социјализму открива антихристов дух. Социјализам, сматра Берђајев, никако не долази као смена капитализму са којим се налази на истом тлу, већ хоће да буде замена за хришћанство: „Социјалистичка религија није организација економског живота, борба за задовољење економских потреба човечанства или стварање економске равнотеже у друштву, то није борба за скраћење радног дана и повећање надница — социјалистичка религија је целовито верско учење које нуди одговор на питање о смислу живота, које говори о циљу историје; та религија проповеда и свој социјалистички морал, она има своју социјалистичку философију, науку, уметност, она све манифестације живота потчињава хлебу насušном — она хлеб небески замењује хлебом земаљским прихватајући искушење претварања камења у хлебова. Социјализам као религија долази на смену ранијих религија и он на свој начин настоји да реши низ чисто религиозних проблема; у таквом социјализму се више не ради о људској правди и о људској неутралној средини у којој опстају најразличитија религиозна начела, ту се ради: о нечему опет надљудском, дефинитивном, религиозном, нечем вечно немирном људском. У њему се јавља особени социјалистичко-религиозни патос прожет неким над-историјским атеизмом и тај патос је последица обоготворе-

²³ Степан Верховенски описује на следећи начин занесеност социјализмом код извесног дела руске омладине: „Њих не заноси реализам, не осваја их то у социјализму, него осећајна, идеална страна социјализма, такорећи, религиозна нијанса његова, поезија његова...“ (Достојевски 2009б, 73).

ња будућег човечанства; социјализам такве врсте пламти од жудње да уреди односе у свету не само мимо Бога него и отворено против Бога“ (Берђајев 2001в, 139). Код Достојевског је постојало много израженије противљење „буржоаском“ духу него што је то био случај код социјалиста који су се налазили у власти тог духа. По Берђајеву, Достојевски је био својеврсни православни социјалиста чији хришћански социјализам је сасвим супротан револуционарном социјализму. Његов социјализам је окренут будућем Небеском Јерусалиму а не стварању Вавилонске куле.²⁴ Духовна борба против социјализма је једино и могућа на начин на који је то чинио Достојевски:²⁵ „Социјализам је немогуће победити на терену ‘буржоаских’ интереса јер и социјализам има своју истину у односу на те ‘буржоаске’ интересе“ (Берђајев 2001а, 247).

Суштинску основу социјализма чини атеизам и одбацивање бесмртности и слободе човековог духа.²⁶ Пошто за тај светоназор не по-

²⁴ Велики Инквизитор, између осталог, говори Христу: „Знаш ли ти, проћи ће векови, и човечанство ће прогласити устима своје премудрости и науке да не постоји злочин, дакле, да не постоји ни грех, него само — гладни. ‘Нахрани, па тада можеш захтевати од њих врлину!’ — ето шта ће бити написано на застави коју ће подићи против тебе, и којом ће разрушити храм твој. На месту храма твога подићи ће се нова зграда, подићи ће се наново страшна Вавилонска кула, и премда се ни она неће довршити, као ни некадашња, али ти би ипак могао избећи ту нову кулу, и за хиљаду година смањити патње људске, јер они ће и тако доћи к нама, пошто се најпре хиљаду година напате и намуче својом кулом!“ (Достојевски 2007, 274); „О, проћи ће још читави векови испада и лудовања слободног ума, људске науке и људождерства; јер зато што су почели дизати своју Вавилонску кулу без нас, они ће свршити људождерством. Али тада ће допузати звер до нас, и лизаће нам ноге и покапаће их крвавим сузама из очију својих. А ми ћемо узјахати на зверу, и подићи ћемо чашу, а на њој ће бити написано: ‘Тајна!’. И тада, и само тада ће настати за људе царство мира и среће“ (Достојевски 2007, 279).

²⁵ „Дубоки потрес који је преживео, велико искуство које је стекао живећи међу обичним светом прво на робији а после и међу обичним редовима у Сибиру, довели су до суштинских промена у начину гледања на свет код Ф. М. Достојевског. Он је схватио да је недостатак социјализма у томе што настоји да *сиољашњим* средствима новог друштвеног система, *изнуђра* усаврши и препороди читаво човечанство. Он је и раније наслућивао да је нешто слично немогуће. Христов лик који је њему био драг и раније, појавио се сада пред њим у првом плану. Жеђ за социјалном правдом живела је и даље у њему али је он средства за њено остварење сада тражио у области духа — а не више у друштвеном систему самом“ (Лоски 2015, 19–20).

²⁶ Шатов у роману *Зли дуси* истиче следеће: „Социјализам већ по суштини својој мора да буде атеизам, јер је од прве своје речи јасно обзнанио да је он склопа атеистичког и да свој свет намерава уредити искључиво по начелима науке и разума“ (Достојевски 2009б, 230). Достојевски напомиње да „социјализам није само радничко питање, или такозваног четвртог staleжа, него је то претежно атеистичко питање; питање савременог оваплоћења атеизма, питање Вавилонске куле, која се зида без Бога, не зато да се са земље дође до неба, него да се небо свуче на земљу“ (Достојевски 2007, 29). Међутим, Берђајев се залагао за социјализам утемељен на хришћанском светоназору и Достојевског је тумачио као својеврсног хришћанског социјалисту. Петар Алек-

стоји виши смисао човековог живота у вечности, људима преостаје да се чврсто ухвате један за другог и да граде земаљску срећу.²⁷ Досто-

сандровић Миусов је испричао у манастиру пред монасима и породицом Карамазов како је у Паризу разговарао са једним високим полицијским службеником задуженим за шпијунажу: „Предмет разговора беху социјалисти-револуционари, које су тада, уосталом, и гонили. Изостављајући главну суштину нашег разговора, навешћу само једну врло занимљиву примедбу коју је тај господичић некако случајно исказао: ‘Ми се’, рече он, ‘баш свих тих социјалиста-анархиста, безбожника и револуционара, богзна како и не бојимо; ми њихов траг пратимо, и њихове су нам стазе познате. Али има међу њима, премда мало, неколико нарочитих људи: то су они што у Бога верују и што су хришћани, а у исто време и социјалисти. Ето, тих се највише бојимо, то је страشان свет! Социјалиста хришћанин, страшнији је од социјалисте безбожника.’ Речи су ме те и тада поразиле; а сад сам их се, господо, међу вама одједном опет сетио. ‘То јест, ви те речи примењујете на нас, и у нама видите социјалисте?’ отворено и без околишења запита отац Пајсије“ (Достојевски 2007, 73).

²⁷ Као што је то приказано у утопији Версилова: „После псовки, бацања блатом и исмевања, настало је затишје, и људи су остали сами, као што су и желели: велика ранија идеја их је напустила; велики извор снаге, који их је хранио и грејао, нестајао је као оно сунце на слици Клода Лорена, само што је овде већ почињао последњи дан човечанства. Тада одједном људи увидеше да су остали потпуно сами, и одједном осетише да су велика сирочад. Драги мој мали, ја никад нисам могао да замислим људе да су неблагодарни и глупи. Уверен сам да ће људи, кад осете да су остали сирочад, почети да се међусобно приближују једни другима тешње и с већом љубави; ухватиће се за руке, увиђајући да су сад један другоме све! Ишчезла би велика идеја бесмртности, и наступила потреба да се чиме замени; цео онај велики сувишак љубави према Ономе који је био Бесмртност, окренуће се код свих људи према природи, свету, људима, сваком живом створу. Заволеће земљу и живот неисказано, уколико више буду постепено били свесни своје пролазности и коначности; волеће неком нарочитом, не пређашњом љубављу. У природи ће открити појаве и тајне какве пре нису ни слутили, јер су сад узели да посматрају природу другим очима, погледом љубавника на љубљену жену. Кад се пробуде, потрчаће да се међусобно изљубе, пошто ће бити свесни да су дани њихови кратки, и да им тај живот на земљи једино остаје. Радиће један за другог, и свакако ће своје делити с другим, и тим самим ће бити срећан. Свако дете ће знати да су му сви на земљи као и отац и мајка. ‘Нека сутра буде мој последњи дан, мислиће људи посматрајући залазак сунца — не мари, не мари што ћу ја умрети, кад остају сви остали, а после њих њихова деца’. — И та мисао: да ће остати остали, који ће се сви међусобно волети, и дрхтати један над другим, замениће замисао о виђењу после смрти. О, пожуреће они да воле, да би утолили велику тугу у своме срцу. Биће горди и дрски за себе, али кротки један према другом; свакако ће дрхтати за живот и за срећу свачију. Биће нежни један према другом, и неће се због тога стидети, као сад, и миловаће се као деца. При сусрету ће се гледати дубоким и мисленим погледом, и у њиховим погледима биће љубав и туга...“ (Достојевски 2012, 497–498). Версилов завршава монолог о новом златном добу и друштву без вере у Бога и бесмртност на невероватан начин, признањем да је то невероватна фантазија и једном потпуно другачијом завршном сликом: „...интересантно је да сам своју слику завршавао увек са виђењем, као у Хајнеовом ‘Христу на Балтичком мору’. Не могу да Га обиђем, не могу да Га, на крају, не замислим усред људи који су остали сирочад. Он им долази, пружа им руке говори: ‘Како сте могли да Га заборавите?’ И тад би им свима падала копрена с очију, и одјекнула би заносна химна новог и последњег васкрсења...“ (Достојевски 2012, 498).

јевски је генијално запазио да је атеистички социјализам религијски феномен. Основна карактеристика атеистичког социјализма је преношење религиозних мотива и религиозне психологије на социјалну сферу. На тај начин се духовна енергија усмерава на социјализам који поприма религиозни карактер (Берђајев 1931, 11). Религија социјализма прихвата сва три искушења која је Христос одбацио у пустињи, односно прихвата саблазан претварања камења у хлебове,²⁸ саблазан социјалног чуда и царства које је од овога света. Човек саблажњен социјалистичком религијом даје своју духовну слободу за саблазан земаљске среће.²⁹ Стога је, према Берђајеву, главни задатак религије социјализма да победи слободу људског духа из које се рађају ираци-

²⁸ Берђајев указује на то да „Достојевски није довољно показао да питање земаљског хлеба треба да буде решено у људском друштву. Човек на земљи не може да живи само од хлеба небеског“ (Берђајев 2001а, 248).

²⁹ Религија социјализма проговара у речима Великог Инквизитора: „Ти се поносиш својим изабраницима. Али ти имаш само изабранике, а ми ћемо задовољити — све... Код нас ће пак сви бити срећни и неће више дизати буну, нити уништавати један другог на све стране, као у твојој слободи. О, ми ћемо их убедити да ће тек тада постати слободни кад се одрекну своје слободе ради нас, и кад се нама покоре... И сви ће бити срећни, сви милиони створова...“ (Достојевски 2007, 279–281). Берђајев истиче да је *Лејенда о Великом инквизициору* написана једнако против социјализма као и против римокатолицизма. Штавише, био је склон да верује да се она више односи на социјализам него на римокатолицизам. Достојевски је често заступао идеју о повезаности између социјализма и римокатолицизма: „Он у католицизму и папској теократији види ону исту саблазан као у социјализму. Социјализам је само секуларизовани облик католицизма... Католицизам је код Достојевског био носилац идеје римског принудног универзализма, принудне светске слоге и организације живота људи на земљи. Та римска идеја принудног универзализма налази се и у основи социјализма. И у једном и другом случају негира се слобода људског духа“ (Берђајев 2001а, 249–250). Берђајев је критиковао став Достојевског према римокатоличанству, јер је, како је сматрао, био неправедан зато што није могуће изједначавати велики римокатолички свет са саблазнима и скретањима услед папоцезаризма, то јест због папске теократске идеје. Берђајев указује на то да су и у православљу постојале саблазни и скретања византијске цезаропапистичке идеје и није било оне слободе коју је Достојевски проповедао у хришћанству. Међутим, признаје да је изненађујућа аналогија између римокатолицизма и социјализма међусобно супротних идеја: „И овде и тамо имамо одрицање слободе савести, и овде и тамо имамо дух искључиве ортодоксије и нетрпељивости, и овде и тамо имамо принуђивање на добро и врлину, и овде и тамо имамо принудни универзализам и принуђивање на слогу међу људима, и овде и тамо, најзад, имамо организацију живота која не допушта слободну утакмицу људских потенција. Социјалистичка држава није лаичка него религиозна држава попут католичке државе, у њој постоји владајућа религија и само они који припадају тој владајућој религији располажу пуним правима. Социјалистичка држава зна за једну једину истину и људе силом приводи тој истини, она не допушта слободу избора. Али исто је такво и византијско православно царство. Крајности се подударају. На супротним половима у подједнакој мери се пориче слобода духа. И такво одрицање је неминовно када се земаљски циљеви стављају изнад небеских“ (Берђајев 2001а, 250–251).

оналности живота и безбројне животне патње. Нужно је завршити са слободом, јер социјализам настоји да рационализује живот и потчини га колективном разуму. Он сматра да је човек несрећан и његова судбина трагична зато што је обдарен слободом духа. Човека је потребно нагнати да се одрекне несрећне слободе и да гради срећу на земљи. Штавише: „Марксистички социјализам директно прокламује да може да одузме човеку сва права, да може да врши насиље над његовом савешћу и да га лиши слободе, ако је то само у интересу револуционарног пролетеријата“ (Берђајев 2001в, 119). Стога Берђајев наглашава чињеницу да је комунистички морал неизбежно немилосрдан према конкретном живом човеку који представља само средство за изградњу комунистичког друштва (Berđajev 1989, 125–126). Међутим, људска права су апсолутна и неотуђива, јер није човек пожелео слободу него Бог и због тога је забрањено вршити насиље над слободом људске савести. Социјализам ће остати насиље све док се буде наметао као религија и „све док буде служио користољубљу људске воље заборављајући на то да се људска воља мора потчинити једној и јединој надљудској вољи...“ (Берђајев 2001в, 153). Иако би се могло помислити да социјалистика религија признаје значење и неповредивост човека она је сурова према човеку и човечанству, јер обоготворење пролетеријата социјалистичког друштва и будућег човечанства садржи у себи потенцију једне нове религије која тежи земаљском богу који ће се појавити на крају прогреса и у чије се име човек и човечанство морају претворити у средство.³⁰ Том будућем земаљском богу, који је највећа светиња социјалистичке религије, се приносе кржаве људске жртве. У погледу тог циља, који се помиње у свим визијама о људским земаљ-

³⁰ Сергеј Булгаков говори о два решења по овом питању: „Једно је да свака људска личност представља највишу вредност, како је сматрао Достојевски, која се не може посматрати као средство, и у том случају читава та теорија заснована на историјском ‘ђубрењу’ лешевима једних ради будуће среће других којима неће бити мука од такве среће, не даје никакав излаз из светске трагедије. И друго је да људи заиста нису једнаки у свом људском достојанству, и будући дивови или човекобогови представљају истинску вредност и циљ историје, а ми смо у односу на њих, отприлике, исто што и мајмуни или још ниже животињске врсте у односу на човека. Али очигледно да овакав став руши утемељење на којима почивају и све идеологије, бар оне, демократског и социјалистичког карактера. И зато, с признањем личности у сваком човеку, апсолутних права и иконе Божије, морамо да признамо да или уопште нема решења за светску трагедију, и теорија прогреса представља превару и самообману, или је пак ово решење могуће искључиво тамо где га је видео Достојевски, односно у хришћанској вери у успостављању свих вредности свих људи, у будућем веку, у свеопштем васкрсењу. У оваквом погледу на свет и историјски процес с његовим релативним и условним прогресом добија своју вредност и смисао као потребна карика општег богочовечанског процеса“ (Булгаков 2015б, 19–20).

ским савршенствима, Берђајев запажа следећу неминовност: „Коначно земаљско савршенство без Бога, као свог извора, неће бити људско савршенство сједињених јединки, како мисле наивни хуманисти, него долазак земаљског бога-натчовека који ће све претворити у средство и који ће усрећити ‘тихом, смиреном срећом слабих створења’ милионе дечице у стаду људском, које је на силу сабрано“ (Берђајев 2001в, 143–144). Социјалистичка религија се клања духу Великог Инквизитора који се труди да усрећи људе истовремено их презирући. Намеће се питање какав садржај има социјалистичка утопија о уређењу земаљског раја? Берђајев запажа да је то да ће људи бити срећни све што нам даје социјализам као одговор. Међутим, када вечне вредности прошлости буду одбачене изгубиће се надљудски објекат човекове воље и она ће остати сама, окренута себи и обожавању себе. То ће бити воља без садржаја: „Људи ће бити срећни, некадашње зло, насиље и угњетавање ће нестати, али човек неће имати ради чега да живи — нови ужас небића обузеће те милионе усрећених“ (Берђајев 2001в, 151). Религија социјализма је заправо религија небића.

Берђајев истиче да је Достојевски дошао до веома важног открића у философији: „Људска патња и то што многи људи немају ни хлеба насушног нису последица тога што човек експлоатише човека или једна класа другу класу, као што то тврди религија социјализма, него је све то због тога што је човек рођен као слободно биће, слободан дух. Слободно биће више воли да пати и да се лишава и хлеба насушног него да се лишава слободе духа и да се заробљава нужношћу хлеба земаљског. Слобода људског духа подразумева слободу избора, слободу добра и зла, па, према томе, и неминовност патње у животу, ирационалност и трагедију живота“ (Берђајев 2001а, 248). У свему овоме се код Достојевског открива тајанствена дијалектика идеја. Слобода људског духа је слобода добра, али и слобода зла која води у самовољу рађајући побуну против самих извора духовне слободе. Слобода је бreme и човек на том путу мора да носи крст патње.³¹ Неограничена човекова самовоља устаје против слободе, пориче је и одбацује. Социјализам, као производ човековог самоистицања, укида слободу. Берђајев доноси закључак да Достојевски зна само за једну могућност у којој слобода не прелази у своју супротност, то јест у зло и насиље. То је Христос Којим

³¹ Свој говор који је одржао на свечаности поводом двадесетпетогодишњице смрти Достојевског 25. фебруара 1906. године Сергеј Булгаков је завршио овим речима: „Поклонимо се и ми светињи људског страдања оличеној у нашем писцу чије чело, заједно са зраком бесмртности, украшава најузвишенији венац, *венац од шрња!*“ (Булгаков 2015б, 30).

слобода постаје благодатна и спаја се са бескрајном љубављу.³² С друге стране, утопија друштвене среће увек код Достојевског подразумева ограничења слободе и тежи њеном уништењу. Достојевски је снажан критичар социјалног занесењаштва због његове опасности по слободу.

Маштању о социјалном усавршавању неопходно је супротставити трезвеност и строгу одговорност. Достојевски је открио да је револуционарна фантазија болест руске душе. Он је тој болести поставио дијагнозу и дао прогнозу. По његовом мишљењу, социјализам се у Русији раширио углавном из сентименталности. Међутим, сентименталност је неретко лажна осећајност и лажно саосећање које се често завршава суровошћу.³³ Револуционарни морал је безлични морал, јер он одриче морално значење личности. За такав морал људске личности представљају обично средство које је дозвољено употребљавати ради тријумфа револуционарне ствари. Творци револуције нису свесни духова који њима владају, јер је револуција опседнутост и игра демонских сила које негирају личност парализујући њену слободу и доводећи до њеног потчињавања безличној и нечовечној стихији. Због тога је револуционарни морал одрицање морала. Револуција је аморална по својој природи. Берђајев наглашава да се Достојевски у име достојанства људске личности и њених моралних вредности буни против револуције и револуционарног морала. Он супротставља револуцији безусловну

³² „Слобода је праведна једино кроз љубав, али је и љубав могућа само у слободи — кроз љубав ка слободи ближњег. Неслободна љубав се израђа у неизрециву страст, постаје насиље за љубљеног и коб за онога који мисли да љуби... У томе је кључ Достојевског за његову синтезу... Са гадљивом прозорљивошћу Достојевски је дочарао ту антиномичну дијалектику неслободне љубави. Велики Инквизитор, пре свега, јесте жртва љубави, неслободне љубави према ближњем, која не уважава и не поштује туђу слободу, слободу сваког од ових малих. Таква љубав у неслободи, и кроз неслободу, само потпирује пламтеће срце и спаљује оне које, тобоже, љубимо — убија их обманом и презрењем“ (Флоровски 2009, 309). Георгије Флоровски истиче да је тема о слободи најинтимнија тема Достојевског: „Достојевски је изучио човека у његовој проблематици — другим речима: у његовој слободи којом је дано да се решава, одабира, одбацује и прихвата, којом можемо чак да будемо поробљени или да се продамо у робство“ (Флоровски 2009, 309).

³³ У том смислу старац Зосима каже: „Доиста, у њих има сањалачке фантазије више него у нас! Они мисле да удесе живот правично, одбацивши Христа; свршиће пак тиме што ће прелити свет крвљу, јер крв вапи за крвљу, а ко извуче мач, од мача ће и погинути. И да није обећања Христовог, они би просто истребили и уништили један другог до последња два човека на земљи. А и та два последња не би знали у гордости својој задржати један другог, тако да би последњи уништио претпоследњег, а затим и себе самог. И тако би се збиља и догодило, да није обећања Христовог да ће се то зло због кротких и смиренних прекинути“ (Достојевски 2007, 345). Ове речи зачуђују својом пророчком снагом. Берђајев је сматрао да се у трагедији руске револуције потврдила генијална проицљивост Достојевског.

вредност личности и на тај начин „разобличава антихристову лаж безличног и нечовечног колективизма, ону псеудосаборност религије социјализма“ (Берђајев 2001а, 254).

Берђајев код Достојевског примећује три могућа решења питања о светској хармонији у којој ће тријумфовати добро: „1) хармонија, рај, живот у добру без слободе избора, без трагедије света, без патње и стваралачког рада: 2) хармонија, рај, живот у добру на површини земаљске историје, који су купљени по цену неизмерних патњи и суза поколења људских, осуђених на смрт, или претворених у средство будућих срећника; 3) хармонија, рај, живот у добру до кога ће човек стићи кроз слободу и патњу, на оном плану у који ће стићи сви који су било када постојали и патили, тј. на плану Царства Божијег“ (Берђајев 2001а, 255). Достојевски најодлучније одбацује прва два решења и прихвата само треће решење питања о светској хармонији. У том погледу он се издиже изнад ограничења еуклидовског ума, јер верује у Бога и у смисао света. Обично атеистичко сазнање, у којем се свет потврђује необично снажно баш зато што за њега Бог не постоји, стиже до обожавања света. Међутим, Достојевски иде даље тако што открива крајње границе побуне која одбацује Бога. Он сматра да атеизам еуклидовског ума мора одбацити свет и побунити се против будуће хармоније, односно мора да одбаци религију прогреса. Обоготворење света и човека доводи до пропасти и небића и неизбежан је прелазак на богочовечански пут. Берђајев на врхунцу побуне Ивана Карамазова види да се ту јавља додир са извесном позитивном истином, јер после тога преостаје само пут ка Христу. Достојевски је донекле на страни Ивана Карамазова и он нас кроз његову дијалектику приводи Христу: „Свет се може прихватити и историјски процес са његовим неизмерним патњама може се оправдати само ако постоји Божански смисао скривен од еуклидовског ума, ако постоји Искупитељ и ако је живот на овом свету искупљење, и ако се светска хармонија остварује у просторима Царства Божијег а не у просторима овога света“ (Берђајев 2001а, 257). Светски процес се може прихватити само ако постоји бесмртност и само тада се човек може измирити са „сузицом детенцета“. Ако бесмртности нема светски процес треба одбацити. Према Берђајеву, то је била суштинска мисао Достојевског. Због тога он радикално одбацује друго решење питања о светској хармонији које нуди религија прогреса. Међутим, он не прихвата ни прво решење, јер светска хармонија без слободе, из које се рађа трагедија светског прогреса, не вреди много. У светску хармонију човек може да стигне само преко слободе избора и слободног побеђивања зла. Принудна светска хармонија не одговара достојан-

ству синова Божијих.³⁴ Људској слободи, која се у Христу измирује са божанском хармонијом, отварају се могућности трећег решења питања о светској хармонији.

Питање светске хармоније се код Достојевског решава кроз Цркву, јер је он сопствену теократску утопију супротстављао не само социјалним утопијама земаљског раја, него и утопији римокатоличке теократије. Црква, која још увек није Царство Божије али се оно мора открити у њој, има мисију да влада светом.³⁵ То ће бити ново откровење у Цркви. Берђајев сматра да се у теократској утопији Достојевског могу наћи елементи својеврсног хришћанског анархизма и хришћанског социјализма који су потпуно супротни атеистичком анархизму и атеистичком социјализму. У руском народу као апокалиптичном народу ће се коначно разобличити лаж атеистичког социјализма. Ново хришћанство, којем се по мишљењу Берђајева обраћа Достојевски, откриће се човеку као невиђена слобода и братство људи у Христу. Иако постоје мишљења да је теократска идеологија оно што је најважније код Достојевског, Берђајев сматра да у његовим теократским идејама нема ничег посебно оригиналног. Напротив, ту има много тога што противречи његовим најосновнијим и најоригиналнијим религиозним идејама. У теократским идејама Достојевског имамо мешавину старих и нових елемената.

³⁴ Тако се разобличава рај у *Сну смешног човека*. Јунак ове приповетке у сну посећује планету чији становници нису били оскрнављени грехом и живели су „у онаквом рају у каквом су живели, по предању целог света, наши прародитељи који су погрешили, само са том разликом што је овде цела земља била рај“ (Dostojevski 1973, 222). Његов сан се завршава тиме што је њихов посетилац са наше планете био узрок њиховог греха и пада: „Као одвратна трихина, као бацил куге, који зарази читаве државе, тако сам и ја заразио целу ту, пре мене срећну и безгрешну земљу. Они су научили да лажу, заволели су лаж и осетили лепоту лажи. То је, можда, почело *невино*, од мале, кокетерије, љубавне игре, доиста, можда од атома, али тај атом лажи продро је у њихова срца и свидео им се. Затим се брзо појавило сладострашће, сладострашће је породило љубому, а љубомора — суровост...“ (Dostojevski 1973, 227). Међутим, посетилац је и тада волео њихову земљу, још више него кад је била рај, и ширио је руке окривљујући себе у очајању. Они су га уједно и исмевали и тешили: „Они су ме оправдавали, говорили да су добили само оно што су сами желели, и да је све то што сада постоји морало бити. Најзад су ми казали да постајем опасан по њих, и да ће ме отерати у лудницу ако не заћутим. Тада се туга зарила у моју душу тако силовито да ми се срце стегло, и ја сам осетио да ћу умрети... и тада... и ето, тада сам се пробудио“ (Dostojevski 1973, 230).

³⁵ „Не претвара се црква у државу, схватите то. То је Рим и његов сан. То је треће ђаволове искушење! Него напротив, држава се претвара у цркву; она се уздиже до цркве и постаје црква на читавој земљи, а то је већ сасвим противно и ултрамонтанству, и Риму, и вашем тумачењу, а то и јесте оно предодређење православља на земљи. Од Истока ће ова звезда засијати“ каже отац Пајсије (Достојевски 2007, 72). Треће искушење којим је кушан Спаситељ у пустињи, искушење царством земаљским, је највеће искушење у историји човечанства (Берђајев 2001в, 90).

Берђајев истиче да је теократија обавезно систем принуде и да слободна теократија не постоји. Ту чињеницу доказују све претхришћанске и хришћанске теократије познате у историји. Теократска идеја представља порицање слободе, јер се обавезно сукобљава са хришћанском слободом. Слобода Христова је могућа само када се ослободимо жудње за земаљском влашћу, а теократија обавезно подразумева ту врсту моћи. У том правцу Достојевски у *Лејенди о Великом Инквизитору* задаје последње и најснажније ударце лажној теократској идеји о земаљском рају као својеврсној изопачености истинске теократске идеје.

Богочовек и човекобог

Берђајев је сматрао да у *Лејенди о Великом Инквизитору* треба тражити стварно религиозно схватање света Достојевског. Та поема је енигма у којој се разрешава тема о слободи људског духа.³⁶ Судбина човека неумитно води или Великом Инквизитору или Христу. Потребно је бирати између ове две алтернативе, јер трећег нема. Самовоља човека доводи до одрицања и губитка слободе духа у систему Великог Инквизитора. Само у Христу се слобода може наћи. Достојевски у овој поеми показује супротстављене светске принципе: слободу и принуду, веру у смисао живота и неверовање у тај смисао, божанску љубав и безбожно саосећање према људима, Христа и антихриста.

Хришћанство је религија богочовечанства, односно јединства божанског и људског принципа у слободи. Велики Инквизитор пре свега негира идеју богочовечанства. Он не верује у Бога, али ни у човека, јер су то само две стране једне исте вере: „Ако се изгуби вера у Бога, не може се више веровати ни у човека“ (Берђајев 2001а, 280). Међутим, човек је позван за нешто велико и зато се од њега много захтева. Искушење његових снага представља признање његове више духовне природе и израз је човековог достојанства и великог поштовања према њему. Човек не подноси лако то искушење, јер не може да поднесе своје и туђе патње, а без патњи је немогућа слобода као и познање добра и зла. Стога се човек ставља пред дилему: слобода са патњом или срећа без слободе која нуди спокојство и миран живот. Огромна већина људи иде другим путем, док је пут слободе пут малог броја изабраних. Бог је створио

³⁶ „Од бројних тумача Достојевског, метафизички аспект слободе најјасније је препознао Берђајев. У својој књизи *Достојевски* Берђајев има читаво поглавље о проблему слободе, у коме он, на пример, формулише следеће важне тврдње: ‘Слобода је центар његове концепције света’ и ‘Слобода то је вољно уништење себе’“ (Чичовачки 2014, 74).

светски поредак испуњен патњама и наметнуо је човеку тешко бреме слободе и одговорности. Побуњени и ограничени човеков ум жели да изгради поредак у свету у коме неће бити те патње и одговорности, али у таквом поретку неће бити ни слободе. Кад се човек одриче идеје Бога, бесмртности и слободе њиме овладава безбожна љубав према људима утемељена на лажном саосећању и жељи за уређењем живота на земљи без Бога.³⁷ То неизбежно доводи до система Великог Инквизитора, односно до стварања мравињака на принципима нужности уз обавезно одрицање слободе духа. Човекова побуна против Бога неминовно доводи до негирања његове слободе. Због тога револуција, у чијој се суштини налази атеизам, неизбежно доводи до неограниченог деспотизма. Тај исти принцип заснован на неверовању у Бога и слободу духа човека, налази се и у основи римокатоличке инквизиције и социјализма принудног типа, а може се јавити у свим друштвеним уређењима, једнако и на крајњој „левици“ и на крајњој „десници“ у политичком смислу. Берђајев сматра да је у *Лејенди о Великом Инквизитору* Достојевски имао у већој мери на уму социјализам него римокатолицизам, јер је власт папске теократије ствар прошлости.

Берђајев истиче да је слобода духа неспојива са људском срећом, јер слобода је аристократична и постоји само за мали број изабраних. Зато Велики Инквизитор оптужује Христа због тога што сматра да је Он људима наметнуо слободу која превазилази њихове снаге. Христос је на тај начин, по његовом мишљењу, поступио тако као да није ни волео људе. Баш због љубави према људима требало их је лишити слободе, јер да би они били срећни неопходно је да им се одузме могућност слободе избора. Велики Инквизитор брине за људе, безбројне као

³⁷ Павел Евдокимов на следећи начин карактерише љубав према људима код Ивана Карамазова: „Иван, бескрајно усамљен, не жели да зна свога ближњег, опседнут је својим увређеним самољубљем: али он то крије иза неплодне, апстрактне љубави према човечанству“ (Евдокимов 2015, 146). Старац Зосима поучава да ближе треба волети делотворном љубављу: „Постарајте се да волите своје ближње делотворно и неуморно. Према томе како будете напредовали у љубави, ви ћете се убеђивати у постојање Бога и о бесмртности душе ваше. Ако пак дођете до потпуног самопрегора у љубави према ближњему, тада ћете већ несумњиво поверовати, и никаква сумња неће чак моћи да се увуче у вашу душу. То је све испитано, то је тачно“ (Достојевски 2007, 61). Љубав делотворна нас спасава од неплодног стања у које веома лако могу да западну разноразни теоретичари хуманизма и алтруизма који у својим теоријама обоготворавају човечанство али се не труде у практичној љубави према конкретним људима, а које је један лекар признао старцу Зосими: „... што већма волим човечанство уопште, тим мање волим поједине људе, то јест, сваког за себе, свако поједино лице... постајем непријатељ људи чим ме се они и најмање дотакну и зато се свагда тако дешавало да је, што сам више мрзио људе као појединце, тим ватренија постајала моја љубав према човечанству уопште“ (Достојевски 2007, 62).

песак у мору, који нису у стању да издрже искушења слободе. Тиме је изражено његово потцењујуће мишљење о човековој природи, то јест његово неверовање у човека. Велики Инквизитор тако постаје заштитник немоћног човечанства, јер у име љубави према људима одузима им дар слободе који их је обременио патњама.

Тајна Великог Инквизитора је садржана у његовим речима упућеним Христу: „Ми нисмо с тобом, него с *њим*, ето ти наше тајне!“ (Достојевски 2007, 278). Дух Великог Инквизитора замењује Христа антихристом. Тај дух се у историји појављује у различитим облицима као што су папска теократија и социјализам. Хришћанство је у току своје историје, сматра Берђајев, увек било изложено искушењима одрицања од слободе духа, јер за човека нема ничег мучнијег и неподношљивијег него што је слобода. Стога он изналази најразличитије начине да збаци њен терет, то јест да се одрекне слободе. Одрицање од слободе се не збива само при одрицању од хришћанства већ и у самом хришћанству. По Берђајевљевом мишљењу, теорија ауторитета, која је играла значајну улогу у историји хришћанства, представља одрицање од тајне Христове слободе која је тајна Голготе и Распећа. Тајна хришћанске слободе је у томе што истина распета на крсту не приморава и не угрожава никога, јер је она окренута слободи човековог духа.³⁸ Слобода човековог духа је потврђена тиме што је Божанска истина дошла на свет понижена и распета од сила овога света. Било је потребно да Сина Божијег разапну да би слобода људског духа била афирмисана: „Божанска истина која побеђује својом снагом, која тријумфује у свету и својом моћи осваја људске душе не би захтевала слободу да буде прихваћена. Због тога је тајна Голготе тајна слободе“ (Берђајев 2001а, 285). Чин вере је чин слободе, јер представља чин слободног прихватања света „ствари невидљивих“ (Јев. 11, 1). Богочовек Христос видљив је само кроз чин слободне вере. Њега сагледава слобода духа човека испуњеног вером. За онога који не верује у Христа и који је у власти света видљивих ствари постоји само понижавајуће погубљење дрводеље Исуса који је за себе веровао да је божанска истина. Берђајев истиче да у слободном опредељењу према личности Спаситеља Христа лежи целокупна тајна хришћанства. Стога се сваки пут у историји хришћанства када се распета истина окренута човековој слободи духа претварала у ауторитарну истину која врши насиље над духом догађала издаја основне хришћанске тајне. Идеја ауторитета у религиозном

³⁸ Христос није сишао са крста, како су то неки тражили од Њега, као што и данас траже многи атеисти, зато што је жудео „за слободом и љубављу, а не за ропским усхићењима једног сужња пред силом која га је једном заувек ужаснула“ (Достојевски 2007, 277).

животу тежи да ову тајну претвори у агресивну снагу овога света. На том путу се налазила Црква током своје историје онда када је на себе узимала обличје државе и прихватала мач Цезаров. Исто тако, рационализација Христове истине и њено претварање у правну или логичку норму представља прелаз од путева слободе на пут принуде.³⁹

За Берђајева хришћанство Достојевског је ново хришћанство премда је он остао одан распетој истини, то јест религији слободе. У свом разумевању хришћанства он као да излази изван граница историјског православља.⁴⁰ Берђајев сматра да су идеје Достојевског прихватљиве за православну свест него за римокатоличку свест, али примећује да „конзервативно православље може да се уплаши од његове духовне револуционарности и његове безграничне слободе духа“ (Берђајев 2001а, 286). Достојевски је био усамљен са својом хришћанском свешћу, али као и сви велики генији он стоји на висинама док осредња религиозна свест налази себе на површини. Саборност религиозне свести представља њен квалитет, а не квантитет. Стога религиозни гениј може ту саборност да много снажније изрази него народни колектив у квантитативном смислу те речи. Берђајев сматра да оригиналне религиозне идеје Достојевског и његово схватање хришћанства треба пре свега тражити у *Лејенди о Великом Инквизиџору*⁴¹ где је изражено изједнача-

³⁹ „Црквени догматски систем добија рационални карактер, а Христова истина се потчињава принудним логичким нормама. Но, не значи ли то да људи желе да Христос сиђе с крста како би поверовали у њега. У безумљу крста и у тајни распете истине нема никакве правне и логичке уверљивости и принуде“ (Берђајев 2001а, 286).

⁴⁰ Хришћанство Достојевског је на сличан начин оценио и Сергеј Булгаков: „Највећа победа генија Достојевског је управо у томе што је он, скинувши црквену позлату и византијску традиционалност, на нов начин, на свој начин, успео у својим делима да приближи живог Христа. Он га ставља међу нас и, приближавајући га, поучава нас да га волимо. Изванредну снагу и патос Достојевски достиже управо на оним местима свог стваралаштва где се код њега на видљив или невидљив начин појављује Христос“ (Булгаков 2015б, 15).

⁴¹ За Берђајева је *Лејенда о Великом Инквизиџору* највиши домет у стваралашву Достојевског. По његовом мишљењу, Достојевски је своје религиозно-философске идеје много снажније изразио у свом уметничком стваралаштву него у својим писмима и дневницима. Позитивне идеје које је изложио у *Пишчевом дневнику* не изражавају сву дубину и новину његових друштвено-религиозних идеја. Берђајев сматра да је Достојевски ту егзотеричан и да се прилагођава неком средњем нивоу свести. Слично је запазио и еминентни римокатолички теолог Анри де Либак у својој оцени Достојевског као пророка: „Како године протичу, фигура Достојевскога постаје све већа. Тај се романописац не показује само као психолог и метафизичар, он представља пророчки лик. Дакако, не у том смислу да је предсказао овај или онај будући догађај. Он је то покушао у више наврата у записима који творе *Пишчев дневник*, али већином безуспешно, једнако као кад је о неким стварима покушавао тврдити одлучно и с висока на свој рачун, чиме нас је веома често ‘разочарао’. Надахнуће га посећује само у остварењима његове уметности“

вање Христа са духовним слободама које су доступне малом броју људи. Таква слобода духа је могућа само због тога што се Христос одриче сваке власти над светом, јер жудња за влашћу укида слободу и онемо ко влада и онима над којима влада. Једино је власт љубави спојива са слободом. Хришћанство је религија слободе и љубави, односно слободне љубави између Бога и људи. Међутим, Берђајев примећује како све то мало подсећа на покушаје спровођења хришћанства у живот током његове историје. Код Достојевског је било пророчанских начела и он је окренут новом хришћанском откровењу. Стога ће и конзервативно римокатоличанство и конзервативно православље имати тешкоће у покушају да присвоје Достојевског.⁴² Достојевски излази изван граница историјског хришћанства.

(De Lubac 2009, 257). Де Либак је сматрао да су за проучавање Достојевског као метафизичара и пророка од капиталног значаја дела Николаја Берђајева и Павела Евдокимова.

⁴² „Сукоб старог, оног црног и окошталог сујеверног хришћанства са новим, светим хришћанством, приказан је у лику оца Ферапонта, Зосиминог непријатеља. Ферапонт је оличење умртвљивања и дегенерације православља и његово замрачивање. Зосима је оличење ренесансе православља и појаве духа новине у њему. Мешање Светог Духа са 'светодухом' представља коначно помрачење свести код Ферапонта. Он гаји пакосна осећања према старцу Зосими. Аљоша прихвата хришћанство старца Зосиме а не хришћанство оца Ферапонта. Зато је он човек новог духа. Зосима каже: 'Јер и они што се одрекоше од хришћанства и устадоше против њега, у суштини својој и они имају лик Христов, и такви ће и остати'. Ове речи, несхватљиве за једног Ферапонта, показују да лик и подобије Божје нису коначно уништени ни код Раскољникова, Ставрогина, Кирилова или Ивана Карамазова — има и за њих повратка Христу. Они се преко Аљоше враћају Христу — свом духовном завичају“ (Берђајев 2001а, 292). Старац Зосима, који је сасвим добро разумео карамазовску стихију у човеку, може да одговори на нове човекове муке за које старци традиционалног типа нису имали одговора. Они, по Берђајеву, никада не би могли изговорити Зосимине речи карактеристичне за човека окренутог радости васкрсења: „Браћо, не бојте се грехова људских, волите човека и у греху његовом, јер кад ко воли човека грешног, то је већ слика божанске љубави, и врхунац је љубави на земљи. Волите све што је Бог створио, и све укупно и сваку мрвицу. Сваки листић, сваку зраку Божју волите. Волите животиње, волите биље, волите сваку ствар. Будеш ли волео сваку ствар — и тајну ћеш Божју разумети у стварима“ (Достојевски 2007, 346); „Воли падати на земљу и љубити је. Земљу љуби непрестано, ненасито је воли, све воли, свакога воли, и нарочито тражи таква усхићења и занос. Натопи земљу сузама радости своје и воли те сузе своје. А тога се заноса не стиди, цени га, уживај у њему, јер је то дар Божији, велики дар, и не даје се многима, него само изабранима“ (Достојевски 2007, 350). Иако је Достојевски лик старца Зосиме скицирао према оптинском старцу Амвросију и у поукама старца Зосиме се одражавају мисли које је Достојевски примио после читања светоотачких и руских духовних дела, првенствено светог Тихона Задонског: „Лик старца Зосиме веома се разликује од традиционалног лика православног схимника, описаног током последњег столећа у руској црквеној књижевности и руској црквеној свести. Њему је била страна убицајена строгост и оштрина монаха-подвижника; његово учење се састоји не у развијању апстрактних, књишких црквено-догматских идеја, него у буђењу истинског религиозног искуства и слободног религиозно-сазрцатељног мишљења“ (Григорјев 2016, 71).

Према Берђајеву, свеобухватна генијална идејна дијалектика Достојевског заснива се на супротстављању Богочовека и човекобога, то јест Христа и антихриста.⁴³ „Људска судбина протиче у сукобу полари-

⁴³ Овако виђење дела Достојевског уграђено је у композициони састав радова светог Јустина Ћелијског о овом писцу. По мишљењу нашег новојављеног светитеља, Достојевски је својим јунацима додељивао улоге или да, попут његових негативних хероја, апологирају човекобога или да, попут позитивних хероја Достојевског, апологирају Богочовека Христа. Значајне су његове две студије о Достојевском: *Философија и религија Ф. М. Достојевског* (Поповић 1999а), која је заправо неодбрањена докторска дисертација написана 1919. године у Оксфорду, објављена 1923. године и *Достојевски о Европи и словенству* (Поповић 1999б) која је објављена 1940. године. Ради се о две верзије истог списка. Прва верзија је писана у виду научне студије, а друга верзија коју је свети Јустин Ћелијски написао у својим зрелим годинама „представља заокружену целину, са измењеним насловом, са мањим изменама и допунама, како у насловима поглавља, тако и у њиховом уобличавању и садржају. Очеvidно, писац је желио да овом другом верзијом приближи своје излагање живом и живоносном стилу и начину писања самог Достојевског, који је и њему највише својствен, ослобађајући се од научног 'калупа' замишљене докторске дисертације, која никад није одбрањена. Разуме се није брањена, не због тога што није била на висини докторског рада, него са разлога што Отац Јустин није прихватио да изврши ублажавање у њој изнесених радикалних ставова на рачун римокатолицизма и протестантизма, које су захтевали његови оксфордски професори“ (Радовић 1999, 509). Иако свети Јустин Ћелијски у својим студијама о Достојевском помиње руске мислиоце Соловјова, Мерешковског, Булгакова, Флоренског и друге, помињање Николаја Берђајева одсуствује сасвим. Међутим, када је у питању тумачење Достојевског, Берђајева и светог Јустина Ћелијског „карактерише паралелизам и истоветност мисли, посматрања, анализирања и закључивања исте проблематике, истоветност виђења и порука“ (Живковић 2017, 17). Како директних указивања на везу ове двојице хришћанских мислилаца нема, остаје да се блискост њихових ставова о Достојевском објашњава помоћу општеприхваћених места у теолошкој литератури која им је била позната. Светог Јустина Ћелијског можемо окарактерисати као неопатристичког тумача Достојевског јер „покушава да утврди значајну једномисленост Достојевског и светих Отаца Цркве“ (Лубардић 2009, 22). Његови светоотачки „сатумачи“ дела Достојевског су: Антоније Велики, ава Доротеј, Атанасије Велики, Пахомије Велики, света Теодора, Макарије Велики, Исак Сирин, Јован Златоуст, Бернар од Клервоа, Јован Лествичник, Јован Касијан и Симеон Нови Богослов (Лубардић 2009, 22). Заправо оксфордска дисертација Јустина Поповића представља једно од првих, ако не прво, „неопатристичко“ читање Достојевског: „Ма шта сматрали о тој дисертационој студији, и о књигама што ће из ње касније произаћи, оксфордска студија Поповића је културолошки догађај на паневропском нивоу: како из разлога што представља једну од првих философско-теолошких рефлексија о Достојевском, и то на енглеском, тако из разлога што је у њој примењена нова, неопатристичка, методологија тумачења и вредновања“ (Лубардић 2019, 51). До таквог закључка је дошла и комисија Богословског факултета Универзитета у Београду која у реферату написаном 29. 1. 1934. године у прилог избора Поповића за члана наставно-научног већа и професора упоредног богословља његову студију о Достојевском оцењује овако: „... због првобитног револуционарног духа Достојевског и извесних недостатака у његовом приватном животу, званична тамошња црква и богослови нису... довољно истицали и разрађивали Достојевског као хришћанина и православца. Зато г. Поповић није имао нарочитих извора нити претходника међу богословима за ову своју радњу,

зованих Богочовечанских и човекобожјих, Христових и антихристових начела. Откриће идеје човекобога припада Достојевском“ (Берђајев 2001а, 288). Друштвени развој човекобога доводи до система Великог Инквизитора, а његов индивидуални развој доводи до Кириловљевог експеримента.⁴⁴ Међутим, на путу човекобога тријумфује смрт, јер је једини бесмртни човекобог био Богочовек. Човеков пут код Достојевског је пут подвајања који доводи до човекобожанства на којем постаје

те му је подухват у толико смелији. Истина он у њему није до краја успео...“ (Лубардић 2019, 52). Када је у питању богословски приступ тумачењу дела Достојевског код нас најзначајнији мислиоци који говоре о Достојевском као богослову су наши новојављени светитељи: свети Јустин Ћелијски и свети Николај Жички и Охридски. Свети Јустин Ћелијски веома високо оцењује богословље Достојевског: „У новије доба Достојевски је највидовитији пророк и најречитији апостол Лика Христовог“ (Поповић 2014, 169). Овакав приступ не би одговарао многим православним теолозима који се уздржавају да Достојевског назову богословом највише из разлога што велики писац није објавио ниједно дело које систематски обрађује богословске теме. Међутим, исти разлог није сметао неким великим философима и психолозима да својатају Достојевског и сматрају га својим учитељем иако је сам писац одбијао епитет философа и психолога у академском смислу (Стефановић 2019, 7). Обе студије светог Јустина Ћелијског сведоче да се он и у младости и у зрелим годинама учио и „мучио“ Достојевским, односно да је од ране младости био мучен и искушаван „проклетим питањима“ људског духа која поставља Достојевски и да се није могао избавити из њихових дубина враћањем у „плићак сушичавог хуманистичког мишљења и живљења“ (Радовић 1999, 510). По мишљењу нашег новојављеног светитеља „Достојевски се не да студирати без муке, без ридана и суза. Студирати Достојевског значи — мучити се његовом доживотном муком, мучити се — вечним проблемима“ (Поповић 1999а, 16). Свети Јустин Ћелијски несумњиво спада у најбоље познаваоце и тумаче мисли Достојевског и то не само код нас него и уопште у свету.

⁴⁴ Посебан израз идеја човекобога достиже у лику Кирилова чију суштину карактеришу следеће његове идеје: „Биће нов човек, срећан и поносит. Кома буде свеједно: живео не живео, тај ће бити нов човек. Ко победи бол и страх, тај ће бити Бог. А овај Бог неће бити... Бог је бол, у страху и смрти. Ко победи бол и страх, тај ће сам постати Бог. Тада ће бити нов живот и нов човек, све ново... Биће човек Богом и промениће се физички. И свет ће се променити, и рад ће се променити, и мисли, и сва осећања... Ко сме себе убити, тај је бог. Сада сваки може учинити да и Бога не буде, и ништа да не буде. Али нико још ниједанпут није то учинио“ (Достојевски 2009б, 109). Међутим, 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 2009б, 218). Свет ће довршити онај чије ће име бити човекобог. „Богочовек?“ — пита га Ставрогин. „Човекобог; ту има разлике“ — одговара Кирилов (Достојевски 2009б, 220). Берђајев сматра да Кирилов настоји да спасе човека и да му обезбеди бесмртност. Због тога он себе уништава тако што кроз чин самовоље приноси себе на жртву. Међутим, смрт Кирилова није смрт на крсту која доноси спасење, већ је та смрт по свему супротна Христовој смрти: „Христос је испунио вољу Оца. Кирилов испуњава сопствену вољу, тј. објављује самовољу. Христа је распео 'свет овај'. Кирилов сам себе убија. Христос открива вечни живот на другом свету. Кирилов истиче овоземаљски вечни живот. Христов пут води преко Голготе до Васкрсења и победе над смрћу. Пут Кирилова се завршава смрћу и нема Васкрсења“ (Берђајев 2001а, 289). Суштина проблема је у томе што Кирилов жели да сам себе обожи.

неминовно унутарње разарање човекобога и његовог лика. Антихристово искушење се појављује онда када човек на свом путу стигне до потпуног подвајања. Тада душевно тле постаје несигурно, јер се губе уобичајени критеријуми, а нови се још не појављују. Природа антихристове саблазни је таква да човека саблажњава зло које је на себе узело обличје добра. То није оно грубо и лако видљиво зло, него префињено и лако саблажњиво зло које се увек појављује у обличју добра.⁴⁵ У антихристовом злу увек има сличности са хришћанским добром, јер непрестано постоји опасност да се помеша и замени једно с другим. Ту лик добра почиње да се удваја и Христов лик се не сагледава јасно и могуће га је заменити са ликом антихриста. Достојевски је наслутио такво стање људског духа и то нам је пророчански наговестио. Вечна и светла остаје она истина коју је он изрекао о човеку, човековој слободи и човековој судбини.

Закључак

За Николаја Берђајева Достојевски је био хришћански писац у највећој могућој мери, јер је имао изузетно осећање Христа и љубави према Њему. Стога Достојевски није само велики уметник-психолог. У свом стваралаштву он нас не оставља у безизлазном кругу подземне психологије, већ нас изводи из њега. Достојевски је пре свега велики мислилац. Идеје Достојевског представљају хлеб насушни без којег је немогуће живети. У таква насушна питања о којима је писао Достојевски спадају питања о Богу и ђаволу, о бесмртности и слободи, о злу и судбини човека и човечанства. Таква питања не представљају луксуз, већ насушну потребу за човека, јер ако бесмртности нема онда не вреди живети. Идеје Достојевског нису апстрактне него конкретне идеје које живе и од њега смо много тога научили о том насушном карактеру идеја. Достојевски открива много и учи нас много чему тако да после читања његових дела човек више није исти.

Иако Достојевски не може да буде учитељ духовне дисциплине и неког духовног пута, он нас учи да преко Христа откривамо светлост у тами и да у сваком човеку налазимо лик и подобје Божије. Учи нас човекољубљу које је везано за поштовање слободе ближњег. У свом

⁴⁵ Берђајев скреће пажњу на чудну подударност приказивања антихристовог духа код Достојевског са оним код Владимира Соловјова у делу *Повести о антихристу* (Соловјов 2006). И код Соловјова антихрист је човекољубац и социјалиста који прихвата сва три искушења у жељи да усређи људе и да оствари земаљски рај. Код Соловјова је антихрист, попут Великог Инквизитора, „фанатик човекољубља“.

стваралаштву Достојевски нас води кроз таму, али оно у крајњој линији не оставља утисак безнадежног песимизма. Код Достојевског и тама скрива светлост, јер светлост Христова обасјава сваку таму и побеђује свет. Хришћанство Достојевског није неко мрачно хришћанство већ радосна вест. Он много држи до хришћанства будућности у којем мора доћи до препорода и духовне обнове. Стога је стваралаштво Достојевског у највећој мери плодотворно за хришћански препород, јер је оно једна пророчанска појава која указује на велике духовне могућности. У духовном смислу, ми се морамо трудити над наслеђем Достојевског, односно морамо упознавати и продубљивати искуство које нам је он посведочио.

Библиографија:

- Бердяев, Николай. 1931. *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*, Paris: YMCA PRESS.
- Берђајев, Николај. 2001а. *Пошлег на свей Ф. М. Достѡјевској*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001б. *Руска идеја: основни проблеми руске философске мисли XIX и почетка XX века*. Превод Марија Марковић и Бранислав Марковић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2001в. *Нова религијска свест и друштвена стварност*. Превод Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај. 2002. „Откровење о човеку у стваралаштву Достојевског“. У Берђајев, Николај. 2002. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, превод Добрило Аранитовић, 121–144. Београд: Бримо.
- Булгаков, Сергеј Н. 2015а. „Иван Карамазов (у роману Достојевског ‘Браћа Карамазови’) као философски тип“. У Булгаков, Сергеј Н. 2015. *Трнов венац Достѡјевској*, превод Наташа Пољак и Нада Узелац, 83–120. Стари Бановци — Београд: Бернар.
- Булгаков, Сергеј Н. 2015б. „Трнов венац Достојевског: сећање на Ф. М. Достојевског“. У Булгаков, Сергеј Н. 2015. *Трнов венац Достѡјевској*, превод Наташа Пољак и Нада Узелац, 9–30. Стари Бановци — Београд: Бернар.
- Велимировић, Николај. 2014. „Ниче и Достојевски“. У Велимировић, Николај. 2014. *Сабрана дела књија II: Почетно стваралаштво*, 559–575. Соко: Манастир Св. Николаја.
- Вилијамс, Роуен. 2014. *Достѡјевски: језик, вера и књижевност*. Превод Ангелина Мишина и Павле Рак. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић — Zepter Book World.

- Григорјев, Дмитриј. 2016. *Достојевски и Црква*. Превод Мирјана Грбић. Београд: Логос.
- Достојевски, Фјодор М. *Браћа Карамазови*. 2007. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Записи из подземља*. 2009а. Превод Бранка Ковачевић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Зли дуси*. 2009б. Превод Косара Цветковић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Злочин и казна*. 2004. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Идиоти*. 2006. Превод Јован Максимовић. Београд: Отворена књига.
- Достојевски, Фјодор М. *Момче*. 2012. Превод Милош Ивковић. Београд: Отворена књига.
- Евдокимов, Павле. 1996. *Христос у руској мисли*. Превод хиландарски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Евдокимов, Павле. 2015. „Основи једне сатанодикеје“. У *Ојсесија Достојевски: студије — есеји — чланци српских, руских и европских аутора*, уредник Александар Ранковић, 133–146. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Живковић, Слободан. 2017. *Достојевски у делу Јустина Појовића*. Београд: Метафизика.
- Левицки, Сергеј. 2004. *Огледи из историје руске философије*. Превод Марија Марковић и Бранислав Марковић. Београд: Логос.
- Лоски, Николај. 2015. *Достојевски и његово хришћанско схваћање света*. Превод Мирко Ђорђевић. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Лубардић, Богдан. 2009. *Јустин Ђелијски и Русија: џушеви рецејције руске философије и теологије*. Нови Сад: Беседа.
- Лубардић, Богдан. 2019. *Јустин Ђелијски и Енџелеска: џушеви рецејције брџћанске теологије, књижевности и науке*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања.
- Мерешковски, Дмитриј С. 2015. *Толстој и Достојевски*. Превод Мирко Ђорђевић. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Нови Завет*. 1997. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.
- Поповић, Јустин. 1999а. *Философија и религија Ф. М. Достојевског*. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин. 1999б. *Достојевски о Европи и словенству*. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин. 2014. „Достојевски као пророк и апостол православног ре-

- ализма“. У *Достојевски: ајосиол православној реализма*, уредници Бранимир Нешић и Бошко Обрадовић, 165–175. Београд: Catena Mundi.
- Радовић, Амфилохије. 1999. „Поговор“, У Поповић, Јустин. 1999. *Философија и религија Ф. М. Достојевској — Достојевски о Евроји и словенству*, 508–510. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева.
- Розанов, Василиј В. 2002. „Легенда о Великом Инквизитору: покушај критичког коментара“. У *Легенда о Великом Инквизитору: тумачења: В. С. Соловјов, К. Н. Леонтијев, С. Н. Булаков, В. В. Розанов, Н. А. Берђајев, С. Л. Франк*, уредници Стеван Врачар и Драган К. Вукчевић, превод Петар Буњак, Јован Максимовић, Милан Чолић и Мирко Ђорђевић, 105–265. Подгорица: ЦИД — Бања Лука: Романов.
- Соловјов, Владимир. 2006. „Кратка повест о Антихристу“. У Соловјов, Владимир. 2006. *Светлост са Истока: избор из дела*, превод Петар Вујичић, 149–176. Београд: Логос.
- Спекторски, Евгеније. 2015. „Етика Достојевског“. У *Ојсесија Достојевски: студије — есеји — чланци српских, руских и европских аутора*, уредник Александар Ранковић, 147–157. Шабац — Београд: Александрија — Глас Цркве.
- Стефановић, Стефан. 2019. *Богословље Достојевској*. Крагујевац: Духовни луг.
- Флоровски, Георгије. 2009. *Пушеви руској богословља*. Превод Миливој Р. Мијатов. Београд: Хришћанска мисао — Хиландарски фонд задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“.
- Чичовачки, Предраг. 2014. *Достојевски и светлост живота*. Превод Мирослав Ивановић. Београд: Службени гласник.
- Шестов, Лав. 2002. *Достојевски и Ниче: философија трагедије*. Превод: Мирко Ђорђевић. Београд: Бримо.
- Berđajev, Nikolaj. 1989. *Izvori i smisao ruskog komunizma*. Prevod Mirko Đorđević. Beograd: Književne novine.
- Cassedy, Steven. 2005. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- De Lubac, Henri. 2009. *Drama ateističkog humanizma*. Prevod Marko Kovačević. Rijeka: Ex libris.
- Devčić, Ivan. 2006. „Dostoevski u očima Berđajeva“. U *Riječki teološki časopis*, godina 14, br. 1 (27), 2006, 213–266.
- Dostoevski, Fjodor. 1973. „San smešnog čoveka“. U Dostoevski, Fjodor. 1973. *Pripovetke III*, prevod Miroslav Babović, 207–232. Beograd: Izdavačko preduzeće „Rad“.
- Kaufmann, Walter. 1956. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books.

- Kribl, Josip. 1990. *Tko je Veliki Inkvizitor?: slijedom Miloševićeve „revizije“ Berdjajeva i Dostojevskog*. Zagreb: Župni ured „Nova Bukovica“.
- Milošević, Nikola. 1981. „Nikolaj Berdajev i ‘Legenda o Velikom Inkvizitoru’“. U Berdajev, Nikolaj. 1981. *Duh Dostojevskog*, 183–258. Beograd: Niro „Književne novine“.
- Niče, Fridrih. 2015. *Vesela nauka*. Prevod Milan Tabaković. Beograd: Dereta.
- Spinka, Matthew. 1950. *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press.

Примљено: 21. 7. 2020.

Одобрено: 1. 9. 2020.

NIKOLAI BERDYAEV AS AN INTERPRETER OF THE PHILOSOPHY AND RELIGION OF DOSTOEVSKY

Nenad D. Plavšić
Diocese of Bačka, Palić

Summary: This work presents the thoughts of a famous Russian religious philosopher Nikolai Berdyaev about philosophical and religious attitudes of a great Russian writer Fyodor Dostoevsky. In Berdyaev's opinion Dostoevsky is, above all, a thinker who puts the man and his freedom into the centre of his perceptions. He points out Dostoevsky's focus on the destiny of the man in freedom and the destiny of freedom in the man. The tragedy of freedom is in the fact that it has its own nature and it cannot be identified with the good and perfection. The freedom of good implies the freedom of evil. According to Berdyaev, through his creativity, Dostoevsky shows us that freedom of evil leads to destruction of the man and freedom itself, but also that only the recognition of freedom of the good leads to denial of freedom which is then born into necessity of the good. Everything that happens in the man is reflected in social circumstances. Socialism, which imposes itself as a secular religion, presents violence towards human freedom. The solution to the secret of freedom should be sought in Christ who is not only the truth which gives freedom, but also the truth about freedom and the only free truth for the man.

Key words: Berdyaev, Dostoevsky, Man, Mangod, Godman.

РЕЧ О РАСКОЉНИКОВУ

Душан В. Бањеглав*
Универзитет у Новом
Сагу
Филозофски факултет
Српска књижевност и
језик

Апстракт: Рад се бави Раскољниковљевим пресудом, његовим падом у три, узроцима и последицама таквог пресуде. Уопште, бави се природом Достојевсковог јунака, са жељом да прикаже оштру и неминовну судбину људске природе у асоцијацији слободе.

Кључне речи: Достојевски, Раскољников, три, преображај.

Поводом првог романа Ф. М. Достојевског, *Бедни људи*, који га је увео у свет књижевника, Белински је одушевљено ускликнуо да је „рођен нови Гогољ“. Погрешан суд био је одраз немогућности увиђања књижевног преврата да је „лик Макара Дјевошкина стваран ако не као антитеза, оно свакако као озбиљан приговор Гогољевској концепцији људске природе“.¹ Разликовно обележје садржано је у тежињи Достојевског да ослика не сиромашног чиновника, већ његову *самосвест*, што Белински није осећао.² Наредним романом (*Двојник*), који критика није успела правилно да оцени, померајући тежиште радње са социјалног плана на психолошки³, Достојевски потврђује превазилажење Гогоља. Судбина шизофреног јунака, у расцепу између онога шта јесте и шта би желео да буде, правилно бива протумачена тек Адлеровим и Јунговим психоаналитичким студијама. Суштина стваралаштва Достојевског, његовог узрастања и постепеног продирања у дубине људског духа изразила се кроз посве нов метод — „уметничку науку или научну уметност“.⁴ Успевши да се уздигне од пређашњих романијера,

* dbanjeglav@outlook.com.

¹ Милосав Бабовић, „Стваралаштво Достојевског“, у: Фјодор М. Достојевски, *Јагни људи — Беле ноћи — Двојник* (Београд: Ленто, 2003), 10.

² Mihail Bahtin, *Problemi poetike Dostoevskog*, prev. Milica Nikolić (Beograd: Nolit, 1967), 105

³ Бабовић, „Стваралаштво Достојевског“, 16

⁴ Nikolaj Berdajev, „Dostoevski o čoveku“, у: *Dostoevski u svetlu ruske kritike*, прир. Petar Mitropan (Beograd: IO Slovo Ljubve, 1981), 106.

Достојевски у наредним делима све истанчаније описује „прареалност људског духа, његове хтоничне дубине, у којима се Бог бори против ђавола, у којима се решава људска судбина“.⁵

* * *

Берђајев је сасвим јасно приметио да је човекова природа за Достојевског ирационална, поларна и антиномична.⁶ Таква природа његових јунака нагони их да прелазе границе постављене човеку, њихова слободна воља постаје самовоља, и тамо, на том нестабилном тлу, откривају им се тајне човекове природе.⁷ У слободи Достојевски је видео „целокупни смисао људског живота“, вољни моменат — могућност човека да се самоодреди.⁸ Проблем, међутим, настаје оног тренутка када слобода бива лишена ограничења (у чему је њена тајна и противречност како Флоровски увиђа) те прелази у своју негативност.⁹ Ставом самовољних побуњеника полази и Раскољников. Апсолутизујући и злоупотребљајући дату му слободу, он преузима улогу судије. Речи Флоровског: „ко нападне слободу и човеков живот, тај је сам већ изабрао своју погибел“ — односе се на „наполеонску“ личност.¹⁰ Занесен идејом, Раскољников постепено пада у грех.

Говорећи о паду у грех, отац Нил Сорски, Рус, говори о корацима који до пада неминовно воде. Негујући светоотачку традицију и мисао, он наводи да „мислени рат или борба, праћени победом или поразом, имају своје постепено дејство: најпре се јавља помисао или осликани предмет у свести — то је *предлој* (подстрек) затим пристајање на њега — *одобравање*; потом следи прихватање — *сагласје* са њим: иза њега је поробљеност или *заробљење*; и на крају *сипраси*“¹¹ (подвукао Д. Б.). По Светом Григорију Синаиту, „предлог потиче од демона“; одобравање, по Светим Оцима, подразумева „разговор са наилазећом помишљу, обраћање пажње на предлоге“; сагласје, пак, „спремност душе да благонаклоно прихвати наилазећу помисао“, заробљење — „занос нашег срца наилазећом помисли, или њено постојано настајење у на-

⁵ Протојереј Георгије Флоровски, „Религиозне теме Достојевског“, у: *Достојевски: Апокалипсис православног реализма*, прир. Владимир Димитријевић, Бошко Обрадовић, Бранимир Нешић, Никола Маринковић (Београд, Catena mundi, 2014), 35.

⁶ Берђајев „Достојевски о човеку“, 110.

⁷ Берђајев „Достојевски о човеку“, 107.

⁸ Флоровски, „Религиозне теме Достојевског“, 36.

⁹ Флоровски, „Религиозне теме Достојевског“, 36.

¹⁰ Флоровски, „Религиозне теме Достојевског“, 36.

¹¹ Отац Нил Сорски, *Предање о духовном живоју*, прев. Марина Милачић (Вршац: „Банатски весник“ Епархије банатске, 1988) 24.

ма — сједињење са њом“; и на концу — страст, која подразумева угњезденост помисли у срцу путем учестале сарадње са њом.¹²

Архиепископ Роуен Вилијамс примећује да „Раскољников никад не може да рашчисти сам са собом шта је права природа његовог опсесивног фантазирања о убиству. Она нам се час приказује као чин превазилажења етике, који приличи вишој (наполеонској) врсти човека, час као практичан корак да се обезбеди новац за будућност једног генија и добротинитеља човечанства, или као покушај да се Раскољниковљева породица ослободи терета његовог издржавања“.¹³ Даље закључује да је „убиство плод његове жеље да сазна да ли је имао право да поступи као неко за кога не важе обични закони, а то питање је дошло од ђавола“.¹⁴ Ретроспективно гледано, приликом исповедања Соњи, ми увиђамо када се и како јавио суманути *предлој* Раскољникову:

„Видиш, ја сам тада непрестано себе питао: што сам ја тако глуп? И кад су други глупи, и кад поуздано знам да су глупи, што онда ја нећу да будем паметнији? После сам схватио, Соња, ако будемо чекали док сви буду паметни, то ће сувише дуго трајати... После сам још схватио да то никад неће бити, да се људи никад неће променити, и да их нико неће преобразити — не вреди се мучити узалуд! Да, то је тако!... То је њихов закон... Закон, Соња! То је тако! И ја сад знам Соња; ко је јак и силан умом, тај им је господар! Ко се много усуди, ко сме, тај је за њих у праву. Ко на нешто велико може плунути, тај им је законодавац, а ко се највише усуди, ко највише сме, тај је од свих већма у праву. Тако је досад било, тако ће увек бити! То само слепац не види! (...) Ја се досетих тада, Соња — настави он усхићено — да се власт даје само ономе ко се усуди да се сагне и да је узме. Ту има једно само, једно: треба само сме-ти! И мени *тада једна мисао сину, први пут у живоју, која никоме и никада пре мене није синула*. Ником. Мени се наједном указа јасно као сунце: како то да нико досад није смео, нити данас сме, да, пролазећи поред све те бесмислице, просто-напросто све то узме за реп и тресне до ђавола! Ја... ја хтедох да се усудим, и убих... само хтедох да се усудим, Соња, ето то је узрок!“¹⁵ (подвукао Д. Б.)

¹² Сорски, *Предање о духовном живоју*, 24–28.

¹³ Архиепископ Роуен Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, прев. Ангелина Мишина, Павле Рак (Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић — Zeptr Book World, 2014), 146.

¹⁴ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 146.

¹⁵ Фјодор Михайлович Достоевски, *Злочин и казна*, прев. Јован Максимовић (Нови Сад: Школска књига, 2004) 401–402.

О мисаоној борби, разговору са њомишљу и сајласју уверавамо се у даљем излагању:

„и сам знам да ме је ђаво вукао. Ћути, Соња, ћути! ... Ја све знам. Све сам ја то већ прошао у мислима и о свему сам се ја са собом препирао, до последње најмање ситнице, и све знам, све! И тако ми је дојадило, тако ми је дојадило све то брбљање! Хтео сам све да заборавим па да поново отпочнем, Соња, и да престанем млатити празну сламу! Зар ти мислиш да сам ја пошао као будала, ништа не мислећи? Ја сам пошао као паметан човек, то ме је и упропастило! И зар мислиш да нисам знао, на пример, то, да чим сам почео себе питати и испитивати: имам ли ја право имати власт? — онда већ немам права имати власт. Или, кад постављам питање: је ли човек ваш? — онда значи да човек већ није ваш за мене, него је ваш за онога коме такво питање ни на памет не пада и који иде право, без икаквих питања... И чим сам се толико дана морао мучити питањем: да ли би се Наполеон одлучио на такво нешто или не би? — онда сам већ јасно осећао да нисам Наполеон. Сву, сву муку свега тога брбљања ја сам издржао, Соња, и зажелио сам да је сву с леђа збацам; ја, зажелех, Соња, да убијем без казуистике, да убијем због себе, само због себе! Нисам ја убио да мајци помогнем — којешта! Нити сам убио, да постанем добротвор човечанства пошто добијем средства и власт. Којешта! Ја сам просто — убио; због себе сам убио, само због себе и за себе“.¹⁶

Враћајући се на почетак романа, увиђамо да се Раскољников налази на последњим степеницима, у заробљењу, у страсти. Речју; огрезао у преданом размишљању о греховном подухвату, готово опседнут. „На какво дело хоћу да се одлучим, а каквих се трица бојим“,¹⁷ први је наговештај страсно преданог човека у помисао већ давно рођену. Кажемо страсно, јер он већ никако није могао да се одвоји од своје замисли, срасла је са њим као кожа; „он се на ту ружну машту некако и нехотице навикао да сматра већ као замисао, премда још увек себи није веровао. Чак је сад ишао да врши пробу те своје замисли и при сваком кораку његово узбуђење расло је све више и више“¹⁸ (подвукао Д. Б.). Но, његов грех не остаје страст према разрађивању идеје, већ

¹⁶ Достојевски, *Злочин и казна*, 402–403.

¹⁷ Достојевски, *Злочин и казна*, 16.

¹⁸ Достојевски, *Злочин и казна*, 17.

доживљава конкретну реализацију. Психолози би рекли агресија мисли, речи и дела.

Прислушкиван разговор у кафани између студента и официра, знатно је битан за наш предмет. Студент говори:

„С друге стране, опет, младе, свеже снаге које узалуд пропадају без потпоре, и то хиљадама, на све стране! Стотину, хиљаду добрих дела и намера, што би се дало остварити и поправити за бабине паре, које су намењене манастиру! Стотине, можда и хиљаде живота упућени на добар пут; десетине породица спасених од сиротиње, од распадања, од пропасти, од разврата, од венеричних болести — и све то за њен новац. Да је човек убије и да јој узме новац, па помоћу тог новца да се после посвети служби свему човечанству и општој ствари: шта ти мислиш, зар се не би поле тај један мајушни злочинчић загладио хиљадама добрих дела? За један живот — хиљаду других живота, спасених од трулежа и распадања. Једна смрт а овако сто живота — па ту ти је аритметика“.¹⁹

Речено је већ да се не може одредити „права природа његовог опсесивног фантазирања о убиству“ и да један од подстицаја свакако долази са идејом „добročинитеља човечанства“. О томе нам сведочи помисао при прислушкиваном разговору: „али откуд баш сад да чује баш такав разговор и такве мисли, кад се и у рођеној глави зачеше... *истіе шакве мисли?*“²⁰ (подвукао Д. Б.). Премда је сам Раскољников оповргнуо поменути мотивацију у разговору са Соњом, ми не можемо да просто пренебрегнемо њен утицај, будући да је она итекако значајна. У бризи за човечанство крије се једна од главних Раскољниковљевих особина која се може посматрати у односу са љубављу према ближњем. Слична идеја блиска је и Ивану Карамазову; што и није чудо јер „у стваралачком опусу Достојевског постоји унутрашње јединство“, ²¹ односно, како наставља Флоровски, „једне те исте теме узнемиравале су га и занимале целог живота“.²² Али, пре него се дотакнемо конкретне идеје која их везује, ваља напоменути још неке сличности двају ликова.

Кроз Раскољникова, критикујући рационалистичке концепције човека, Достојевски води полемику са револуционарима демократија; за Раскољникова у почетку разум је мера свих ствари, а након

¹⁹ Достојевски, *Злочин и казна*, 73.

²⁰ Достојевски, *Злочин и казна*, 74.

²¹ Флоровски, „Религиозне теме Достојевског“, 35.

²² Флоровски, „Религиозне теме Достојевског“, 35.

извршеног злочина, његово понашање је неразумно и некорисно, што сугерише мисао о непоузданости разума, јер такво понашање није могло бити предвиђено.²³ Отуда и Берђајев говори да се у преступима откривају тајне човекове природе. Међутим, Раскољников ни у самом почетку, иако ствари поставља разумно и корисно, није могао сачувати своју природу скривену. Она израћа у две непромишљене сцене: када оставља новац Мермеладовима на прозору а након тога помисли „какву сам опет глупост учинио... Они имају Соњу, а мени је и самом новац потребан“.²⁴ Затим, када жандарму даје новац за спас девојке, мисли: „Однесе ми мојих двадесет копејки... Нека га, нек добије нешто и од онога и нек пусти девојче с њим, тиме ће се и свршити... И шта сам се ја ту уплео да помажем! И зар ја да помажем? Имам ли ја право помагати? Нека их, нек се живи пождеру између себе — шта се то мене тиче? И како сам смео дати тих двадесет копејки. Зар су оне моје“.²⁵ Ово нам такође сведочи о поларности Раскољникова чије значење носи у свом имену.

Иван Карамазов свој ослонац такође налази у рационализму. Поводом Ивановог виђења идеје страдања невиних, Павле Евдокимов пише: „Иван још тражи доказе; жели извесност, ‘гарантије’; он зна слабу тачку своје грађевине: он се држи чињеница, не жели да прекорачи њихове границе, али га неодољиво привлачи оно што је ирационално“.²⁶ Даље испада да „његовом потпуно здраворазумском објашњењу човекове судбине и постојања, треба и потврда истине. Сатеран у слепу улицу, он изговара своје кобне речи: ‘све је допуштено’ и поставља се изнад свих могућих ограничења, јер ‘за бога нема закона’. И *и*ако проблем ирационалног решава одбацавањем самог проблема“²⁷ (подвукао Д. Б.).

Потврдивши одређене сличности, погледајмо сада првобитну особину која их веже — немогућност љубави према ближњем/блиском. Поводом мајке и сестре које су дошле у Петроград, Раскољников каже: „А док су биле *далеко од мене*, ја сам их, канда, тако волео“²⁸ (подвукао Д. Б.). Затим, „мати, сестра, како сам их волео! Зашто их сада мрзим, да, ја их мрзим, физички мрзим, не могу очима да их

²³ Бабовић, „Стваралаштво Достојевског“, 46.

²⁴ Достојевски, *Злочин и казна*, 37.

²⁵ Достојевски, *Злочин и казна*, 59.

²⁶ Павле Николајевич Евдокимов, „Основи једне сатанодикеје“, *Теолошки погледи* XIV, бр. 4 (1981): 3.

²⁷ Евдокимов, „Основи једне сатанодикеје“, 4.

²⁸ Достојевски, *Злочин и казна*, 223

гледам“.²⁹ Са друге стране, тај „каснији Раскољников“, Иван Карамазов саопштава: „никад нисам могао да разумем како човек може волети своје ближње. Баш ближње, по мом схватању, није могућно волети, већ можда само далеке“.³⁰ А да бисмо потврдили свеприсутност поменуте идеје код Достојевског, позваћемо се на приповедање старца Зосиме: „ја, вели, волим човечанство, али се чудим самоме себи: што више волим човечанство уопште, тим мање волим поједине људе, то јест сваког засебно као појединца“.³¹

Увидели смо како Раскољников гледа на мајку и сестру, а на Разумихина, за којег је писац курзивом подвукао да му је пријатељ, он гледа са одбојношћу. Сам Раскољников каже: „он, осим увреда и бриге, ништа друго од мене није ни видео“.³² Раскољников дакле одбија од себе њему блиске људе, а са друге стране — извлачи децу из пожара, помаже сиромашног студента, спасава десетине породица од једне лихварке... Најбољи опис Раскољникова дао је управо Разумихин. Поднесећи извештај Дуњи и Пулхерији, он казује следеће:

„Ја годину и по дана Родиона знам: туробан, мргодан, охол и горд; у последње време (а можда и много раније) претерано осетљив и хипохондар. Великодушан и добар. *Осећања своја не воли исказивати, и пре ће какву тубоси учинити нешто што ће речима своје срце исказати.* Неки пут, уосталом, није нимало хипохондар, но просто *хладан и неосетљив до нечовечности*“.³³ (подвукао Д. Б.)

Сликање, речју, објективно, са круном у исказу „па он никога не воли; можда никад никог неће ни завољети“.³⁴

* * *

У чему је корен немогућности анализираног јунака да оствари љубави према *другоме*? Курзивом смо подвукли кључни појам у стваралаштву Достојевског чији је значај брилијантно приметио Бахтин, а

²⁹ Достојевски, *Злочин и казна*, 267.

³⁰ Фјодор Михаилович Достојевски, *Браћа Карамазови*, прев. Јован Максимовић (Београд: Компанија Новости А. Д., 2006), 247.

³¹ Достојевски, *Браћа Карамазови*, 60.

³² Достојевски, *Злочин и казна*, 220.

³³ Достојевски, *Злочин и казна*, 211.

³⁴ Достојевски, *Злочин и казна*, 212.

који представља окосницу наше анализе. Није, дакле, чудо, а ни случајно, што многа поглавља у роману започињу појавом *новој* лица. Роуен Вилијамс приметио је да „наратор у *Злочину и казни* почиње тако што ствара једно ја које је непробојно за свет други, а процес који зацртава није толико процес његовог моралног или верског преобраћања колико је приближавање стању у коме може да чује и говори“.³⁵ Приметићемо са коликим жаром Раскољников учествује у унутрашњим дијалозима, а како млако разговара са *другима*. Грехопад Раскољникова — немогућност слушања другог гласа и убиство — преплићу се са отуђеношћу (која касније постаје одсеченост) од света: „Он се беше потпуно повукао и удаљио од свега света као корњача у своју кору; чак и лице служавке чија дужност беше да га служи и која би по неки пут завирила у његову собу, изазивало је код њега јед и грчевито трзање“,³⁶ „Раскољников није био навикнут на свет и, као што је речено, избегавао је свако друштво, нарочито у последње време“.³⁷ У следећим редовима, пожелевши после једномесечне осаме да на „тренутак одахне у другом свету“ он сусреће Мермеладова. Сусрет, по свему судећи, судбински. На чему почива повезаност Мермеладова и Раскољникова? Рекло би се — на сличности. Мермеладов у њему буди заинтересованост: „Има састанака, чак са сасвим непознатим људима, за које се почињемо интересовати већ од првог погледа, некако наједном, неочекивано, пре него што и једну реч проговоримо. Баш такав утисак је учинио на Раскољникова онај гост што је седео подаље и био налик на каквог бившег чиновника“.³⁸ Примећујемо нагли продор заинтересованости за *другога*, додуше прилично јалов. Сличност Мермеладова и Раскољникова и могућност зближавања почива управо на томе што и Мермеладов гледа на *друге* „са присенком неке охоло немарности према њима — као према људима нижег положаја и образовања, са којима он нема шта да говори“.³⁹ Продор се обуставља тек што му се Мермеладов обрати; у Раскољников се буди „непријатно и раздражљиво осећање одвратности према сваком страном лицу које би ступило, или макар само хтело да ступи, у додир са његовом личношћу“.⁴⁰ Потенцијални дијалог претвара се у монолог Мермеладова, те се продор другог обуставља у оба смера, што нарочито запажамо у дрској промени обраћања преласком са Ви на ти: „Жалите ли ме

³⁵ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 145.

³⁶ Достојевски, *Злочин и казна*, 38.

³⁷ Достојевски, *Злочин и казна*, 23.

³⁸ Достојевски, *Злочин и казна*, 23.

³⁹ Достојевски, *Злочин и казна*, 24.

⁴⁰ Достојевски, *Злочин и казна*, 24.

сад, господине или не жалите? Говори, господине, жалиш ли ме или не жалиш?“⁴¹ Током целог назовимо „дијалога“ приметно је одсуство сваке Раскољниковљеве мисли. Не одавајући своју личност, он остаје затворен све док се сусрет не заврши изласком из стана Мермеладових. Дијалог је дакле могућ, али само као разговор са самим собом, у којима се он себи обраћа шизофрено, са „*ши*“. Затвореност у себе и код једног и код другог лика предсказује нам њихово стремљење ка самоуништењу, кроз чин који ће коначно да их оцепи од *свеџа груџих* (додуше привремено); једног саморазарањем алкохолом, другог убиством: „презрети свако поштовање људског живота значи издвојити се у односу на друге на најрадикалнији могући начин“.⁴² У тежњи ка издвојеношћу наполеонским идентитетом, Раскољников злоупотребава *груџе (груџи)* који нису ништа више до „интегрални делови или идеолошки ставови у његовом унутрашњем свету: он је у ствари још један пример демонског наратора, за кога нема истинских других“.⁴³ Његова ће идеја бити остварена никако другачије до убиством *груџи*, који је у његовој осами и манијакалном егу само објект, пуко средство. Огрезао у сопству, демонска безобзирност према другоме указује се кроз мисао при одласку на извршење злочина: „Пролазећи поред парка Јусупова он се чак јако позабави мишљу о подизању високих водоскока, и том како би они лепо освежавали ваздух на свим трговима“.⁴⁴ Роуен Вилијамс наводи да је „ствар у томе да неко ко више није кадар да слуша или говори, да уђе у људски однос са другима и да се услед тога мења, већ бива потенцијални убица“, и да је „злочин последица жестине унутрашњег дијалога који скоро никад не прекида стварни други“.⁴⁵ Изнесену тезу Вилијамс је везао за убиство јуродиве Лизавете; Раскољников грехом скрива грех а ту је скривена суштина проблема и дат најтачнији доживљај *груџија*.

Осамљеност Раскољникова не јењава ни након убиства, штавише — она хрли ка врхунцу:

„Једно ново и неодољиво осећање освајало га је све више скоро сваког тренутка: то беше некаква бесконачна, скоро физичка одвратност према свему што би угледао и што беше око њега, одвратност упорна, пакосна, пуна мржње. Гадни му беху сви са којима се сретао — гадна му беху њихова лица, ход, по-

⁴¹ Достојевски, *Злочин и казна*, 33.

⁴² Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 150.

⁴³ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 147.

⁴⁴ Достојевски, *Злочин и казна*, 80.

⁴⁵ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 147.

крети. Просто би плуноу на ма кога, ујео би, канда, кад би ко са њим проговорио“.⁴⁶

Дрскост избија при сваком наредном кораку: „Ја ћу сам... сам... И доста! Оставите ме на миру!“.⁴⁷ Испољава се и одвратност према пруженој руци *другога*:

„Раскољников ћутећи узнемачке листове чланка, узети три рубље, па не рекавши ни речи изађе. (...) али дошавши већ до прве улице Раскољников се наједном врати, попе се опет код Разумихина и метнувши на сто и немачке листове и три рубља, и опет ни речи не рекавши, изиђе“.⁴⁸

Изашавши на улицу и добивши двадесет копејки „Христа ради“ од њему непознате жене и ћерке јој, одлази до Неве, „отвори шаку, пажљиво погледа у новац, замахну и баци га у воду; затим се окрене и пође кући. Учини му се као да маказама сам себе одсече од свих и од света на свешу у шом шренушк“⁴⁹ (подвукао Д. Б.). Беснило поводом присуства других делује прилично неуротично: „Хоћете ли ме већ једном оставити, мучитељи! Ја се вас не бојим! Ја се никога, никога не бојим! Даље од мене! Ја хоћу сам да будем, сам, сам, сам!“⁵⁰ „то значи да сте ми сви ви смртно досадили, и хоћу да будем сам“.⁵¹ Одсеченост од света примећује и Дуња: „Како он то, званично некако говори,, као да смо му ми нека страна лица!“⁵² Сажето, његово стање најбоље илуструју наредне реченице; „да не само да никад више неће имати прилике да се сит наразговара, него да ни о чем више, никад и ни са ким, не може проговорити“⁵³ и „О ниски карактери! И воле тако као да мрзе... О како их ... све мрзим!“⁵⁴ Поменути искази упућују на преплитање немогућности говора и угњездености мрже у срцу Раскољникова. Сва отуђеност од света — или боље рећи: сад већ одсеченост! — свакако је у уској вези са доживљајем себе као личности која је изнад других; идеја због чије је потврде, између осталог, окрвавио руке; ради које и даље не признаје свој грех, и ради које се жестоко бори са иследником.

⁴⁶ Достојевски, *Злочин и казна*, 114.

⁴⁷ Достојевски, *Злочин и казна*, 116.

⁴⁸ Достојевски, *Злочин и казна*, 116–117.

⁴⁹ Достојевски, *Злочин и казна*, 118.

⁵⁰ Достојевски, *Злочин и казна*, 155.

⁵¹ Достојевски, *Злочин и казна*, 167.

⁵² Достојевски, *Злочин и казна*, 221.

⁵³ Достојевски, *Злочин и казна*, 224.

⁵⁴ Достојевски, *Злочин и казна*, 227.

Неизвесност судбине и ишчекивање одговора на злочин додатно подстичу јед и самоћу. Разумихин, уопште, подозрева његово стање: „ја сам се хиљаду пута тако растављао и плувао на људе, па сам им опет натраг трчао... Дође те срамота, па се вратиш међу људе“.⁵⁵

Описано стање Раскољниковљеве душе осликава пакао. Свести свет на непробојно *ја* било би равно његовом апокалиптичном сну. Павле Евдокимов наводи: „ђаво је раставитељ, онај што раздваја, пресеца сваку везу и своди биће на крајњу усамљеност“.⁵⁶ Наставља: „грчки Хадес или хебрејски Шеол, означава оно мрачно место на којем усамљеност своди човека на крајњу беду демонске себичности“.⁵⁷ Пакао је, по Евдокимову, „кавез начињен од огледала; ту се може видети само сопствени лик умножен безброј пута, а да се са њим не суочава ниједан други поглед“.⁵⁸ „Коптске апофтегме Макарија Старога дају узбудљив опис те самоће. Заточеници су везани леђима један за другог и само велике молитве живих њима доносе тренутак одмора: ‘само за тренутак видимо један другогме лице’“.⁵⁹ Сликовито, зар не?

* * *

Иако грех није јасно дефинисао, притиснут стварним положајем и душевним мукама; угушен у сопственом поразу, распарчан неуспехом изградње наполеонске личности, његова унутрашњост кипти и тежи да се ослободи наметнутог притиска. Речју, природа човекове личности чини своје; она тежи да успостави свој истински идентитет, да буде именована оним што збиља јесте. Човек функционише и одређује свој идентитет у односу на себи супротна бића, тј. у односу на друге, јер се „сопствени глас може пронаћи једино ако допустимо појаву истински других гласова“.⁶⁰ Најава продора гласа другог, повратка идентитету, у уској је вези са признавањем убиства. Тај се процес одвија споро. Након што Разумихин изнесе свој план у једној фамилијарној атмосфери, пред Рођом, Дуњом и Пулхеријом, о развијању штампарске делатности, у Раскољникову се напрасно буди извесна туга (коју чак и читалац осећа) произведена управо свешћу о његовом стварном положају. Он се нагло, на изненађење присутних, спрема на одлазак, поздравља са

⁵⁵ Достојевски, *Злочин и казна*, 168.

⁵⁶ Павле Евдокимов, *Векови духовнога живоћа*, прев. Анђа Петровић (Београд: Српска књижевна задруга, 2003), 75.

⁵⁷ Евдокимов, *Векови духовнога живоћа*, 75.

⁵⁸ Евдокимов, *Векови духовнога живоћа*, 76.

⁵⁹ Евдокимов, *Векови духовнога живоћа*, 76.

⁶⁰ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 150.

осмехом који као да не беше осмех, изјављује љубав (!) и тражи самоћу. Од почетног стања, у којем свој злочин именује као „оно“ долазимо до следећег контакта баш после препричане сцене:

„у ходнику беше мрак; они стајаху крај лампе. Скоро минут гледаху један другог ћутећи. Разумихин се после целог живота сећао тога минута. Зажарен и упрт поглед Раскољниковљев као да се појачаваше са сваким тренутком, продираше у његову душу, у свест. Разумихин наједном уздрхта. Као да нешто чудновато прође између њих... Некаква идеја севну, као неки наговештај; нешто ужасно, ругобно, и са обе стране наједном схваћено. Разумихин пребледе као мртава. — Разумеш ли сад — упита изненада Раскољников, са болно искривљеним лицем“.⁶¹

Наилазимо скоро па на потребу за речју. До отвореног признања и стварног именовања долази тек при другом сусрету са Соњом.

Зашто је она меродавна да прва чује његову реч и постане посредник у повратку Раскољникова у свет, осим тога што не представља реалну опасност по његову будућност? Пре свега зато што „заузима место које припада Спаситељу унутар међуљудских трансакција у причи“.⁶² Поред савршено истанчаног слуха за туђи глас, уз сву пожртвованост, њена снага лежи и у преузимању одговорности за другога што је Вилијамс показао на примеру размене крстића.⁶³ Међутим, њена се иконичка улога не задржава на преузимању одговорности, већ суштину проналази у чињеници да својим поступком уствари утире пут да одговорност постане могућа и за другог.⁶⁴ Размотримо на час њене особине које стоје у супротности са анализираним јунаком а које је чине подобном да заузме „место Спаситеља“. Приметимо најпре изјаву о својим најближим: „ми смо једно“⁶⁵ — говори Соња. Евдокимов запаженом раставитељском деловању зла — ђавола, супротставља деловање добра — Христа, кроз речи апостола Павла: „Јер један је хљеб, једно смо тијело многи“; ... ‘Сви удови једнога тијела, иако су многи, једно су тијело, тако и Христос’, а то је, у евхаристичкоме јединству, један, сачињен од свих сакупљених у Христу, по угледу на Тројну верничку заједницу; Бог један и тројни у исто време, јединство у мноштву“.⁶⁶ Очигледно је

⁶¹ Достојевски, *Злочин и казна*, 304.

⁶² Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 190.

⁶³ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 189.

⁶⁴ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 191.

⁶⁵ Достојевски, *Злочин и казна*, 309.

⁶⁶ Евдокимов, *Векови духовнога живота*, 76.

и поступање да нисам битан *ја*, него *групи* — видљиву у Соњином одговору на Раскољниковљево примедбу да ће и Пољечка поћи њеним путем: „Не! Не! Не може бити, не! Бог такву страхоту неће допустити“.⁶⁷ Супротност се појачава одбијањем улоге судије: „Ко је мене за судију поставио, ко да живи, а ко да не живи“.⁶⁸

Као што потреба за прихватањем сопствене стварности садржи извесне степене, тако је и признавање злочина прожето истим; оно се одвија испрва кроз треће лице: „значи, он и ја смо велики пријатељи (...) он ту Лизавету, није хтео да убије...он је њу случајно убио“,⁶⁹ а затим и у првом лицу, када је већ све јасно: „ја... ја хтедох да се усудим, и убих“.⁷⁰ Процес је, рекли смо — спор, јер захтева прихватање пораза које *ја* упорно одбија.

Након признања, Соња захтева од Раскољникова да обелодани свој грех јавно (наглас!): „Иди одмах, овог тренутка, стани на раскршће, поклони се, пољуби најпре земљу коју си оскрнавио, а после са поклони целом свету, на све четири стране, и кажи свима наглас: ја сам убио!“.⁷¹ Речју, иште одговорност јавним признањем и преузимањем терета, другим речима — она захтева успоставу идентитета; јер се идентитет проналази кроз дијалог или преузимањем одговорности.⁷² Погледајмо изблиза тај ток...

Пре него што пређемо на неодољиву сличност између поменутог догађаја и хапшења Христовог, као увод ваљало би поменути речи Фјодора Тарасова: „када Соња издалека прати Раскољникова који креће на свој крсни пут — да добровољно призна почињени злочин и буде одговарајуће кажњен, главни јунак се очито пореди са Христом, Кога на Његовом крсном путу издалека прате жене мироснице“.⁷³ Поређење можемо да пратимо на ширем плану: „*А сад је и мени време*“,⁷⁴ говори Раскољников уочи поласка Соњи. Реч је о времену да се суочи са сопственом реалношћу и стварним *ја* одавањем тајне. Међутим, разоткривање Соњи није имало нарочитог ефекта по његово стање јер изостаје страдање, стварни одговор (отуда поменуто Соњина сугести-

⁶⁷ Достојевски, *Злочин и казна*, 312.

⁶⁸ Достојевски, *Злочин и казна*, 393.

⁶⁹ Достојевски, *Злочин и казна*, 395.

⁷⁰ Достојевски, *Злочин и казна*, 402.

⁷¹ Достојевски, *Злочин и казна*, 403.

⁷² Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 217.

⁷³ Фјодор Тарасов, „Улога Јеванђеља у уметничком стваралаштву Ф. М. Достојевског“, у: *Достојевски: Ајосиол православној реализма*, прир. Владимир Димитријевић, Бошко Обрадовић, Бранимир Нешић, Никола Маринковић (Београд: Catena mundi, 2014), 33.

⁷⁴ Достојевски, *Злочин и казна*, 390.

ја, она то савршено разуме!). При испуњавању њеног предлога, током следећег пољупца у прљаву земљу изостају речи „ја сам убица“. Достојевски нам сугерише да до стварне успоставе идентитета још није дошло. Јавна потврда и полазак на страдање тек имају да дођу. Јавља се мотив чаше: „ако већ треба попити *џу чашу*, зар није свеједно? (...) ако треба попити, онда најбоље наискап, одједном“.⁷⁵ Процес се и овог пута развија споро, степеновано; он одустаје, међутим иконички лик Соње приморава га на повратак. Одговорност се преузима а са њом се збива и успостава идентитета: „Ја сам убио ону старицу чиновницу, и сестру јој Лизавету, секиром, и извршио сам похару“⁷⁶ и *свој исказ ђонови још једанџуш*. У Новом Завету наилазимо на следеће: „Оче, дошао је час“ (Јн. 17, 1), говори Христос; „Оче, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова“ (Мт. 26, 39). А затим, по доласку часа, наилазимо и потврду идентитета: „А Исус, знајући све шта има да му се догоди, изиђе и рече им: Кога тражите? Одговорише му: Исуса Назарећанина. Исус им рече: Ја сам“ (Јн. 18, 4–5); затим по *друџи џуш*: „Онда их опет запита Кога тражите? А они рекоше: Исуса Назарећанина. Одговори Исус: Рекох вам да сам ја“ (Јн. 18, 7–8); и полази да страда...

* * *

Милосав Бабовић, у књизи *Достојевски код Срба* напомиње да је Исидора Секулић приметилa два значајна момента: да у души Раскољникова нема покајања, и да нема ни препорода.⁷⁷ Тачно је да се Раскољников не каје за страхоту коју је учинио, али препород је свакако присутан... Поставља се питање: зар покајање мора бити нужна реакција на одређени грех, или пак оно може бити усмерено ка целокупној личности и свој души човековој? Да ли оно мора бити јасно исказано кроз везу са почињеним грехом? Рекли бисмо да не мора, довољан је само подстицај, било какав, без да он нужно долази из самог, конкрет-ног греха, па да се деси оно најзначајније — не покајање у баналном значењу, јер њега и нема као што рекосмо („Да бар судбина хоће да му пошаље кајање.(...) Али он се није кајао због свог злочина“⁷⁸), већ *метаморфоза мисли, преображај свести* у свом пуном значењу. У том смислу, ми налазимо испрва назнаку преображаја, а касније потпуни преображај у *еџилоу*, један нови тренутак у животу Раскољникова, посве нову емоцију... Када говоримо о првом, реч о оздрављењу које

⁷⁵ Достојевски, *Злочин и казна*, 501–502.

⁷⁶ Достојевски, *Злочин и казна*, 506.

⁷⁷ Milosav Babović, *Dostojevski kod Srba* (Titograd: Grafički zavod, 1961), 169.

⁷⁸ Достојевски, *Злочин и казна*, 518.

долази кроз Соњу, о чему говори Роуен Вилијамс: „Раскољниковљево корак ка релативном оздрављењу које илуструје признање кривице, карактеристично је подстакнут тиме што му је Соња предочила савршено други глас, глас Господа, цитирајући му причу о васкрсењу Лазара. Стање у коме се Раскољников налази у суштини је смрт; а значење Христових речи које упућује Лазару ‘изиђи напоље’ је очигледно“.⁷⁹ Позван је да изађе из *корњачине коре*. Друго везујемо се за следећи догађај: поводом Соњине болести, одсуства њених посета, Раскољников је „врло забринут“, а док чита писмо да је узрок томе само мали, безначајни назеб, и да ће брзо доћи к њему, „срце му јако и болно удара“. Пресудан тренутак је изненадан сусрет Раскољникова и Соње у Сибиру и он нам сведочи о препороду:

„Наједном нешто као да га дохвати и баци пред њене ноге. Плакао је и грлио јој колена. У првом тренутку она се страшно уплаши, лице јој страшно побледе. Скочи с мести и, задрхтавши, загледа се у њега. Али у истом тренутку све разумеде. У очима јој засија бесконачна срећа; она разумеде, и за њу више не беше сумње *да он њу воли, да је бесконачно воли и да је настао, најзад, и тај ширенушак*...Хтедоше да говоре, али не могоше. Очи су им биле пуне суза. Обоје су били бледи и слаби; али на тим бледим и болним лицима сијала је зора обновљене будућности, пуног васкрсења за нови живот. За нови живот их је васкрсла љубав, срце једнога носило је у себи бесконачне изворе живота за срце другог“.⁸⁰ (подвукао Д. Б.)

Раскољников је васкрсао, како сам писац каже, и „осећао то свим обновљеним својим бићем“. Тај отуђеник сада сам ступа у разговор са заробљеницима који га до тада не подносе, и са којима не комуницира; долази до измирења са светом, повратак у свет од којег је био одсечен као маказама. Он је препорођен, у њему се „уместо дијалектике појавио живот“.⁸¹ И то је оно што је осведочено у редовима изнад, љубави коју први пут осећа и показује (сетимо се Разумихиновог описа Раскољниковљеве личности). Управо је у тој тачки садржан његов преображај — у његовој првој љубави за појединачног човека, за свог ближњег. И зар није ово основна идеја романа? Да је велико сагрешење просто одсуство љубави... А Раскољниковљево покајање није падање ничице,

⁷⁹ Вилијамс, *Достојевски: језик, вера и књижевност*, 150.

⁸⁰ Достојевски, *Злочин и казна*, 523.

⁸¹ Достојевски, *Злочин и казна*, 523.

јер он је на дну био, већ препород, устајање, повратак, обнова, излечење. И ето формуле, довољно је да човек *истински* заволи (или чује; јер како је рекао Роуен Вилијамс, Достојевски ствара једно ја чији је преображај везан више за могућност слушања и говорења, него за морални и верски преображај) бар једног човека, једно биће, створење, и то конкретно, одређено, блиско, па да више никога и никада не може замрзети, тим пре што воли човека као таквог, а не идеју о човеку. О томе нам можда онајвише сведочи она кратка реченица да се у Раскољникову „уместо дијалектике појавио живот“, која тако снажно упућује на метаморфозу. И још: „Зар је могућно да њена убеђења не буду сад и моја убеђења? Бар њена осећања, њене тежње?“⁸² што коначно савршено упућује на јасан продор *грубога* у опну коју је скројило *ја*. То је промена која „обухвата новог човека“, а „’ново’ код човека је то што он више није сам; још дубље, и у самоме срцу његове промене, то је ’човек обузет Христом’, распетим човеком“.⁸³ Могли бисмо рећи — обузет љубављу по први пут у своме животу. Раскољников је онај који после све учињене деструкције, ступа на пут *духовнога живота* — који је за Павла Евдокимова *буђење* (подвукао Д. Б.), прелазак из стања смрти у стање живота, из пакла у Царство Божије.⁸⁴ Уосталом, зар он не узима Јеванђеље, Радосну Вест која му лежи под узглављем? Отуда се, из снажног ступања на пут преображења, чини бесмислено и погрешно говор о мрачњаштву Достојевског, када је његово дело барем у овом случају, усмерено ка победи живота над смрћу, светлости над мраком, ка васкрсењу човековог бића. Према томе, у роману *Злочин и казна*, кроз Раскољниковљеву коначно стечену љубав и метаморфозу мисли исплетена је потпуна нит (премда није јасно каква судбина чека Соњу и Раскољникова), заокружена идеја о нужности страдања, и њеног благородног дејства на преображај човека. Исприповедан је природни ток узрастања људске личности кроз време, оним што нас и чини људима; а са њом и идеја о љубави, том ирационалном, блаженом стању.

* * *

⁸² Достојевски, *Злочин и казна*, 524.

⁸³ Евдокимов, *Векови духовнога живота*, 64.

⁸⁴ Евдокимов, *Векови духовнога живота*, 65.

Библиографија

- Бабовић, Милосав. „Стваралаштво Достојевског“. У: Фјодор Михаилович Достојевски, *Јадни људи, Беле ноћи, Двојник*, 9–117. Београд: Ленто, 2003.
- Вилијамс, Роуен. *Достојевски: језик, вера и књижевност*. Превод Ангелина Мишина, Павле Рак. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић — Zepter Book World, 2014.
- Достојевски, Фјодор Михаилович. *Браћа Карамазови*. Превод Јован Максимовић. Београд: Новости, 2006.
- Достојевски, Фјодор Михаилович. *Злочин и казна*. Превод Јован Максимовић. Нови Сад: Школска књига, 2014.
- Евдокимов, Павле. *Векови духовнога живога*. Превод Анђа Петровић. Београд: Књижевна задруга, 2003.
- Евдокимов, Павле. „Основи једне сатанодикеје“. *Теолошки погледи*, XIV, бр. 4. (1981): 1–18.
- Сорски, Нил. *Предање о духовном живога*. Превод Марина Милачић. Вршац: „Банатски весник“ Епархије банатске, 1988.
- Тарасов, Фјодор. „Улога Јеванђеља у уметничком стваралаштву Ф. М. Достојевског“. У: *Достојевски: Ајосиол православној реализма*, приредили Владимир Димитријевић, Бошко Обрадовић, Бранимир Нешић, Никола Маринковић, 25–34. Београд: Catena mundi, 2014.
- Флоровски, Георгије. „Религиозне теме Достојевског“. У: *Достојевски: Ајосиол православној реализма*, приредили Владимир Димитријевић, Бошко Обрадовић, Бранимир Нешић, Никола Маринковић, 35–40. Београд: Catena mundi, 2014.
- Babović, Milosav. *Dostojevski kod Srba*. Titograd: Grafički zavod, 1961.
- Bahtin, Mihail. *Problemi poetike Dostojevskog*. Prevod Milica Nikolić. Beograd: Nolit, 1967.
- Berdajev, Nikolaj. „Dostojevski o čoveku“. У: *Dostojevski u svetlu ruske kritike*, priredio Petar Mitropan, 106–117. Beograd: IO Slovo Ljubve, 1981.

Примљено: 24. 9. 2019.
Исправљено: 29. 7. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

A WORD ABOUT RASKOLNIKOV

Dušan V. Banjeglav

*Faculty of Philosophy — University of Novi Sad,
Department for Serbian literature and language*

Summary: *The work deals with Raskolnikov's offense, his fall into sin; with causes and consequences of such sin. In general, work deals with the nature of Dostoevsky's anti-hero, in order to show that the suffering is one of the roads that leads a man to purification, to deliverance from the clutches of destructive passions, and that love is the only true meaning of all life.*

Key words: *Dostoevsky, Raskolnikov, sin, metamorphose.*

ЧУДОТВОРНЕ ИКОНЕ ПРЕСВЕТЕ БОГОРОДИЦЕ У МАНАСТИРУ ВОЈЛОВИЦИ

Лазар Љубић*
Епархија шимочка,
Зајечар

Апстракт: Овај текст прати поштовање Пресвете Богородице у манастиру Војловици нарочито изражено постојањем неколико релика познате чудотворне иконе Бездинске али и постојањем неколико чудотворица које се у оригиналу могу атрибуирати као Војловичке. На основу архивске и музејске траге ће досадашњих истраживања историчара уметности, постојећу проблематику моћу је реконструисати у главним цртама. Износе се историјски подаци о иконама, опис и богословско-уметничка симболика икона које су добиле назив „чудотворних и многоцелебних“ и покушава се наћи траг једне старије иконе.

Кључне речи: чудотворна икона, Бездинска икона, Богородица, Војловица, црквена уметност, барок, инвентар.

1. Увод

У једном ранијем истраживању обрађена је проблематика култа Преподобног Григорија Војловичког и закључено је да манастир Војловица данас чува мошти древног исихасте Григорија који се не може идентификовати са Преподобним Григоријем Горњачким (Љубић 2019). Како се ходочаснички карактер манастира не истиче само постојањем моштију Св. Григорија, него и чудотворном иконом Пресвете Богородице, истраживања се настављају у смеру постојања култа Пресвете Бо-

* lazarljubic98@gmail.com.

городице у манастиру Војловици. Тако би се заокружила проблематика светиња које је током историје војловичка света обитељ чувала. Манастир Светих Арханђела код Панчева, названи Војловица, чува више слика, икона и других богослужбених предмета који датирају у 18. век. Мноштво покретних културних добара је услед неповољних историјских околности однето из манастира и налази се у стању које изискује што скорију конзерваторску интервенцију (Влајић 2013: 155). Сачувани историјски извори омогућују да се идентификује постојање више икона Пресвете Богородице у Војловици током друге половине 18. века. Међу њима су иконе које су назване „чудотворним“, било да су уникатне или реплике постојећих „чудотворица“,¹ као и иконе типа Одигитрије (Влајић 2013).² На основу „Решења Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе АПВ, Нови Сад (бр. 319. од 16. априла 1952. године; бр. 323. од 16. априла 1952. године)“ иконостас и мобилијар манастира Војловице проглашени су за покретна културна добра. Даље, према „Одлуци о утврђивању непокретних културних добара од изузетног значаја“ црква манастира Војловице из 15. века са зградом из 1911. године проглашена је за културно добро од изузетног значаја (Службени гласник РС бр. 16/90. ред. бр. 44)³ најпре због њеног историјског значаја, будући да њен настанак датира у позно средњовековље, затим због препозна-

¹ Уобичајено је да се овај термин користи искључиво за иконе које су прослављене нарочитим чудесним знамењима и исцељењима, али се разликовањем чудотворних и нечудотворних икона доводи у питање аутентичност многих икона. Зато је атрибут „чудотворна“ условно коришћен термин који више истиче нарочито показано благодатно деловање Божје кроз одређене иконе. Сергије Булгаков пише да се Богородичиним чудотворним иконама изражава нарочито присуство и близина Мајке Божје, њено обитавање у икони. То не мења идеални карактер иконе и не претвара је у фетиш, већ јој даје особену објективност и силу: она је не само благодатно место за молитву, већ и јављање Богоматере. „Наравно, граница између чудотворне и нечудотворне иконе није безусловна, већ је релативна, и није принципијелна, већ само чињеничка. Свака освећена икона, тј. достојно изображење лика које је Црква именovala, већ јесте икона, а као таква јесте и чудотворна. Чудотворност се састоји у благодатном присуству прволика, било да је испољена или не“ (Булгаков 1998, 95–96). Како с правом запажа Мирослав Тимотијевић, поштовање Богородичиних чуда традиционално је било везано за монаштво и манастире (Тимотијевић 1966, 356). Богородица се сматра непосредном заштитницом монаштва, а неретко и игуманијом манастира. Поштовање Богородице је у барокној побожности дошло до изражаја. У Карловачкој митрополији се појавио култ „чудотворице“: шиклошке, бођанске, реметске, фенечке, ходошке, ковинске, војловичке и, наравно, бездинске (Тимотијевић 1966, 358). О чудотворним иконама у важним православним центрима, у Византији и на Светој Гори, види: Миљковић 2017, Павлићевић 2001.

² Вредан је пажње и панагијар који се чувао у манастиру Војловици (Татић-Ђурић 2007, 309–322).

³ *Споменици културе у Србији. Манастир Војловица*, <http://spomenicikulture.mi.sanu.ac.rs/spomenik.php?id=469>.

тљивог рашког архитектонског решења и због остатака фрескосликарства. Мошти преподобног Григорија Синаита (Љубић 2019) и чудотворна икона Богомајке су учинили да манастир Војловица буде прибројан манастирима који су стекли ходочаснички углед (Костић 2010, 149). Удвојени култни значај, који манастир Војловица има до данас, чини га изузетним у Карловачкој митрополији, у којој се срећу култови светих моштију и још чешће чудотворних икона, али нигде на истом месту.⁴ Образовање ова два култа се везује за чудесна исцељења људи који су са вером долазили у манастир и уграђено је у барокни програм цркве. Трон Пресвете Богородице и трон Св. Григорија који се настављају на иконостас представљају јединствено решење (Костић 2010: 150). Све наведено чини Војловицу изузетном и у северним деловима наше земље јединственом појавом.

Иконолошка структура Тајне Бога, света и човека или Цркве као заједнице нествореног и створеног сагледава се као иконолошки устројена тајна. Иконографски израз Цркве је један од видова богојављења или благовести. Икона Пресвете Богородице визуелно изражава Тајну икономије Исуса Христа, очовеченог Сина Божјег, и његов спасоносни домострој те у крајњој линији откривање Бога свету.⁵ Због тога је потпуно оправдана чињеница да Св. Лука најпре изображава лик Богомајке. Дакле, будући да икона свој смисао црпи из црквеног учења (теологије) и остварује га у црквеном делању (теургији), дужност је да се икони Богородице омогући одговарајуће тумачење, превасходно богословско и богослужбено. Објективна анализа иконе представља

⁴ У манастиру Винчи је од 1729. до 1739. године чувана чудотворна икона Пресвете Богородице а онда је пренета у манастир Бездин (Тимотијевић 2003, 312). Године 1737. упокојио се винчански игуман Пајсије и монаси су убрзо почели да му успостављају култ. У манастиру Војловици се чувао рукописни Минеј за октобар из Винче са исписаним тропаром игуману Пајсију (Павловић 1965, 246–247; Војновић 2015, 239; Жарко Војновић сведочи да се Минеј данас налази у згради ЦО Панчево при Преображењској цркви). Поштовање према игуману морало је да отпочне до 1739. године јер тада монаси преко Војловице беже у Бездин, а Турци уништавају манастир Винчу (Бугарски и Степанов 1999). У Винчи су, дакле, два култа у зачетку била прекинута. Чудотворна икона је прозвана Бездинском и постала је најпоштованија икона у Карловачкој митрополији, а игуман Пајсије је заборављен. Сигурно је на зачетак његовог култа утицала његова улога у обнављању манастира Винче и доношењу или „јављању“ Богородичине иконе јер се у тропару изричито наводи: „манастир Винчу обновио јеси и чудотворну икону принесио јеси“ (Војновић 2015: 239).

⁵ По Сергију Булгакову, „тешко је чак рећи да ли је то икона Христа — јер је на њој и његов лик — или пак Богоматере, којој је икона непосредно посвећена. Исправније је рећи да овде имамо лик Богоматеринства или Богоучовечења, у коме Реч Божја прима човечанску природу Богоматере“ (Булгаков 1998, 92).

синтезу богословског и уметничког приступа.⁶ Овај текст је превасходно посвећен историји догађаја и идеја везаних за иконе о којима је реч.

Поштовање Пресвете Богородице је постало велика тема српске барокне уметности и „паладијум целокупних црквених реформи Карловачке митрополије“ (Тимотијевић 1996, 339). На то је утицало и њено истицање у барокним верско-политичким програмима Хабзбуршке монархије где је Богородица слављена као небеска заштитница монархије, владарског дома и царског оружја, а у ратовима са Турцима је добила и политичко значење — тријумф хришћанства над исламом (Тимотијевић 1996, 340; Тимотијевић 2002, 315). Такву симболику је стекла Бездинска икона Пресвете Богородице (Тимотијевић 2002). У Војловици је поштовање Пресвете Богородице у то доба ипак повезано са исцељењима која она пружа преко своје „чудотворне и многоцелебне иконе“.

2. Чудотворна икона Пресвете Богородице Бездинске

Историја чувене Бездинске иконе Пресвете Богородице бележи се њеним доношењем из Кијева 1727. године од стране монаха Пајсија Грка. Икона је прве две године чувана у саборној цркви у Београду, а онда је, по благослову Митрополита Мојсија Петровића, свечано пренета у данас порушени манастир Винчу. Већ 1739. године пренета је у манастир Бездин, по коме добија име. Иницијативом патријарха Арсенија IV Јовановића икона је 1743. године пренета у Патријаршијску капелу у Сремским Карловцима, одакле је 1748. године поново враћена у Бездин. После Првог светског рата пренета је у Кикинду, а 1931. године у вршачку Епископију, где се до данас налази. Реплике ове иконе се чувају у Сремским Карловцима, Музеју Патријаршије, Бездину, Сенђурцу, Зрењанину и на многим другим местима (Тимотијевић 2002, 311–339). На основу расположиве музејске и архивске грађе знамо да се неколико реплика најпознатије Богородичине иконе у Карловачкој митрополији чувало у манастиру Војловици.

Највећу Бездинску икону која се чува у Војловици насликао је Стефан Тенецки 1764. године. У доњем делу иконе стоји запис: „Сије истиноје изображеније чудотворнаго образа Пресвјатија Богородици Бездинскија идјеже и досеље пребивајет исцељенија источаја всјем вјероју притекајушчим“ (Мирковић 1950, 1). Конзервирана је и да-

⁶ Естетској, уметничкој или музејској вредности иконе неодоумљив је њен сакрални смисао. Консултуј запис беседе блаженопочившег архимандрита Луке Анића на Духовној академији у Зетском дому уочи Недеље православља, 23. марта 2002. године: Анић 2015 (линк у библиографији).

нас се чува у згради манастира Војловице. Друга Бездинска икона је рад непознатог аутора из 1838. године. Данас се налази у згради ЦО Панчево при Успењској цркви. Обе иконе су рађене техником уља на платну. Наведене димензије икона показују одступања. Према мерењу Музеја Панчево, прва икона је димензија 84x65, а према „Попису“ из 1981. године, друга икона је 97x70 (Микић and Момировић 1981, 85). У „Прегледу“ (АМВ 1948) и „Решењу“ (АМВ 1952) стоје димензије 86x66 за прву икону и 83x70 за другу икону. Оне су 1952. године заштићене као споменици културе (АМВ 1952).

У стану старешине манастира се 1939. године налазила још једна икона са следећим записом: „Сије истинoje изобразеније чудотворнија икони бездинскија ја... (место на икони прободено) досељ пребивајет исцјељенија источаја всјем с вјероју приходјашчим 1787“ (Мирковић 1950, 3). Имала је златну барокизирану позадину (АМВ 1948). То је највероватније иста икона која је у стану игумана Јоаникија Милковића чувана под стаклом, јер се каже да је икона „Бездинска“ (АМВ 1799).

Постојање неколико реплика Бездинске Богородице у Војловици казује о њеном поштовању у том манастиру које је могло да се заснује још док је ова икона чувана у манастиру Винчи који се није налазио далеко од манастира Војловице. Средином 18. века манастир ће добити своју прву оригиналну чудотворну икону, а касније још две. Упркос томе поштовање Бездинске Богородице неће бити занемарено. Може се замислити сусрет поштовања двеју поштованих Богородичиних икона у манастиру Војловици у 18. веку: старије, већ изражено поштоване Бездинске Богородице, и млађе, локално поштоване, Војловичке Богородице. Сада ће бити речи о Војловичким чудотворицама.

3. Чудотворна икона Пресвете Богородице из 1752. године

Према драгоценим подацима које је пронашао др Бранислав Тодић у „Књизи приложника манастира Војловице 1747–1784.“ која се чува у згради ЦО Панчево при Преображењској цркви, извесна госпођа Марија Михајловић из Новог Сада је поклонила манастиру Војловици чудотворну икону Богоматере која је била украшена различитим драгим камењем. Марија се 23. јануара 1752. године наводи међу покојнима, па је вероватно ову икону даровала нешто раније (Тодић 2011, 93). Тако је вероватно половином 18. века манастир Војловица добио своју прву чудотворну икону. Осим овога, о икони се не зна ништа. Нажалост, непознато је и шта се са њом касније до-

годило. Претпоставља се да је она послужила као узор за сликање следеће иконе, из 1772. године, а ова је, опет, била предложак данашњој икони из 1798. године.

4. Чудотворна икона Пресвете Богородице из 1772. године

Чудотворна икона Богомајке која је заменила икону даровану из Новог Сада сигурно је настала по њеном моделу, али је била већа од ње. Она се 1775. године налазила у трону. Инвентар бележи чак „посебан олтар, издвојен од темпла (иконостаса)“. Икони је била приложена сребрна рука и круна, затим завеса и много дарова (АМВ 1775; Тодић 2011, 92). Детаљан опис иконе, који налазимо у нешто каснијем инвентару (АМВ 1782), доноси Бранислав Тодић: „С леве стране до певнице при зиду је икона велика, лик Богоматере у раму дрворезбарског рукодеља, осликана и позлаћена, закључана у стаклу. Христа држи. На главама њиховим су венци од сребра, рука Богоматере и Христова сребром су оковане. Бисери, дукати, злато, сребро, новац,... Пред иконом је завеса од зеленог шлора са златним гранама, једна од белог шлора а друга од црног флора...“ (Тодић 2011, 91).⁷ Приликом пожара који се збио 23. октобра 1788. године са црквом је страдао и сав инвентар у њој, укључујући и чудотворну икону Богородице и кивот Св. Григорија (Тодић 2011, 89). У соби игумана Никанора Стојановића, трудољубивог претходника познатог игумана, сликара и писца повести манастирске Јоаникија Милковића, као најзначајнији део инвентара се налазила повелика икона Богородице на дасци са стаклом и рамом (АМВ 1796). Она се, затим, може идентификовати са иконом Богомајке под стаклом у стану намесника Јосифа Теодоровића (АМВ 1799).

Др Лазар Мирковић и др Радослав Грујић посетили су Банат ради испитивања црквених старина 1939. године. У манастиру Војловици су видели икону Богородице и забележили: „Са друге стране је Богородица из 1772. год., оштећена, са записом такође оштећеним“ (Мирковић 1950, 1). То је, верује се, икона коју су касније стручњаци Покрајинског завода за заштиту споменика културе Војводине 1952. године видели у манастиру и уврстили у списак покретних предмета који заслужују статус културних добара забележивши као „икону Мајке Божје непознатог аутора, са барокизираном позадином, уље на платну, 70x80“ (АМВ 1952). Пре тога ју је описала комисија по одлуци

⁷ Наш превод архивске грађе у тексту.

Војвођанског музеја, бр. 710/48 и читала у доњем десном углу 1772. годину и навела димензије 70x80. За ову икону и Бездинску икону из 1787. године забележено је да су делом избушене а делом на рубовима потпуно од трулежи и влаге пропале. Верници су из сујеверја или ради лечења са њих стругали боју (АМВ 1948).

Према теренским истраживањима др Оливере Милановић–Јовић из 1957. године, „у то време у манастиру се већ нису налазили портрети и иконе, заштићени решењима Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе АПВ бр. 319/52; 323/52. Портрети су пренети у Епархијски двор у Вршцу, а неке иконе у Народни музеј Панчево. Касније је, уговором између управе манастира Војловице и Рафинерије нафте, која користи сву земљу око манастира, сав покретни инвентар пренесен из манастира у парохијски дом Преображењске цркве у Панчеву, где се и данас чува“ (Милановић–Јовић 1976, 135). Она описује икону Пресвете Богородице која је припадала манастиру. Израђена је техником уља на платну, непознатог је аутора, димензија 63x85,5. „Колико се са веома оштећене површине види, сликан је тип Арапске Богородице Одигитрије.⁸ Обучена је у тамноплави хитон и вишњевоцрвени химатион, са златном бордуrom, и златним биљним орнаментима у облику барокне вињете. Глава јој је покривена мафорионима са истим орнаментима. На глави тамноплава, затворена круна, са златним украсима. Христос у бело-плавом хитону и светлоцрвеном химатиону, на коме су златни рефлекси. Позадина је испуњена орнаментима барокних форми. У дну је запис који је цео оштећен, сем неколико слова на крају и датума 177(?). Задња бројка није јасна“ (Милановић–Јовић 1976, 137).

Подударана у описима код Мирковића и Милановић–Јовић⁹ приморава нас да закључимо да је реч о једној истој икони, насликаној 1772. године за коју се, на основу архивске грађе, зна да је била чудотворна. Одступања по питању димензија су објашњива допуштањем коришћења различитих мерних уређаја и узимања у обзир рамова или маргина приликом мерења и евентуалних грешака. Површинска оштећења су проузроковала да последња цифра године постане нечитка, али је тачну годину Мирковић забележио док су све цифре биле јасне. На фотографији коју је начинила Милановић–Јовић и која се доноси ниже, чини се да је платно каширано на дасци. „Велика“ или „повелика“ икона Богомајке са Христом је иконописана 1772. године. Заузела је почасно место у цркви (1775), била је украшена многим вотивним

⁸ Тамнији инкарнат опредељује тип Богородице Арапске.

⁹ Уље на платну, оштећена површина, барокизирана позадина, датирање.

даровима (1782), затим је, нажалост, оштећена у пожару (1788), због чега је премештена у стан игумана (1796).



Слика 1. Богородица са Христом, Војловица 1772.
(према: Милановић-Јовић 1976, 200)

Намеће се питање да ли ова икона, која је како-тако сачувана до 1957. године, и данас постоји и где би могла да се налази? У потрази за одговором консултована је Управа манастира Војловице и Народни музеј Панчево. Према њиховим сазнањима, икона се не налази у Музеју, манастиру. Теренским истраживањем у згради ЦО Панчево при Преображењској цркви и Успењској цркви у Панчеву тражена икона није пронађена. Остаје да се у организацији свештенства боље испитају наведена места, као и Епархијски двор у Вршцу, не би ли се нашла ова света икона значајне историјске и уметничке вредности која је некада сијала чудесима, уколико у другој половини прошлог века није дошло до њене деструкције.

5. Чудотворна икона Пресвете Богородице из 1798. године

Икона која се данас налази у трону са северне стране иконостаса, насликана је по узору на икону из 1772. године, али се унеколико и разликује од ње. Истоветан је тип Богородице са карактеристичним

појединостима израженим у чеоно окренутом Богомладенцу Христу и рубу Богоматериног мафориона који се са десног рамена спушта до њених груди. Разлика је у томе што нова икона има једног анђела у горњем десном углу, али нема барокне украсе и димензије су јој мало смањене (Тодић 2011, 93). Приликом велике обнове 1797/1798. године настао је нови иконостас са репрезентативним троновима, што представља „јединствени пример у српској ликовној култури“ (Костић 2010: 150). Тада је настала и нова икона Богородице. Детаљан опис налазимо у инвентару из 1799. године који износи Тодић (АМВ 1799; Тодић 2011, 94). Георгије Малошевић у контексту обнове манастира из 1797. године не наводећи извор спомиње икону Богородице „из средњег века“ са леве стране иконостаса (Малошевић 1939, 208) коју треба препознати у данашњој војловичкој чудотворици. На зиду ниже леве певнице налази се такође икона Богородице са записом: „образ многоцелебни и чудотворни Пресвјатија Богородици“ (Малошевић 1939, 208). На основу овог кратког описа немогуће је ову икону идентификовати са неком од данас познатих и овде описаних војловичких икона.

У „Повести општежитељнога манастира Војловице“ 1799. године игуман Јоаникије Милковић проницљиво пише да је икона Богородице „у манастиру“, под тим разумевајући сигурно игумански стан, а мошти Св. Григорија „унутра“, у самој цркви. „У манастиру овоме је и многоцелебна и чудотворна икона Пресвете Богородице; а унутра, са десне стране певнице, још и мошти Преподобног Оца Григорија Синајског у земљи почивају, те који му с вером приступају, и исцељења задобијају“ (Миљковић 2002, 31). Иако је у цркви већ постојала нова икона Богомајке из 1798. године, изгледа да није одмах задобила назив „чудотворне и многоцелебне“. „Повест“ на унутрашњој страни предњих корица доноси бакрокрезну икону, рад Готфрида Прикснера, која није верна копија најмлађе чудотворне иконе, али је свакако настала по узору на њу. У горњем делу су представљена два крилата анђела, један са крином као симболом девствености, а други са крстом, копљем и сунђером, симболима Христовог страдања (Костић 2010, 164). На главама Христа и Богородице се налазе круне, које су приложене икони из 1772. године. Претпоставља се да је икона из 1772. године такође послужила као узор за бакрорез.

На најмлађој икони из 1798. године приказан је допојасни лик Арапске Богородице Одигитрије, која је прототип једне од најугледнијих цариградских чудотворица, Богородице Владимирске.¹⁰ Под појмом Бого-

¹⁰ О вези између Богородице Одигитрије и Владимирске Богородице види: Шенникова 1996, Татић-Ђурић 2007, 323–342.

родице Арапске у барокној народној побожности обухватан је велики број иконографски различитих икона Мајке Божје са Христом, а тамни инкарнат је био једино обележје које их је повезивало (Костић 2010, 158). Богородица сасвим благо нагиње главу ка детету, чиме је ублажена строга хијератичност овог типа. На својој левој руци држи Христа, а десна је управљена према Сину, што је познати положај њеног заступања. Мајка Божја је обучена у тамноплави хитон, који симболизује њену узвишену људску природу, и тамноцрвени химатион, симбол божанственог величанства, са златном бордуром, на којој су биљни орнаменти у облику барокне вињете. Глава јој је покривена мафорионом на коме се налази осмокрака звездица — симбол Маријине девствености. Христос десном руком благосиља, а у левој, као сведржитељ, држи скиптар. Ореол, руке и скиптар у Христовим рукама, били су оковани (они су после рестаурације иконе изложени у манастирској згради). Позадина је сликана златном бојом која симболизује вечност. Тиме је исказан ретроспективни однос према традицији и давно задатим конвенцијама. Релефне барокне круне на главама Христа и Богородице показују њихов царски статус (Костић 2010, 159). Иако се употреба круна нарочито истиче у барокној уметности и доводи у везу са западном мариологијом, она се оправдава позивањем на Пс 44, 10: „Предста Царица са десне стране теби, у одећи позлаћеној огрнута, преукрашена“. Очигледно је да икона није у стилској целини са иконостасом (Јовић-Милановић 1976, 136) јер засигурно следује претходној „чудотворици“ као ауторитативном моделу.



Слика 2. Богородица са Христом, Војловица 1798.

Мирковић међу вредне иконе набраја „руску икону Богородице, најстарију од свих у манастиру“. Основа иконе је златна, лик је тамно окер, а мафориј љубичаст (Мирковић 1950, 2). Према опису, то је засигурно икона из 1798. године, али је због оштећености изгледала као најстарија. Велика оштећења су проузроковала црвоточивост или до-

дири верника (АМВ 1948). Трон са веома оштећеном иконом Богородице, израђеном техником уља на дасци, димензија 52х67, зографски рад, са окованим нимбовима, забележен је и касније (Микић and Момировић 1981, 85). Икона је конзервирана приликом архитектонско-рестаураторских радова и археолошких истраживања цркве од 1981. до 1988. године. Данас се налази на пређашњем месту у цркви, у трону северно од иконостаса.

Епископ жички Николај Велимировић је за време свог заточења у манастиру Војловици током Другог светског рата саставио Молебни канон Пресветој Богородици Словесници.¹¹ Последовање се завршава молитвама над болесником пред чудотворном иконом.¹² Наставак прославног списка посвећеног Војловичкој Словесници је значајан фактор неговања њеног богослужбеног поштовања. Први забележени помен Војловичке Богородице као „Словеснице“ је у Молебном канону. Данас преовладава назив „Словесница“ који атрибуира Пресвету Богородицу као ону која је словесно прихватила да роди Бога Слово и тако посредно ословеси творевину која се удаљила од Спасења.

6. Закључак

Поштовање Пресвете Богородице, које је нарочито било истакнуто у Карловачкој митрополији у 18. веку, било је оличено у манастиру Војловици постојањем неколико реплика чувене Бездинске Богородице. Поред тога, „јавља се“ чудотворна икона која се оригинално повезује са овим манастиром. Сматра се да је војловичка чудотворица идејно у вези са Бездинском Богородицом. Богородица Војловичка је прослављена исцелитељским дејством. О њеном поштовању и чудотворењу сведоче сачувани помени многобројних захвалних дарова које су верници прилагали. Култ Пресвете Богородице и Св. Григорија Војловичког истакао је манастир Војловицу као поклоничко место које је због тога било изузетно у Карловачкој митрополији. Богородичине иконе и иконе Св. Григорија су вредна и аутентична иконографска остварења са израженом прославном наменом. Оне обогаћују свештену ризницу манастира Војловице и дају му нарочити значај. Чудотворна икона Пресвете Богородице, која се данас налази у цркви манастира Војло-

¹¹ Потребно је детаљно проучити делатност и заоставштину Св. Николаја у Војловици. Постоји нада да ће се ускоро спровести истраживање на ту тему.

¹² Објављена је фототипија рукописа Св. Николаја: Велимировић 1997. Део штампаног издања је доступан на интернету: Велимировић 2018. Молебни канон је са црквенословенског превео др Зоран Ранковић: Велимировић 2012.

вице, трећа је по реду „чудотворица“ ове светиње. О најстаријој чудотворној икони се зна врло мало. Другу икону је можда још увек могуће пронаћи уколико би се пажљиво истражила места њеног премештања. Данашњу чудотворну икону је Св. Николај Велимировић прозвао „Словесницом“. Она је изванредно уклопљена у војловички барокни и култни програм. Војловичка Словесница је визуелни сведок историје, уметности и црквености давних дана и преживљава са манастиром савремена искушења по његов опстанак и мисију.

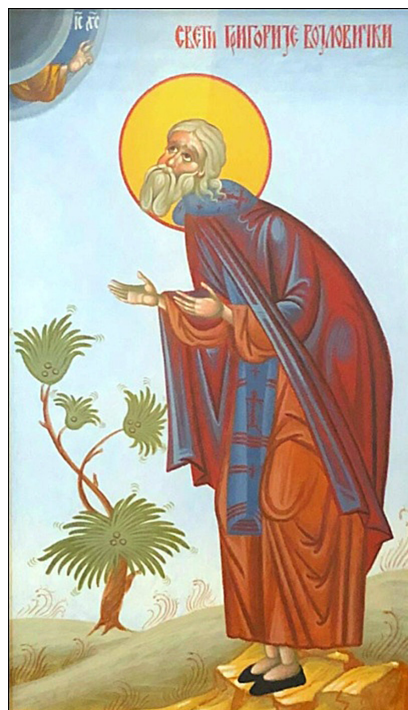
7. Прилог: иконографија Св. Григорија Војловичког



Слика 3. Св. Григорије,
Манастир Војловица 1798.



Слика 4. Св. Григорије, Манастир Војловица
2017. (зограф Зоран Маслић)



Слика 5. Св. Григорије, Манастир Војловица 2018. (зограф јереј Чедомир Милосављевић)



Слика 6. Св. Григорије, Манастир Тумане 2019. (зограф Радмила Несторовић)

* * *

Библиографија

Извори

Архив манастира Војловице. Преглед иконостаса и преглед икона и слика у манастиру и конаку према наређењу Повереништва за просвету, бр. 591. од 23. јуна 1948. године.

Архив манастира Војловице. Инвентаријум вешчеј почившаго игумена г. Никанора Стојановича. 1796.

Архив манастира Војловице. Инвентаријум. 1782.4.

Архив манастира Војловице. Инвентаријум. 1799.6.

Архив манастира Војловице. Решење Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе АПВ, Нови Сад, бр. 319. од 16. априла 1952. године.

„Одлука о утврђивању непокретних културних добара од изузетног значаја.“ *Службени гласник РС* бр. 16/90. ред. бр. 44.

Литература

- Анић, Лука. 2015. „Бесједа уочи Недјеље православља 2002. године“. Православна Митрополија црногорско-приморска. Посећено 17. 7. 2020. <https://mitropolija.com/2015/02/28/blazenopocivsi-arhimandrit-luka-anic-besjeda-uoci-nedjelje-pravoslavlja-2002-godine/>.
- Бикар, Петар. 2001. „Патријарх српски др Гаврило (Дожић) и Епископ жички др Николај (Велимировић) у манастиру Војловица“. *Банајски весник* 61 (1–2): 22–39.
- Бугарски. Стеван, и Љубомир Степанов. 1999. *Манастир Бездин — прилог за монографију*. Темишвар: Савез Срба у Румунији.
- Булгаков, Сергије. 1998. *Икона и иконопоштовање: домаћински ојед*. Београд: Источник.
- Велимировић, Николај. 1997. *Словесник*. Трстеник: Народна и универзитетска библиотека у Приштини — ГИК Љубостиња.
- Велимировић, Николај. 2012. *Молебни канон Пресветој Богородици Словесници*. Превео Зоран Ранковић. Панчево: Passage Group.
- Велимировић, Николај. 2018. *Канон и молитве Пресв. Богородици Словесници*. Нови Србљак — Новый Сербляк. Посећено 29. 12. 2019. <https://novisrbliak.livejournal.com/154267.html>.
- Влајић, Никола. 2013. „Заборављена збирка манастира Војловице.“ *Гласник музеја Банаја: Прилози за науку, уметност и културу* 15: 155–172.
- Војновић, Жарко. 2015. *Кућа на камену — Војловица и њене књије*. Београд: Народна библиотека Србије.
- Костић, Мирослава. 2010. „Иконостас са троновима цркве манастира Војловица.“ *Саопштења* 42: 149–166.
- Љубић, Лазар. 2019. „Преподобни Григорије Војловички Синаит.“ *Теолошки погледи* LII (2): 417–442.
- Малошевић, Георгије. 1936. „Манастир Војловица.“ *Духовна слира* 9 (3): 208–220.
- Микић, Оливера, Петар Момировић и др. 1981. *Попис сликарских и вајарских дела у друштвеном поседу приватној својини на подруч-*

- ју Баната. Нови Сад: Друштво музејских радника Војводине — Секција историчара уметности.
- Милановић-Јовић, Оливера. 1976. „Из сликарства и примењене уметности у Банату.“ *Грађа за проучавање сџоменика културе Војводине* 6–7: 117–183.
- Миљковић, Бојан. 2017. *Чудошворна икона у Византији*. Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности.
- Миљковић, Јоаникије. 2002. *Повесџ ошшџежшџељноџа манастира Војловице*. Превео Жарко Војновић. Панчево: Историјски архив у Панчеву — Књижара Прота Васа — Градска библиотека Панчево.
- Мирковић, Лазар. 1950. *Црквене сшшарине у сршским црквама и манастирима Баната, Румуније и Мађарске*. Београд: Споменик САН (ХСІХ, нова серија 1.)
- Павлићевић, М. 2001. *Чудошворне иконе шресвете Богородице у манастирима Свете Јоре*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.
- Павловић, Леонтије. 1965. *Кулшови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј Смедерево.
- Сџоменици културе у Србији. *Манастир Војловица*. Национални центар за дигитализацију. Посећено 20. 12. 2019. <http://spomenicikulture.mi.sanu.ac.rs/spomenik.php?id=469>.
- Татић-Ђурић, Мирјана. *Сшшудије о Богородици*. Београд: Јасен.
- Тимотијевић, Мирослав. 1996. *Сршско барокно сликарство*. Нови Сад: Матица српска.
- Тимотијевић, Мирослав. 2002. „Богородица Бездинска и верско-политички програм патријарха Арсенија IV Јовановића.“ *Balkanica* 32–33: 311–346. <https://doi.org/10.2298/BALC0233311T>.
- Тодић, Бранислав. 2011. „Још нешто о Војловици и њеним иконостасима и троновима.“ *Саошшшџења* 43: 85–98.
- Щенникова, Л. А. 1996. „Чудотворная икона «Богоматеръ Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки».“ У *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, ред. Алексей М. Лидов, 252–286. Москва: Мартис.

Примљено: 18. 3. 2019.
Исправљено: 31. 7. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

MIRACULOUS ICONS OF ALL-HOLY THEOTOKOS IN MONASTERY OF VOJLOVICA

Lazar Ljubić

Diocese of Timok,
Zaječar

Summary: *In the previous work, there was a problem of the cult of saint and it was contaminated that the monastery of Vojlovica still preserves the relics of an ancient hesicast Gregory which can not be identified with any other historical venturer. As the pilgrimage events of the monastery are not only emphasized by the relics of Saint Gregory, but also the icon of the Most Holy Theotokos, they are exploring continue in this direction, and the problem of the sanctity that was possessed during the history of the monastery of Vojlovica. On the main archival and museum buildings of the former research art historians, they can be reconstructed in the main lines of the problem. There is a brief history, description and theological-artistic symbolism of the icons that are acceptable-miraculous (miraculous and multifaceted) and numerous and try to find a trail of another older icon.*

Key words: *miraculous icon, icon of Bezdin, Theotokos, monastery of Vojlovica, church art, barock, inventarium.*

ћа истраживања ових веза. У раду који следи покушаћемо да прикажемо неке цртице из историје односа Николаја Велимировића са једне и руске светогорске духовне баштине са друге стране, и укажемо на неке додирне тачке које су иницирале плодотворни утицај руске духовности на српског јерарха, као и на његов допринос православној духовности, у овом случају пре свега у контексту руско-српских црквених односа у 20. веку.

Како је Велимировић био у контакту са изузетно широким кругом људи, од којих су многи важне личности за историју православне духовности у 20. веку, овај рад не претендује на некакву исцрпност, будући да је немогуће побројати релевантне моменте, догађаје и личности из живота Николаја Велимировића и његових додирних са руским црквеним делатницима. Оно што постављамо себи као циљ је једноставно указивање на неке од ових веза, на узајамну сарадњу и утицаје, те на атмосферу љубави и сатрудништва у којој стоје Николај Велимировић и делатељи руског духовног подручја са Свете Горе. Будући дакле да су однос Еп. Николаја и руских светогораца у жижи овог рада, у њему се осим успутно нећемо бавити везама Еп. Николаја са манастиром Хиландаром и другим светогорским манастирима, и то једино уколико су на директнији начин повезани са његовим руским светогорским везама.

У овом истраживању служићемо се најпре изворним Николајевим делима, затим другом грађом и црквеном периодиком из доба живота и деловања Св. Николаја, а потом и доступном литературом. Ради прегледности, настојаћемо да у референцама у угластим заградама дамо разрешења за оне библиографске јединице које су потписане иницијалом одн. оне у којима се аутор, издавач и сл. наводе у скраћеном облику. С друге стране, на Николајева *Сабрана дела* која је објавио Манастир Св. Николаја Соко, и то на издање из 2016. године, указиваћемо скраћеницом *СД*.

1. Сусрет Николаја Велимировића и Свете Горе

Није извесно када је Николај Велимировић први пут посетио Свету Гору. Како је као студент и јеромонах доста путовао, могуће је да је Велимировић Свету Гору посетио 1911. године — будући да је према неким сведочанствима у априлу 1911. године јеромонах Николај учествовао на конференцији Светског хришћанског студентског удружења (World's Christian Student Federation — WSCF) одржаној у Цариграду.¹

¹ То се може закључити из кратке напомене коју је у својој књизи о историји Светског хришћанског студентског удружења забележила Клара Рут Роуз (Clara

Пар година касније, Велимировић се изгледа опет нашао близу Свете Горе, будући да је крајем јула 1913. године отпутовао у Скопље као изасланик за решавање питања црквене организације на Југу,² и према записима проте Милисава Д. Протића (1910–1979) тамо се задржао „нешто више од месец дана“.³ Крајем исте године Архимандрит Николај Велимировић био је члан српског посланства које је путовало у Цариград како би водило преговоре са Цариградским патријархом⁴ у вези са признавањем спајања црквене организације у новоослобођеним крајевима са Српском Црквом,⁵ те се опет могао наћи у непосредној близини Свете Горе. Но то не значи да је он Свету Гору и посетио у некој од ових евентуалних прилика, те немајући потврде у доступним изворима не можемо поуздано знати да ли је Велимировић током поменутих путовања походио и Свету Гору.

2. Епископ Николај међу руским светогорцима

У априлу 1920. године у српској штампи најављено је да ће Епископ жички Николај путовати у Атину и Цариград ради консулта-

Ruth Rouse, 1872–1956): уп. Ruth Rouse, *The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years* (London: SCM Press Ltd., 1948), 157. Уп. такође Ruth Rouse, "Other Aspects of the Ecumenical Movement, 1910–1948," in *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I. 1517–1948*, edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (Geneva: World Council of Churches, 1993⁴), 597–641: 603; уп. и Ivana Noble, *Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts*, Studies in Reformed Theology, Vol. 35 (Leiden — Boston: Brill, 2019), 76, нап. 28).

Међутим, у српским изворима нисмо успели да пронађемо потврду да је Велимировић учествовао на овој конференцији. Сва је прилика да се у то време он налазио у Русији, или можда на путу назад у отаџбину (уп. Милан Д. Јанковић, *Ејиској Николај Велимировић: Живој, мисао и дело*, књига I (Шабач: Епархија шабачко-ваљевска, 2002), 25); није нам познато да ли се у Србију Велимировић вратио преко Цариграда, што би било замисливо.

² Уп. „Црквени изасланици за нове крајеве“, *Пастирска реч: недељни религиозно-морални и поучни листи за свештештво и народ*, година VIII, бр. 28 (уторник 27. августа и 3. септембра 1913): 184; уп. такође „Изасланици црквених власти за новоослобођене крајеве“, *Весник Српске Цркве: орган Свештеничкој удружења*, година XXIV бр. 7–8 (јули–август 1913): 492.

³ Рукопис проте Милисава објављен је (у одломцима?) у Јанковић, *Ејиској Николај*, књ. I, 21–26. За поменуто сведочанство проте М. Протића, уп. Јанковић, *Ејиској Николај*, књ. I, 26.

⁴ У то време цариградски првојерарх био је Патријарх Герман V (Γερμανός [Γεώργιος] Καβακόπουλος, 1835–1920; на патријарашком трону од јануара 1913. до октобра 1918. године).

⁵ Уп. „Српски делегати у Цариграду“, *Српска заступа: дневни политички лист*, година XXI, бр. 669 (22. децембар 1913): 1–2; уп. такође Јанковић, *Ејиској Николај*, књ. I, 521.

ција поводом питања другог свештеничког брака.⁶ Како је домаћа црквена периодика пренела, Еп. Николај је у пратњи проте Гаврила Милошевића и др Војислава Јанића (1890–1944) по плану нешто касније отпутовао пут Атине и Цариграда.⁷ Истог лета Велимировић је свакако био на Светој Гори.

Почетком јуна 1920. године Епископ жички Николај провео је у друштву Митрополита кијевског и галицког Антонија Храповицког (Антоний [Алексей Павлович] Храповицкий, 1863–1936) неколико дана у руском манастиру Св. Пантелејмона на Светој Гори.⁸ Узајамна срдачност и благонаклоност двојице архијереја није промакла очевицима и остала је забележена у летопису; међусобни пријатељски односи били су иначе карактеристични за српске и избегле руске архијереје те епохе, но Велимировићу су Руси уопште били посебно блиски⁹ и још од младости он је нарочито поштовао руску културу и

⁶ Уп. „Одлазак Епископа д-р Николаја“, *Политика*, год. XVII, бр. 4359 (субота, 3. април 1920): 3; уп. такође „Пут др Николаја“, *Весник: црквено-политички и друштвени лист*, година II, бр. 14 (5. април 1920): 3.

⁷ Уп. „За дозволу другог брака свештеника“, *Весник: црквено-политички и друштвени лист*, година II, бр. 15 (24. мај 1920): 3. Уп. такође „Пут Господина Епископа жичког Д-р Николаја“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, година II, бр. 6 (јун 1920): 166; „Решење Архијерејског Сабора о другом свештеничком браку“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, година II, бр. 6 (јун 1920): 169–170; „Други брак свештеника“, *Српска Црква: часопис за црквени живој*, година II, бр. 3 (јуни 1920): 136–137; „Мисија Епископа Николаја“, *Гласник: службени лист Уједињене Српске Православне Цркве*, година I, бр. 1 (1/14. јул 1920): 16.

⁸ Уп. Павел Недосекин и др. (ред.), *Афонский архив XX века: документы Русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, 1917–1941* (Москва — Брюссел: Архив Русской эмиграции, 2014), 103–105.

Узгред буди речено, Митрополит Антоније Храповицки је ценио и уважавао Еп. Николаја, и такође позитивно вредновао његов богословски допринос, пратећи његово стваралаштво: уп. Митрополит Антоній [Храповицкий], *Учение Церкви о Святомъ Духѣ* (Paris: YMCA-Press, 1926), 8, где Храповицки реферише на Николајев превод разговора Св. Серафима Саровског с Мотовиловим.

Изгледа да је с друге стране старији Велимировићев угледни пријатељ утицао на њега, те се тако нпр. у Николајевим познијим расуђивањима о проблему рата из библијске перспективе налази разрада ранијих увида Храповицког, како су приметили ранији истраживачи: уп. Богдан Косанович, „Взгляды архиепископа Антония (Храповицкого) на войну“, у *Международный научный симпозиум Русская диаспора и изучение русского языка и русской культуры в инославянском и иностранном окружении (Белград, 1–2 июня 2011 г.)*, ред. Богољуб Станкович, подг. Петр Буняк (Белград: Славистическое общество Србији, 2012), 217–222: 221.

⁹ Уп. 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“, *Теолошки погледи: версконаучни часопис Светеио Архијерејској Синода Српске Православне Цркве*, година LIII, бр. 1 (2020): 79–128: 89–91, <https://doi.org/10.46825/tv/2020-1-079-128>.



Слика 1. У руском манастиру Светог Пантелејмона на Светој Гори 1920. године; у средини седе Епископ жички Николај Велимировић и Митрополит Антоније Храповицки (извор: Макариј Макиенко, ред., *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6 (Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015), 309).

Photograph 1. In the Russian monastery of St. Panteleimon on the Mount Athos in 1920; sitting in the middle Bishop Nikolai of Žiča and Metropolitan Antony (Khrapovitsky) (source: Макариј Макиенко, ред., *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6 (Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015), 309).

духовност. Изгледа да је Николај савладао руски језик још као богослов,¹⁰ будући да је непосредно по свршетку богословије преводио са

¹⁰ Можда у кругу сарадника и пријатеља свога мецене познатог београдског проте Алексе Илића (1842–1920), у чијој вили је, према сведочењу Еп. Јована Велимировића (1912–1989), најчешћи гост био руски посланик на српском двору: уп. Јован Велимировић, „Детињство и школовање“ — рукопис објављен у Јанковић, *Епископ Николај*, књ. I, 1–14: 5–6. Сам прота Илић у својим мемоарима каже како је у његовој кући четири године станао руски дипломата барон Таубе (Фёдор Фёдорович фон-Таубе, 1857–1911), са којим се и окумио, и преко којег се упознао са руским посланицима и другим руским дипломатама, који су пак били чести гости у Илићевом винограду (уп. Алекса Илић, *Моји доживљаји* (Београд: М. Сладековић, 1931), 359, 461–462).

руског богословске текстове,¹¹ касније и духовну литературу,¹² а његов боравак у Русији 1910–1911. године вероватно је био и прилика да се успоставе добре везе и потврди уверење у узвишену вредност руског духовног наслеђа и културе.¹³

У дубоком поштовању руске духовности које је неговао Владика Николај можда се налазе неки од разлога зашто се он у јуну 1920. године обрео у руском манастиру Светог Пантелејмона. Не знамо да ли је Велимировић први пут на Светој Гори боравио 1920. године; у сваком случају, према мишљењу руског црквеног историчара Михаила Шкаровског, у јуну 1920. године Еп. Николај је први пут посетио Светопантелејмоновски манастир.¹⁴

¹¹ Уп. Н[икола]. [Велимировић], „Религиозни кризис“, *Хришћански весник: гласило Православне Српске Цркве и свешћенства у свим покрајинама српским за дневна питања у Цркви, хришћанску поуку и црквену књижевност*, год. XX, бр. 1 (јануар 1903): 34–38; прештампано такође у Епископ Николај Велимировић, *Сабрана дела* (у наставку: *СД*), II (Шабац: Манастир Светог Николаја Соко, 2016), 35–38. Велимировић у *Хришћанском веснику* за 1903. годину после свог увода доноси истомени чланак протојереја Климента Ј. Томенка (1836–после 1914), објављен у руском петроградском службеном црквеном часопису *Церковныя вѣдомости* 1902. године, у преводу на српски (у питању је следећи чланак: Протојерей К[лиментъ] Иоанникіевичъ]. Ооменко, „Религиозный кризисъ“, *Церковныя вѣдомости, издаваемые при Святѣйшемъ правительствующемъ Синодѣ: еженедѣльное изданіе с прибавленіями [Прибавленія къ Церковнымъ вѣдомостямъ]*, годъ пятнадцатый, № 18–19 (6 Мая 1902 года): 608–610).

Други Велимировићеви рани преводи са руског, поред поменутог текста проте К. Томенка, били би и следећи чланци: Јевсевије, Архиепископ могиљевски, „О истинитом покајању“, *Хришћански весник: гласило Православне Српске Цркве и свешћенства у свим покрајинама српским за дневна питања у Цркви, хришћанску поуку и црквену књижевност*, год. XXI, бр. 1–2 (јануар–фебруар 1904): 59–63 (превод са руског Н[икола]. Д. Велимировић), и „О опадању вере и морала у Грчкој“, *Хришћански весник: гласило Православне Српске Цркве и свешћенства у свим покрајинама српским за дневна питања у Цркви, хришћанску поуку и црквену књижевност*, год. XXII, бр. 5 (мај 1905): 154–158 (с руског превео Н[икола]. Д. В[елимировић].).

¹² Уп. нпр. Свети Серафим Саровски, *Циљ хришћанској живојш или суштина хришћанства*, превео Епископ охридски Николај [Велимировић], Библиотека Хришћанског живота, књ. 8 (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1924) [2. издање изашло је у часопису *Мали мисионар: бесилашни додатак Мисионарских њисама*, бр. 34 [Свети Серафим Саровски, *Циљ хришћанској живојш*] (децембар 1936)].

¹³ Уп. нпр. Ник[олај]. Велимировић, „Ниче и Достојевски“, *Дело: лист за науку, књижевност и друштвени живот*, година седамнаеста, књ. 62 (1912): 207–214, 348–355: 355 [= *СД*, II, 559–575: 574].

¹⁴ Уп. М[ихаил]. В[италевич]. Шкаровский, „Свято-Пантелеимоновский монастырь в середине 1920-х — 1945 гг.“, у *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*, ред. Макарий Макиенко, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6 (Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015), 226–435: 309; уп. такође М[ихаил]. В[италевич]. Шкаровский, „Помощь Сербской Пра-

Како је већ поменуто, везе српских и руских архијереја избеглих после бурних догађаја који су уследили након Октобарске револуције у Русији 1917. године биле су срдачне и братске, те је у том смислу већ 1921. године Св. Синод обновљене Српске Патријаршије пружио потпуну подршку Руској Православној Цркви у расејању,¹⁵ обезбедивши руским архијерејима самосталност у организовању црквеног живота руских избеглица у Краљевини СХС, уступивши им истовремено део Патријаршијског двора у Сремским Карловцима на коришћење,¹⁶ помажући их на различите начине,¹⁷ док је с друге стране Српска Црква руске светогорце истовремено подржавала у материјалном смислу, као и на друге начине.¹⁸

2.2. Повезаност Николаја Велимировића са руским светогорским монаштвом

У ову подршку избеглим руским црквеним делатницима укључио се и Велимировић (будући близак руским избеглицама, он је био укључен у организовање помоћи протераној браћи и сестрама који су из Русије после револуције почели да пристижу у Краљевину СХС; тако је као жички епископ 1919–1920. године примао у свезу клира избегле руске свештенике,¹⁹ избегло руско монаштво смештао у подручне

вославной Церкви руском монашеству Афона в 1920–1930-е годы“, *Христианское чтение: научный журнал. Теология. Философия. История*, № 2 (2019): 167–177: 168, <https://doi.org/10.24411/1814-5574-2019-10036>.

¹⁵ Уп. Владислав Пузовић, „Одношение Сербской Православной Церкви к каноническому и юридическому положению Русской Православной Церкви Заграницей (1920–1930)“, *Христианское чтение: научно-богословский журнал (Специальный выпуск: История Русской Православной Церкви)*, № 3 (2012): 158–175: 158–161.

¹⁶ Уп. Владислав Пузовић, „Покровительство Српске Православне Цркве над Русском Заграничном Црквом (1920–1940)“, у *Руски некрољ у Београду: знамење историјској пријатељства*, ур. Мира Радојевић и Милош Ковић (Београд: Фондација за обнављање, подршку и очување комплекса историјско-меморијалних споменика у Републици Србији „Руски некрољ“ — Институт за политички и економски дијалог, 2014), 112–121: 114–115.

¹⁷ Тако је, између осталог, Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима штампала књиге на руском језику, за црквене потребе руских емиграната — уп. Алексей Арсеньев, *Русская эмиграция в Сремских Карловцах*, 2-е, исправленное и дополненное издание (Сремски Карловци — Нови Сад: Одбор за подизање споменика генералу П. Н. Врангелу — Културни центар Карловачка уметничка радионица — Музеј града Новог Сада, 2008), 59.

¹⁸ Уп. Радован М. Пилиповић, „Српска Православна Црква, Руска Православна Загранична Црква, Московска Патријаршија (1920–1940) — узајамне везе, утицаји и односи“ (докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2017), 99–103.

¹⁹ Уп. нпр. „Постављени“, *Прејлед Цркве Ђиархије жичке*, год. II, бр. 7–8 (јул–ав-

му манастирске обитељи,²⁰ и подржавао скупљање прилога за избеглу руску браћу,²¹ а покровитељски став према руским клирицима задржао је и као епископ охридски),²² између осталог помажући руско светогорско монаштво. Наиме, пропаст руског царства и губљење руског политичког утицаја имали су бројне последице.²³ У светогорском контексту, као једна од последица настала је криза руског монаштва на Атосу, где је од око 7.000 руских монаха, колико их је према неким сведочанствима било у годинама пре 1. светског рата, по завршетку

густ 1920): 199; „Премештаји“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, год. III, бр. 1 (јануар 1921): 3. Неке од избеглих руских свештеника Велимировић је поводом обновљења Српске Патријаршије предложио за одликовање Св. Арх. Сабору, те су тако септембра 1920. године црвеним појасом одликовани избегли руски свештеници протојереј Михаило Конорај, парох трнавски, и свештеник Јован Гордејев, парох ариљски — уп. „Одликовања“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, год. III, бр. 1 (јануар 1921): 16, бр. 2 (фебруар 1921): 31–32: 32.

²⁰ Уп. „Руски калуђери“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, год. II, бр. 7–8 (јул–август 1920): 244; уп. и „Отворен манастир“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, год. II, бр. 9–12 (септембар–децембар 1920): 259, и „Обновљење манастира Јовања“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, год. III, бр. 1 (јануар 1921): 4.

²¹ Уп. „Централни одбор за помоћ браћи Русима: Њег. Преосвештенству Николају, Епископу жичком“, *Прејед Цркве Епархије жичке*, год. II, бр. 9–12 (септембар–децембар 1920): 269–271.

²² Тако су 1928. године у свезу клира Епархије охридске примљени двојица руских свештеника — Семјон Герасимович Корниченко (Семён Герасимович Корниченко) и Атанасиј Степанович Попович (Афанасій Степанович Попович) — које је рукоположио Митр. Антоније. Уп. „Распоряженія Епархіальных Начальствъ. А. Управляющаго русскими православными общинами въ Королевствъ С. Х. С.“, *Церковныя вѣдомости [издаваемые при Архіерейскомъ Синодѣ Русской Православной Церкви за границей]*, год. VIII, №№ 3–12 (166–175) (февраль–июнь 1929): 11 (т. 3 и 7).

Према тврдњи В. Косика, по решењу Еп. Николаја избеглим Русима давана је земља из манастирских посела Епархије битолске — уп. В[иктор]. И[ванович]. Косик, „Русская Церковь (РПЦЗ) на Балканах (1920—1950 гг.) (семь тезисов с комментариями)“, у *Макарьевские чтения: Материалы Пятой международной конференции (21 – 22 ноября 2006 года)*, ред. В[алерий]. Г[еннадьевич]. Бабин, Цветана Кьосева, А[ндрей]. В[ладимирович]. Попов (Москва — Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006), 278–290: 278–279.

²³ Једна од њих била је и то што је Православна Црква изгубила свог моћног покровитеља којег је имала у Руском царству, како је приметио Велимировић у својој беседи одржаној у катедрали Св. Ап. Павла у Лондону, одржаној 18. децембра 1919. године на молепствију за спас православних хришћана прогоњених у Русији и благодарену за ослобођење и уједињење Срба; ово је била друга прилика да Велимировић проповеда у знаменитој британској катедрали, у којој је Велимировић поменуо и Русе (уп. Чедо Мијатовић, „У Катедрали Светог Павла — један духовнички допис ‘Политици’“, *Полиџика*, год. XVII, бр. 4283 (субота, 3. јануар 1920): 1–2; уп. такође Slobodan G. Marković, „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: 170, <https://doi.org/10.2298/BALC1748143M>).

руске револуције остало свега 1.500 руских црноризаца, притиснутих од војних и световних власти, као и од грчких црквених ауторитета.²⁴ Епископ Николај је у више наврата походио Свету Гору и тамошњу руску монашку заједницу — на првом месту манастир Св. Пантелејмона, у ком је Велимировић боравио у мају и јуну 1920. г. (на повратку са пута у Цариград), затим 14–15. маја 1922. г. (приликом свог повратка из Јерусалима), те 27–28. јула 1922. г. (када је рукоположио неколико светопантелејмоновских свештеномонаха), и опет у октобру 1924. године, овога пута у друштву Еп. битолског Јосифа (Цвијовића, 1878–1957) итд.,²⁵ и будући упознат са стањем на терену²⁶ залагао се да се руским светогорцима помогне. Руски монаси са Свете Горе су с друге стране веома уважавали Еп. Николаја, који је код њих уживао статус духовног оца и учитеља. Велимировићеве поуке и охрабрујуће речи светогорским руским монасима из обитељи Св. Пантелејмона — у којој је први српски архиепископ Свети Сава примио монашки постриг — остале су забележене у летопису манастира.²⁷

Велимировић је 22. јула / 4. августа 1923. године упутио Министарству вера Краљевине СХС, као члан Св. Синода СПЦ, акт о неповољном положају руских монаха на Светој Гори. Како су руски монаси тражили заштиту од Краљевине СХС, Велимировић је сматрао да би Краљевина морала да се одазове том позиву и чак прими руске монахе у своје подаништво.²⁸ Николајеве иницијативе за помоћ

²⁴ Уп. Александар Д. Средојевић, „Патријарх српски Димитрије Павловић (1920–1930)“ (докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2013), 556.

²⁵ Уп. Шкаровский, „Свято-Пантелеимоновский монастырь в середине 1920-х — 1945 гг.“, 309–313; уп. такође Шкаровский, „Помощь Сербской Православной Церкви русскому монашеству Афона в 1920–1930-е годы“, 168–170. Владика Николај је, према неким усменим сведочанствима, као епископ охридски Свету Гору посећивао „сваке године“ (уп. „Сећања Еп. Јована Велимировића на Епископа Николаја“, у СД, I, 607–698: 631).

²⁶ Руски светогорски монаси су преко српских црквених великодостојника, најпре преко Еп. Николаја, молили заштитништво српског краља и српске државе (уп. Радмила Радић, *Војислав Јанић (1890–1944), свештеник и пољитичар: поглед кроз аналистички прозор*, Библиотека Студије и монографије [Институт за новију историју Србије], књ. бр. 106 (Београд: Институт за новију историју Србије, 2018), 96–97, нап. 250; уп. и Шкаровский, „Свято-Пантелеимоновский монастырь в середине 1920-х — 1945 гг.“, 310, 313).

²⁷ Уп. белешке о Велимировићевој посети манастиру Св. Пантелејмона са почетка јуна 1920. године: Павел Недосекин и др. (ред.), *Афонский архив XX века: документы Русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, 1917–1941* (Москва — Брюссель: Архив Русской эмиграции, 2014), 102–105.

²⁸ Средојевић, „Патријарх српски Димитрије“, 556. Уп. Радмила Радић, *Хиландар у државној пољитици Краљевине Србије и Југославије 1896–1970* (Београд: Службени лист СРЈ, 1998), 85–86; Радић, *Војислав Јанић*, 199–200.

руским светогорцима нису прошле незапажено, и као сведочанства пријатељског и братског геста забележене су у руским црквеним хроникама и историографској грађи.

2.3. Еп. Николај као покровитељ Светопантелејмоновске обитељи током 1920-их и 1930-их година

Током свог доцнијег активног служења, као епархијски архијереј Велимировић је одржавао везе са руским светогорским монаштвом, одн. са братством манастира Св. Пантелејмона. Руски светогорски монаси су од Николаја тражили помоћ и заштиту и написмено, те му се у том смислу светопантелејмоновски игуман Мисаил²⁹ написмено обратио 1924. г.³⁰ Могуће је да је касније заоштравање односа Цариградске Патријаршије према Епископу охридском Николају између осталог било и последица Велимировићевих присних веза са Русима светогорцима и његовог заштитничког става према њима.³¹

Ове блиске везе биле су узајамне. Велимировић је посећивао Св. Пантелејмон, а светопантелејмоновски иноци узвраћали су посетама

²⁹ Вероватно је у питању архимандрит Мисаил (Михаил Григорјевич) Сапегин (1852–1940) — уп. Макарий Макиенко (ред.), *Монахологический Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 2 (Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2013), 20–21.

³⁰ Уп. Михаил Витальевич Шкаровский, „Русское монашество Афона и Сербская Православная Церковь в первой половине XX века“, *Археон: часопис Архива Војводине*, год. 1, бр. 1 (2018): 163–174: 166–167.

³¹ Уп. Предраг Пузовић, „Увођење општежића у Хиландару 1933. године“, у Предраг Пузовић, *Српска Православна Црква: прилози за историју*, књига 2 (Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 2000), 349–376: 365–367. Уп. такође Велимировићев извештај Патријарху српском Варнави од 18/31. марта 1933. године: Епископ охридско-битолски Николај [Велимировић], „Извештај о стању у Хиландару“, у Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај: Живот, мисао и дело*, књига III (Шабач: Епархија шабачко-ваљевска, 2003), 100–106: 105–106, где он наводи како су по захтеву грчких црквених власти да се Епископ охридски удаљи са Свете Горе против ове одлуке гласали представници словенских манастира — Св. Пантелејмона и Зографа.

Интересантна архивска грађа из овог периода — између осталог и званична преписка између цариградског и српског патријарашког трона поводом Велимировићевих посета светогорским манастирима — сачувана је у архиви манастира Св. Пантелејмона трудом монаха Василија Кривошеина (Василий (Всеволод Александрович) Кривошеин, 1900–1985), у то време граматика тј. секретара светопантелејмоновске обитељи (који је преписку водио и архивирао), доцније архиепископа бриселског — уп. поглавље „Письма патриарха Фотия II по вопросу о строе Хиландарского монастыря“, у *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 15, ред. Макарий Макиенко (Святая гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2014), 89–98.

и одлазили у Охрид одн. у друга места којима је епископовао Владика Николај. Тако се искуства сусрета са Епископом охридским Николајем његовој дијецези у својим успоменама сећа Архиеп. Јован Шаховској,³² који је Велимировића срео као млади постриженик светопантелејмоновске руске обитељи:³³

„Сретао сам духовне пастире и учи о од њих. Такав је и сусрет са апостолом Цркве наших дана, преосвећеним Николајем (Велимировићем) Охридским (касније Жичким).

Посетио сам 1928. године тај невелики древни град Охрид, који се налази међу горама уз Охридско језеро, чудесно по свом плаветнилу. Очински примљен од Владике Николаја у његовом пространом али једноставном архијерејском дому, са њим сам, сећам се, у чезама запрегнутим паром коња, отпутовао ван града на манастирски празник. Видео сам како га је на улицама поздрављало сво становништво града, у коме је половина житеља била муслиманске вере...

Видео сам како се понаша Владика Николај међу својим православним верницима на празнике манастира крај Охридског језера. Било је ту једноставности и побожности у народу и у са-

³² Уп. Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), *Установление единства*, Серия «Духовное наследие Русского зарубежья» (Москва: Сретенский монастырь, 2006).

³³ Иоанн (Дмитрий Алексеевич) Шаховской (1902–1989), руски емигрант родом из племићке породице, који је као младић у својој 24. години пострижен за монаха у манастиру Св. Пантелејмона на Светој Гори 1926. године. Као јеромонах служио је једно време у Белој Цркви (као предавач у Пастирској школи и као управник Православног мисионарског издавачког завода — уп. А[лексей]. Б[орисович]. Арсеньев, „Русское духовенство и русские церковные приходы в Воеводине (1920–1950-е гг.)“, у *Макарьевские чтения: материалы шестой международной конференции (21 – 23 ноября 2007 года)*, ред. В[алерий]. Г[еннадьевич]. Бабин, Ц[ветана]. Кьюсева, А[ндрей]. В[ладимирович]. Попов (Москва — Горно-Алтайск: Российский гуманитарный научный фонд — Горно-Алтайский государственный университет, 2007), 223–242: 232), а касније у Немачкој, Француској и САД. Као епископ Сан Франциска и западноамерички аутономне руске Северноамеричке митрополије (1922–1970) односно касније Православне Цркве у Америци (1970–) служио је 1950–1974. г.: уп. Антуан Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник* (Москва — Париж: Русский путь — YMCA-Press, 2007), 231–233; уп. такође К. В. Бирюкова, „Иоанн (Шаховской Дмитрий Алексеевич; 23.08.1902, Москва — 30.05.1989, Санта-Барбара, шт. Калифорния, США), архиеп. Сан-Францисский и Западноамериканский Православной Церкви в Америке, духовный писатель“, у *Православная энциклопедия*. Т. XXIII: «Иннокентий — Иоанн Влах», под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и др. (Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010), 463–465.

мом епископу. Ни трукне фамилијарности, апстрактности или извештачености у речима и гестовима. Народ је окружавао оца. У том је празнику било духовности, а не церемонијалности или гунгуле. То је био дух ране Цркве: присећао сам се личности Светог Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоустог и Атанасија Александријског. Народ који је на обали окруживао преосвећеног Николаја није очекивао од епископа ни љубазне осмехе ни приче, већ само речи корисне за душу.³⁴

Велимировић је својим искуством помагао Архимандриту Јовану и када је овај касније напустио светогорско окружење и постављен за управитеља црквене издавачке куће, тј. кад се Шаховској почео бавити издаваштвом;³⁵ с друге стране, издавачки завод којим је руководио Архм. Јован објављивао је Велимировићева дела у преводу на руски.³⁶ Велимировић је и доцније пратио рад Архимандрита Јована, па тако у тексту објављеном у часопису Епархије жичке 1940. године пише о новој књизи архимандрита Јована, како каже ученог и вредног духовника, и наводи цитате из његовог новог дела.³⁷ С друге стране, исте 1940. године Велимировићева књига *Раи и Библија* објављена је у преводу на руски језик, у издању завода којим је управљао о. Јован.³⁸

³⁴ Наведено према преводу на српски: Јован Шаховској, *Успомињање јединства: успомене*, превео Мирослав Голубовић, Библиотека „Тихи глас“ (Стари Бановци — Београд: Бернар, 2010), 99–100.

³⁵ Уп. Л[юдмила]. Д[митриевна]. Езова, „Князь Дмитрий Шаховской, архиепископ Иоанн Сан-Францисский“, *Россия и современный мир*, № 4 (41) (2003): 196–206; 200–201 [напомена: у садржају часописа *Россия и современный мир*, № 4 (41) (2003) наведен је чланак Језове, цитиран тако нпр. и у одредници о Археп. Јовану у *Православној енциклопедији*; међутим, у самом часопису је изгледа објављен други текст; но текст Језове доступан је и онлајн: Людмила Дмитриевна Езова, „Князь Дмитрий Шаховской, архиепископ Иоанн Сан-Францисский“, <http://2info.ru/> — Информационо-аналитически сајт, објављено 22. 8. 2015, <http://2info.ru/index.php?dn=article&to=art&id=13> (посећено 6. фебруара 2020. г.)].

³⁶ На пример, у Берлину су у оквиру црквене издавачке делатности поменутог завода 1935. г. објављене Велимировићева књига о Св. Владимиру и *Мисионарска писма* у преводу на руски: уп. Епископ Николай Охридский [Велимирович], *Святой равноапостольный князь Владимиръ* (Берлинъ: Приходъ Св. кн. Владимира, 1935); Епископ Николай Охридский [Велимирович], *Миссионерскія письма о духовной жизни*, Библиотека православного мирозозерцания (Берлинъ: „За Церковь“, 1935).

³⁷ Уп. Еп. Николај [Велимировић], „Христе, дођи у Азију“, *Жички благовесник: орган Свешћеничкој удружења Жичке епархије*, год. XXII, бр. 10 (октобар 1940): 2–8; 2, 4 [= СД, X, 59–63: 59–60].

³⁸ Епископ Николай [Велимирович], *Война и Библия*, Библиотека православного мирозозерцания ([Нови Сад:] Изд. Православно-мисионерскогъ объединенія „За Церковь“, 1940).



Слика 2. Група руских светогораца у манастиру Св. Пантелејмона у августу 1926. године; стоје, с лева на десно: монах Василије (Кривошеин), будући Архиепископ бриселски, Принц Димитриј Шаховској, будући светопантелејмоновски монах и доцније Архиепископ Сан Франциска Јован, и монах Софроније (Сахаров), будући архимандрит; седе: Архимандрит Киријак, манастирски исповедник (лево) и јеромонах Тихон (Тројицки), будући Архиепископ Сан Франциска РЗЦ (извор: „Афон / Athos“, Архиепископ Василий (Кривошеин), 1900–1985 / Monseigneur Basile Krivochéine, <http://basilekrivocheine.org/photos/athos/> (посећено 29. априла 2020. г.)).

Photograph 2. A group of Russian Athonites in the monastery of St. Panteleimon in August 1926; standing, from left to right: monk Basil (Krivoshein), later Archbishop of Brussels, Prince Dimitry Shahovskoy, later monk of St. Panteleimon and the Archbishop John of San Francisco, and monk Sophrony (Sakharov), later Archimandrite; sitting: Archimandrite Kiriak, and hieromonk Tikhon (Troitzky), later Archbishop of San Francisco of ROCOR (source: „Афон / Athos“, Архиепископ Василий (Кривошеин), 1900–1985 / Monseigneur Basile Krivochéine, accessed April 29, 2020, <http://basilekrivocheine.org/photos/athos/>).

Како је Еп. Николај посеђивао руски светогорски манастир, тако су и српски поклоници Свете Горе, на првом месту кроз путовања у организацију православних братстава којима је управљао Велимировић, долазили у руски манастир Светог Пантелејмона.³⁹ Оваква

³⁹ И чак на тло Свете Горе ступали искрцавајући се управо у пристаништу манастира Св. Пантелејмона, што је било неувичајено за тадашње прилике и сматрано нарочитим промислом Божијим: уп. Драгољуб Миливојевић, суплент, „Манастир Хилендар и Света Гора“, *Хришћанска заједница: оріан Народне хришћанске заједнице*,

поклонишка путовања која су подразумевала и обилазак руских светогорских светиња организована су вишекратно.⁴⁰ На тај начин се у међувремену Владика Николај, бринући се о светогорцима, од којих је поред хиландараца нарочито био близак и са руским монасима, старао за буђење свести о значају светогорске духовности код верујућих уопште, и то не само надахњујући своје земљаке на поклонишка путовања: тако су између осталог као бесплатни додатак једног од часописа богомољачког покрета — покрета који је суштински био предвођен и руковођен Еп. Николајем — у Југославији од 1926. до 1934. године као месечник штампане *Светогорске вести*,⁴¹ док су се у црквено-мисионарској периодици појављивали чланци о Светој Гори уопште, као и о руским светогорским подвижницима.⁴²

година III, бр. 4 (април 1925): 1–16: 3–6.

⁴⁰ Уп. нпр. „Поновни поход за Свету Гору“, *Хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице*, година III, бр. 5–6 (мај–јун 1925): [K2 (= покорница часописа)]; „Поклонички поход за Св. Гору“, *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице*, година IV, бр. 1 (јануар 1926): 22; „Братствима и члановима Народне Хришћанске Заједнице братски поздрав у Господу“, *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћиства православних хришћана*, година VI, бр. 5 (мај 1927): [K2 (= покорница часописа)]; „Овогодишњи поход за Св. Манастир Хилендар у Св. Гори“, *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћиства православних хришћана*, година VII, бр. 7–8 (јули–август 1928): [K2 (= покорница часописа)]; „Тешкоће за поход у Свету Гору“, *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћиства православних хришћана*, година VII, бр. 7–8 (јули–август 1928): [17–18], итд.

⁴¹ Уп. *Светогорске вести*: *повремени бесилајни догађај „Православне Хришћанске Заједнице“* (Крагујевац: Народна хришћанска заједница, 1926–1934), [1926], бр. 1–[1934], бр. 9. Ови листићи који су додавани часопису штампани су у за тадашње прилике великим тиражима, као уосталом и друга оновремена мисионарска гласила штампана у оквиру издавачке делатности богомољачког покрета под руководством Еп. Николаја; уп. нпр. „Светогорске вести“, *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице*, година IV, бр. 1 (јануар 1926): [K2 (= покорница часописа)]; „Светогорске вести“, *Светогорске вести*, № 1 (1926): 4; „Светогорске вести“, *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћиства православних хришћана*, година VI, бр. 1–2 (јануар–фебруар 1927): 32; Администрација Н. Х. З., „Светогорске вести“, *Православна хришћанска заједница*, година IX, бр. 1 (јануар 1930): 17; Алекса Тодоровић, „Годишњи извештај Православне народне хришћанске заједнице о раду у 1933/34. год. за Сабор у м-ру Благовештењу у Овчару“, *Хришћанска заједница: орџан савеза православних браћиста*, година XIII, бр. 9–10 (септембар–октобар 1934): 9–17: 12–13. Еп. браничевски Хризостом Војиновић (1911–1989), дајући кратке напомене о издаваштву ПНХЗ, наводи да је између осталог до 1936. године штампано 164.000 *Светогорских вести* — уп. Епископ Хризостом [Војиновић], *Тихи џлас: беседе и чланци*, 4. издање, Библиотека „Наши епископи“, књ. 1 (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2013), 304.

⁴² Од којих су неки нажалост непотписани. Из пера Еп. Николаја можда је поте-

Слика 3. Светопантелејмоновски пострижен монах Јован (Шаховској), доцније архиепископ Сан Франциска, фотографисан након пострига 1926. године (извор: „Старац Теодосије — сећања његових савременика“ [Одломак из књиге *Светиојорске џриче* (Париз 1950); превод са енглеског проф. Бојана Поповић], Манастир Лепавина — Српска Православна Црква, 26. јануар 2012. г., http://www.manastir-lepavina.org/vijest_cir.php?id=5975 (посећено 29. априла 2020. г.)).



Photograph 3. Monk John (Shahovskoy) of Saint Panteleimon's Monastery, later Archbishop John of San Francisco; a photograph from 1926 (source: „Старац Теодосије — сећања његових савременика“ [Одломак из књиге *Светиојорске џриче* (Париз 1950); превод са енглеског проф. Бојана Поповић], Манастир Лепавина — Српска Православна Црква, updated January 26, 2012, accessed April 29, 2020, http://www.manastir-lepavina.org/vijest_cir.php?id=5975).

Током 1930–их година и даље су неговане и продубљиване пријатељске везе Владике Николаја и руских светогораца. Епископ Николај се залагао за руску браћу уопште — поменимо рецимо његов ангажман на свеправославном саветовању одржаном у Ватопеду у јуну 1930. године, где се он заложио за успостављање веза са свим услед постреволуционих смутњи раздвојених токова руског православља⁴³ —

као чланак у ком се аутор присећа својих разговора са једном светопантелејмоновским духовником, игуманом Старог Русика старцем Нектаријем. У чланку се каже:

„Света Гора — гора вечите молитве будно прати живот православних народа. У своје серафимске молитве она уноси сву беду и несреће православних народа и полаже пре престо Свевишњег венац молитвени окићен сузама. Нарочито келиоти испосници још увек држе стари дух светогорских устава. Има их чудних и безмерно снажних духом и великих по примеру старих великих подвижника. И ако ико држи данас православни свет, верујем да то чини молитва нарочито у Светој Гори, где је небо њоме непрестано везано за земљу. Неколико пута био сам у Светој Гори, неколико пута разговарао се са њима и увек су ми изгледали већи и величанственији. Има их који су постали кротки и безазлени као јагањци. Један од таквих је и старац Нектарије — игуман манастира Старог Русика у коме је Св. Сава обукао монашку ризу. Има му већ 70 година, али крепак и здрав. У разговору са њим дознао сам чудне многокорисне ствари...“ (уп. „Нови руски ‘Цар Ослободиоц’“, *Православна хришћанска заједница: орѳан Народне хришћанске заједнице и Савеза брајшћива ѳравославних хришћана*, година VI, бр. 11–12 (новембар–децембар 1927): 28–29).

⁴³ Уп. *Πρακτικά της προκαταρκτικής επιτροπής των αγίων orthodoxων εκκλησιών της συνελθούσης εν τη εν Αγίω Όρει Ιερά Μονή Μεγίστη, Μόνη Βατοπεδίου (8–23 Ιουνίου 1930)* (Ev

а са руским светогорским монасима одржавао је веома присне везе. Тако је у новембру 1933. године из светопантелејмоновске обитељи у Краљевину Југославију упућен схимонах Касијан Корепанов (Кассиан [Константин Тимофеевич] Корепанов, 1867–1946).⁴⁴ Он је у Охридско-битолској епархији прикупио 12.000 динара прилога за руску светогорску заједницу, и био веома срдечно примљен код Еп. Николаја. О. Касијан је охридско-битолском архијереју том приликом донео дар од светогорског старца Силуана,⁴⁵ за ког се Велимировић много интересовао и о коме се опширно распитивао.⁴⁶

Κωνσταντινουπόλει: Τύποις «Φαζίλέτ» Τάσσοу-Βακαλόπουλου, 1930), 73–74. Велимировић је у Ватопеду 1930. године нагласио да не може бити никакве свеправославне предсборске конференцији нити каквог свеопштег православног сабора без представника Руске Православне Цркве и учесника из Русије, односно без представника три четвртине свих православних хришћана у свету — уп. „Сообщение Службы коммуникации ОВЦС о позиции Московского Патриархата по эстонскому церковному вопросу в связи с переговорами между делегациями Московского и Константинопольского Патриархатов, прошедшими в Цюрихе 26 марта 2008 года“, Русская Православная Церковь — Официальный сайт Московского Патриархата, 16 мая 2008 г., <http://www.patriarchia.ru/db/text/407840.html> (посећено 14. априла 2020. г.) (ово Саопштење објављено је такође у званичном гласилу Московске Патријаршије *Церковный вестник*, № 10 (383) (мај 2008). Уп. такође Лија Николаевна Пухтель, „Критский собор 2016 года: статус, вопросы экуменизма“, *Рязанский богословский вестник*, № 2 (16) (2017): 101–107: 102.

Држећи као представник Српске Православне Цркве линију супротстављену наместима Цариградске Патријаршије, што је изричито саопштио делегатима окупљеним у Ватопеду, Еп. Николај је опонирајући грчким плановима предложио да се на сабрање поред представника Руске Цркве из Москве позову и јерарси обе руске емигрантске групе — и Митр. Евлогије (Евлогий [Василий Семёнович] Георгиевский, 1868–1946) и Митр. Антоније Храповицки: уп. Александр Мазырин, „К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг.“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 1 (34) (2016): 333–357: 341–342. Можда се у овој напетости између Велимировића и цариградске јерархије налазе основи каснијих тензија и неблагонаклоног става јерараха цариградског трона према Еп. Николају с једне стране, и слабије комуникације Велимировића са грчким јерарсима уопште с друге стране.

⁴⁴ Доцнији схиигуман Касијан — уп. Шкаровский, „Свято-Пантелеимоновский монастырь в середине 1920-х — 1945 гг“, 292.

⁴⁵ Схимонах Силуан (Семён Иванович) Антонов, познатији као Св. Силуан Атонски (1866–1938). О Старцу Силуану, уп. Јеромонах Софроније [Сахаров], *Старец Силуан*, Хиландарски путокази, књ. 2 (Света Гора: Манастир Хиландар, 1975). О богословљу Старца Силуана, уп. Митрополит пергамски Јован Зизиулас, „Икуменски Старец Силуан Атонски. Теологија Светога Силуана Атонског“, превео са јелинског јрђ. Максим Васиљевић, *Видослов: саборник Епархије захумско-херцеговачке*, година VIII, бр. 24 [Преображењски број] (2001): 31–40; уп. такође протојереј Георгије Флоровски, „Старец Силуан (1866–1938)“, превео Небојша Ђосовић, *Каленић: издање Шумадијске епархије*, година XXXIII, бр. 1 (205) (2013): 34–35.

⁴⁶ Шкаровский, „Русское монашество Афона и Сербская Православная Церковь в первой половине XX века“, 172. Уп. такође Михаил Витальевич Шкаровский, „Связи



Слика 4. Представници помесних Православних Цркава на конференцији одржаној у манастиру Ватопед на Светој Гори у јуну 1930. године; други здесна на лево седи Епископ охридски Николај Велимировић (извор: Gojko Subotić, Kostas Mygdalis, Evangelos Hekimoglou, Kostis Antoniadis et al., † *Athos † The Holy Mountain: An Exhibition of Photographs and Engravings. Belgrade City Museum, 19 August — 11 September 2016 [Exhibition Catalogue]*, translated by W. J. Lillie (Belgrade: Belgrade City Museum — Serbian National Committee for Byzantine Studies, 2016), 27).

Photograph 4. Delegates of the Orthodox Churches at the Conference held at the Vatopedi Monastery on Mount Athos in June 1930; sitting second from right to left is Bishop Nikolai of Ochrid (source: Gojko Subotić, Kostas Mygdalis, Evangelos Hekimoglou, Kostis Antoniadis et. al., † *Athos † The Holy Mountain: An Exhibition of Photographs and Engravings. Belgrade City Museum, 19 August — 11 September 2016 [Exhibition Catalogue]*, translated by W. J. Lillie (Belgrade: Belgrade City Museum — Serbian National Committee for Byzantine Studies, 2016), 27).

Наведена сведочанства уклапају се у слику коју је сачувао Еп. шабачко–ваљевски Јован Велимировић, који је сећајући се свога знаменитог стрица Еп. Николаја о његовим честим боравцима на Светој Гори и добрим односима са тамошњим монаштвом записао следеће:

руског монашества Афона и Србској Православној Церкви в 1920-е — 1930-е гг.“, *Рязанский богословский вестник*, № 1 (13) (2016): 28–41: 37.

„Сваке године је Владика посећивао Свету Гору и у њој се задржавао најмање по месец дана. За време боравка у Светој Гори, Владика Николај је обилазио не само све манастире, него и све пештернике и испоснике по разним деловима Свете Горе. Са многим пустињацима је проводио по читаве ноћи у молитви, читању и разговорима. Враћао се из Свете Горе са читавим свескама исписа из разговора са пустињацима. То му је било велико духовно искуство, које је из године у годину гомилао и користио при писању књига и у беседама, а сам се увежбавао у молитвама и подвигу. Све тада познате пустињаке на Светој Гори је познавао и радо приман од њих на разговор, премда су они били доста неповерљиви и нерадо ступали у разговоре... Владика је познавао све велике и познате духовнике тога времена, па и старца Силуана, једнога великога Руса о коме је написана и читава књига.“⁴⁷

У литератури се срећу напомене о важном утицају који је на богословље и духовност Еп. Николаја имала Света Гора.⁴⁸ Свету Гору и светогорце Велимировић помиње у својим делима из различитих периода свога стваралаштва — нпр. у *Мислима о добру и о злу*,⁴⁹ *Мисионарским писмима*,⁵⁰ *Емануилу*,⁵¹ *Жетвама Господњим*,⁵²

⁴⁷ Уп. „Сећања Еп. Јована Велимировића на Епископа Николаја“, СД, I, 631. Уп. такође Јанковић, *Епископ Николај*, књ. I, 179.

⁴⁸ Уп. нпр. Јеромонах Атанасије Јевтић, „Владика Николај (1880–1956)“, *Глас Цркве*, година 14/II, бр. 2 [Васкршњи број] (1986): 45–52: 46–47; Протосинђел Артемије [Радосављевић], игуман црноречки, *Нови Златоуст: Владика Николај 1880 † 1956 [тридесетогодишњи спомен]*, ур. Јеромонах Атанасије Јевтић (Београд: А. Јевтић, 1986), 13; уп. такође Јанковић, *Епископ Николај*, књ. I, 179; Митрополит црногорско-приморски Амфилохије [Радовић], „Богочовјечански етос Владике Николаја“, у *Свети Владика Николај Охридски и Жички: шекскови и сведочења, симјосион*, ур. Еп. Атанасије Јевтић (Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003), 504–511: 505; Љубомир Ранковић, *Свети Владика Николај: животи и дело* (Шабац: Глас Цркве, 2013), 89–90.

⁴⁹ Уп. Епископ охридски Николај [Велимировић], *Мисли о добру и злу* (Београд: Полет, 1923) [= СД, IV, 491–585: 552].

⁵⁰ Уп. нпр. Епископ Николај [Велимировић], „62. писмо. Монаху светогорцу: О заштитници Свете Горе“, *Мисионарска писма*, год. II, бр. 9 (септембар 1933): 137–139 [= СД, VIII, 77–78]; Епископ Николај [Велимировић], „257. писмо. Једном Светогорцу: О општежићу“, *Мисионарска писма*, год. III, бр. 7–8 (јул–август 1934): 110–111 [= СД, VIII, 267] итд.

⁵¹ Уп. „Повест о једној светогорској икони“ и „Повест о појави ангела и о помазању“, у Еп. Николај [Велимировић], *Емануил: шајне неба и земље. Чудесни доживљаји из оба света* (Краљево: Манастир Жича — Жичка еванђелска делатност, 1937) [= СД, V, 367–443: 411, 431–432].

⁵² Уп. Епископ Николај [Велимировић], *Жетве Господње. Од почетка до нашег времена и до краја*, Књижевни додатак календару „Свечаник“, књ. 2 (München: Logos,



Слика 5. Светогорски Старац Силуан, званично прибројан лику Светих 1987. године; фотографија из 1930-их година (извор: „Silouan the Athonite“, OrthodoxWiki, last edited on November 23, 2012, [https://orthodoxwiki.org/Silouan the Athonite](https://orthodoxwiki.org/Silouan_the_Athonite) (посећено 29. априла 2020. г.)).

Photograph 5. Elder Silouan of Mount Athos, officially recognized as a saint in 1987; a photograph taken in 1930s (source: „Silouan the Athonite“, OrthodoxWiki, last edited on November 23, 2012, accessed April 29, 2020, [https://orthodoxwiki.org/Silouan the Athonite](https://orthodoxwiki.org/Silouan_the_Athonite)).

Дивану⁵³ итд., а Света Гора помиње се такође и у неким делима која су објављена постхумно, одн. у распону од две деценије после Велимировићевог упокојења па надаље (мислимо на дела *Индијска писма*, *Теодул*, *Српски народ као Теодул* итд.). Истраживачи стваралаштва Владике Николаја с друге стране оценили су да је светогорско искуство надахнуло његова дела, попут *Молишва на језеру* и *Охридској пролоја*, као и да је познанство са светогорским Старцем Силуаном оставило нарочито позитивне последице на израз и духовност Еп. Николаја.⁵⁴ Ово отворено тврди и сам Епископ Николај.

1952); књига је објављена истовремено и на руском, а 1953. године објављено је измењено издање: Епископ Николај [Велимировић], *Житије Господње: од почетка до нашеј времена и до краја*, 2. допуњено издање, Библиотека „Свечаник“, књ. 9 ([Њујорк —] München: Logos, 1953) [= СД, XII, 205–244: 235] (поглавље „Шесте жетве“).

⁵³ Уп. Епископ Николај [Велимировић], *Диван: наука о чудесима*, Библиотека „Свечаник“, књ. 6 ([Њујорк —] München: Logos, 1953) [= СД, XII, 101–204: 176] (поглавље „Јовањски стослов о чудесима“, 95 и 96).

⁵⁴ Уп. нпр. Мирјана Влајислављевић, „Дух Србије изнад Истока и Запада“, у *Владика Николај у свом и нашем времену*, Библиотека Софија, ур. Митар Миљановић (Србиње: Митрополија дабробосанска — Универзитет у Сарајеву Републике Српске, 1997), 116–119: 117; Радован Биговић, *Од Свечовека до Бојочовека: хришћанска философија Владике Николаја Велимировића* (Београд: Рашка школа, 1998), 53; Епископ

3. Духовно сродство Еп. Николаја и знаменитих руских светогораца

Николај и Силуан Атонски били су од раније познаници и пријатељи, и када је 30. априла 1934. г. Епископ Николај служио Литургију у Старом Русику на Светој Гори, на службу је дошао и старац Силуан, са којим је Вл. Николај желео да се види и да се поздрави са њим пре повратка у Краљевину Југославију.⁵⁵ О Св. Силуану Атонском Николај је касније, осврћући се на књигу о. Софронија, записао следеће:

„Старац Силуан је био и мој учитељ... О Богу је говорио са чаробним одушевљењем, присношћу и блискошћу, онако како би говорио о пријатељу. ‘Ја знам Бога. Он је љубазан, благ, услужан’, рекао би старац Силуан...

Ја мислим да би текстове оца Силуана требало ставити у уџбенике психологије, ако ни за шта друго а оно као потврду о једном духовном борцу XX века, и као потврду истинитости свега што су прослављени црквени оци учили и писали. Постоји нешто ново и у поукама и у животу оца Силуана. На пример, Христово упозорење које је он чуо: ‘Држи свој ум у аду и не очајавај’, представља један савет и опомену против охолости.

Ја лично никад раније нисам чуо те речи. Велика је и друга изрека: ‘Љубав је изнад разумевања’. То је било свакодневно и основно Силуаново учење. Његова љубав са сузним молитвама праштала је грех грешнима, поправљала злотворе, охрабривала клонуле, лечила болесне и стишавала олује...“⁵⁶

рашко-призренски Артемије [Радосављевић], „Владика Николај као духовник (његов рад са монашством и богомољцима)“, *Свети Кнез Лазар: часопис за духовни преобраћеног*, година IX, бр. 4 [36] (2001): 179–183: 180.

⁵⁵ Шкаровский, „Русское монашество Афона и Сербская Православная Церковь в первой половине XX века“, 173. Уп. такође Макарий Макиенко, ред., *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6 (Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015), 323.

⁵⁶ Николај Велимировић, „Старац Силуан /Од јеромонаха Софронија/“, СД, XIII, 560–561. Велимировић је раније написао и некролог поводом упокојења старца Силуана. Према С. Сахарову, некролог је објављен под насловом „Човек велике љубави“ (за одломак види Софроний Сахаров, *Преподобный Силуан Афонский*, 3-е изд. (Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011), 279–280; превод на српски: Архимандрит Софронije [Сахаров], *Старац Силуан*, прев. хиландарски монаси — допуна и исправка превода Родољуб Лазић, 3. издање, Библиотека „Хиландарски преводи“, књ. 11 (Света Гора: Манастир Хиландар, 1998), 219–220). Није извесно на који некролог мисли Саха-

За Силуана је Велимировић још сведочио да су га Срби нарочито волели, посебно хиландарски монаси, који су у њему видели духовног оца.⁵⁷ Велимировић је записао како му је свети старац много духовно помогао, те да му је много значило што је осећао да се Силуан моли за њега, и да је гледао да га види сваки пут када би се нашао на Светој Гори.⁵⁸ Силуанове поуке о страдању руског народа и прогону Цркве од бољшевика у Русији по Божијем допуштењу — ради будућих добара — на Николаја су оставиле дубок утисак.⁵⁹ Николајевих вишекратних посета старцу Силуану и блискости двојице светитеља сећао се Архимандрит Софроније Сахаров,⁶⁰ биограф Силуана Атонског и приређивач његових поука.⁶¹ Пре него што је Софроније постао Силуанов ученик,

ров, пошто је наслов прилога објављеног у *Мисионару* другачији; у сваком случају, текст одговара следећем некрологу из Велимировићевог пера: „† Упокој Господе! † Монах Силуан“, *Мисионар*, год. VII, бр. 10 (октобар 1938): 3–4 [= СД, IX, 496–497].

⁵⁷ Уп. Велимировић, „† Упокој Господе! † Монах Силуан“, СД, IX, 497; уп. такође Святой Николай Сербский (Велимирович), „Памяти старца Силуана Афонского (Некролог)“, у Святой Николай Сербский (Велимирович), *Кассиана. Повесть о христианской любви. Статьи. Проповеди*, перевод с сербского монахини Пелагии (Шермет), издание 2-е (Санкт-Петербург: Искусство России, 2011), 158–164: 162–163.

⁵⁸ Уп. СД, IX, 497; уп. такође Велимирович, „Памяти старца Силуана“, 163. Поред тога што је Велимировић сматрао Силуанове молитве нарочитим благословом, мисао Старца Силуана изгледа да је утицала и на обликовање одређених богословских увида Владике Николаја — рецимо његовог поимања греха као промашаја космичких размера које налазимо у *Охридском њролоју*: уп. „Расуђивање“ за 4/17. фебруар, у Николај [Велимировић], епископ охридски, *Охридски њролој: ѡ православна верска чиѡанка* (ПНХЗ, 1928) (2. издање: Ниш: Штампарија „Св. Цар Константин“, 1928) [= СД, VII, 133]; уп. такође Јеромонах Максим Васиљевић, „Хагиограф Николај — савремени мистагог светости: теологија светости у хагиографским делима Епископа Николаја Охридског и Жичког“, у *Свети Владика Николај Охридски и Жички: ѡексѡви и сведочења, симѡсион*, ур. Еп. Атанасије Јевтић (Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003), 405–425: 419.

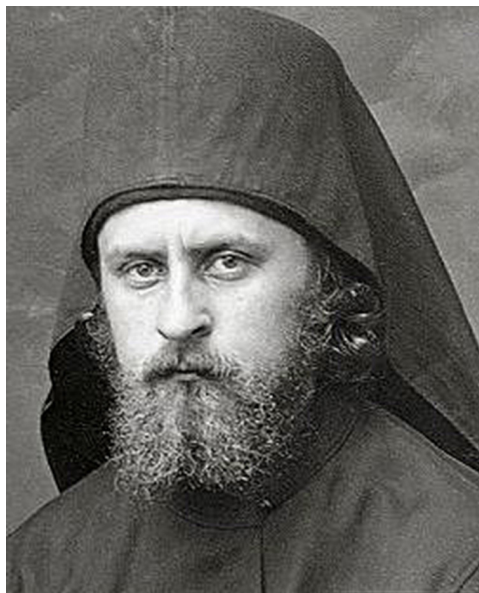
Прота Радован Биговић изнео је претпоставку да су Николајеве белешке настале током Велимировићевих посета Светој Гори и његових сусрета са Старцем Силуаном и другим светогорским старцима (записане у свескама које помиње Еп. Јован Велимировић) интегрисане у расуђивања и беседе *Охридског њролоја*: уп. Биговић, *Од Свечовека до Боѡчовека*, 39.

⁵⁹ Уп. СД, IX, 497; уп. такође Велимирович, „Памяти старца Силуана“, 163–164.

⁶⁰ Архимандрит Софроний (Сергей Семёнович) Сахаров, у литератури на српском познат као Архимандрит Софроније (1896–1993).

⁶¹ Уп. Сахаров, *Преподобный Силуан Афонский*, 279–280, где се помиње један од сусрета Велимировића и Силуана. Сахаров се сећао и других детаља — у литератури је забележен његов спомен на целодневне шетње Велимировића и Силуана, њиховог доласка пешке до Старог Русика 1930. године (на рукоположење монаха Софронија за јерођакона) итд. — уп. Seraphim Storheim et al. (eds.), „Saint Nikolaj (Velimirovic)“, Canadian Orthodox History Project, last modified on 16 January 2020, [https://orthodoxcanada.ca/Saint_Nikolaj_\(Velimirovic\)](https://orthodoxcanada.ca/Saint_Nikolaj_(Velimirovic)) (посећено 12. марта 2020. г.).

Слика 6. Светопантелејмоновски монах Софроније, доцније архимандрит, прибројан лику Светих 2019. године; фотографија из око 1927. године (извор: „Sophrony (Sakharov)“, Alchetron: Free Social Encyclopedia for the World, Updated on March 04, 2018, [https://alchetron.com/Sophrony-\(Sakharov\)#-](https://alchetron.com/Sophrony-(Sakharov)#-) (посећено 29. априла 2020. г.)).



Photograph 6. Monk Sophrony of Saint Panteleimon's Monastery, later Archimandrite, officially recognized as a saint in 2019; a photograph taken around 1927 (source: „Sophrony (Sakharov)“, Alchetron: Free Social Encyclopedia for the World, Updated on March 04, 2018, accessed April 29, 2020, [https://alchetron.com/Sophrony-\(Sakharov\)#-](https://alchetron.com/Sophrony-(Sakharov)#-)).

Велимировић је 30. априла 1930. године Сахарова рукоположио за јерођакона,⁶² а према неким тврдњама и за јеромонаха 1941. године.⁶³

Интересантно је сећање Сахарова на ситуацију у којој се старац Силуан постидео пред Велимировићем — наиме, током једне од посета Еп. Николаја светопантелејмоновској светогорској обитељи, на послушању у манастирској књижари налазио се монах Силуан. Велимировић је свратио у књижару и купио неку литературу, а монах Силуан му је помогао да књиге које је узео спакује у торбу, додајући му их једну по једну. Када му је додао књигу са духовним беседама Макарија Великог, Силуан је прокоментарисао: „Ево великог оца. Његове беседе пуне су благодати.“ А Епископ Николај је одговорио: „И данас има отаца равних Светом Макарију.“ Силуану је било непријатно јер је схватио да је Велимировић мислио на њега (уп. Storheim, „Saint Nikolaj“).

⁶² Уп. Андрей Курлыков, „Кризис русског монашества на Афоне в начале XX века“, *Рязанский богословский вестник*, № 1 (13) (2016): 8–27: 22. Велимировић се можда том приликом за извесно време задржао на Светој Гори, будући да је исте 1930. године у јуну учествовао и на Предсаборској конференцији Православних Црква одржаној у манастиру Ватопеду (уп. Епископ Артемије [Радосављевић], „Животопис Светог Владике Николаја Охридског и Жичког“, у *Свети владика Николај Охридски и Жички: шекстори и сведочења, симјосион*, ур. Епископ б. захумско-херцеговачки и приморски Атанасије [Јевтић] (Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003), 329–340: 334), но то могу бити две одвојене Велимировићеве посете Св. Гори, будући да је ова конференција одржана од 8. до 25. јуна 1930. г. (уп. Радић, *Војислав Јанић*, 110).

⁶³ Уп. Maria Chiara Giorda and Ioan Cozma, „Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism — St. John the Baptist Monastery of Essex in England“, *Religions: An Open Access Journal by Multidisciplinary Digital Pu-*

Силуан није био једини руски светогорац са којим је Велимировић неговао дубоке везе. Сачувана су одређена Велимировићева писма која је он слао светопантелејмоновским иноцима — своме духовном чаду јеросхимонаху Сергију (Сергий [Сергей Николаевич] Тютин, 1869–1942),⁶⁴ те намеснику Јоаникију;⁶⁵ у другом писму Николај помиње поименце неке руске светогорске оце које извесно време није видео, додајући како је неке од њих имао прилике да среће у Београду, попут о. Кирика (Кирик [Константин Никифорович] Максимов, 1864–1938)⁶⁶ и о. Касијана (вероватно је ово Касијан Корепанов, мада је могуће да је у питању Касијан Безобразов,⁶⁷

blishing Institute, Vol. 10, Issue 8 (2019): 453, 1–19: 3, <https://doi.org/10.3390/rel10080453> — прештампано и у књизи: Greg Peters, ed., *Exploring the Future of Christian Monasticisms*, Printed Edition of the Special Issue Published in *Religions* (Basel — Beijing — Wuhan — Barcelona — Belgrade: Multidisciplinary Digital Publishing Institute [MDPI], 2020), 48–66: 50, <https://doi.org/10.3390/books978-3-03928-025-4>. Међутим, ову другу тврдњу требало би узети са резервом, будући да се у литератури среће другачији податак — како је Софроније рукоположен у светогорском манастиру Светог Павла (уп. Максим Егер, „Архимандрит Софроније — монах у свету и за свет“, у Архимандрит Софроније [Сахаров], *О молишви: збирка чланака, превели хиландарски монаси, Хиландарски преводи*, књ. 15 (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1995), 7–18: 13), где Велимировић тешко да је био 1941. године, и како је старца Софронија за јеромонаха 1941. године рукоположио Митрополит милетополски Јеротеј (Metropolitan Hierotheos of Militoupolis = Μητροπολίτης Ιερόθεος (Ιωάννης) Παχόπουλος, 1874–1956) — уп. Monk Moses the Athonite, “Elder Sophrony (Sakharov) of Essex († 1993),” *Bulletin of Saints Constantine & Helen Greek Orthodox Church of Washington, DC*, Fifth Sunday of Luke (November 3, 2019): 26.

⁶⁴ Написано 15. марта 1933. г. у манастиру Хиландар; писмо је објављено у Макариј Макиенко (ред.), *Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 10 (Святая гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015), 732–733. У писму се Еп. Николај између осталог захваљује светопантелејмоновским монасима на братској љубави, с тугом коментаришући како га Грци гоне да напусти светогорско тло; у истом писму он се захваљује поименце игуману Мисаилу, као и оцу Јосифу који га је сачекао у Дафни.

⁶⁵ Иоанникий (Иван Григорьевич) Кутырев (1875–1937); јеросхимонах Јоаникије је 1929. године боравио у Краљевини СХС, скупљајући помоћ за манастир (уп. Макиенко, *Монахологий*, 51).

⁶⁶ Схиархимандрит Кирик Максимов једна од кључних личности из историје руског светогорског монаштва 20. века (уп. В[алерий]. И[ванович]. Пирогов, „Иноки, старцы, игумены Русика — святые, преподобные и подвижники благочестия“, *Афонское наследие / The Athonite Heritage*, Выпуск 3–4 (2016): 229–234: 232). Више пута је долазио у Србију, и од 1931. г., када је донео иконе за руску Иверску капелу у Београду, остао је у Србији, где га је Патријарх српски Варнава (Росић, 1880–1937) поставио за духовника београдског свештенства; упокојио се у Панчеву (уп. Макиенко, *Монахологий*, 15). Сахрањен је крај руске Иверске капеле на београдском Новом Гробљу.

⁶⁷ Кассиан (Сергей Сергеевич) Безобразов (1892–1965), 1947. године хиротонисан за епископа катанијског РЗЦ (уп. Макиенко, *Монахологий*, 10–11). Сергеј

познатији постриженик светопантелејмоновске обитељи и још један Велимировићев пријатељ).⁶⁸

Но упркос географској удаљености (а такође и упркос проблемима са грчким црквеним властима), духовне везе руских светогораца и Николаја Велимировића неговане су у континуитету у одређеној мери, и како је Велимировић посеђивао светогорце на Атосу тако су и они посеђивали њега у Краљевини СХС односно Југославији, где је Еп. Николај рукоположио неке од светопантелејмоновских монаха — током 1937. године рукоположио је о. Андреја⁶⁹ у јеромонаха, а о. Гаврила⁷⁰ у јерођакона.⁷¹

У сваком случају, Велимировићева делатност уклапала се у општу оновремену друштвену климу, благонаклону према Русима уопште а тако и према руским светогорцима. Наиме, како је већ поменуто, Српска Црква и Краљевина СХС (потом Југославија) пружале су духовну и материјалну помоћ руским светогорским обитељама све до

(касније Касијан) Безобразов, који је иначе био једна од кључних личности Руског студентског хришћанског покрета (Русское студенческое христианское движение — РСХД) — важне руске организације младих која је своје темеље успоставила у Краљевини СХС, односно у руским кружоцима из 1920-их година, а касније имала веома плодну делатност у емиграцији, упознао се са Велимировићем 1923. године: уп. А[лексей Николаевич]. Емельянов, „Афонские письма архимандрита Кассиана (Безобразова)“, *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*, Вып. II:3 (52) (2013): 81–125: 82–83.

⁶⁸ Друго писмо написано је јануара 1937. г., а објављено у Макиенко, *Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне*, 733–734. У овом писму, које је одговор на божићну честитку намесника Јоаникија, Епископ Николај жали што већ шест година није видео неке монахе из манастира Св. Пантелејмона („Вот уже 6 лет как я не видал тех милых лиц“), те шаљући поздраве и благослове поименце помиње неколицину светопантелејмоновских инокa: игумана Мисаила, о. Јосифа, о. Пинуфрија, о. Силуана, о. Нектарија (из Горњег Русика), о. Христодула, о. Теофана (са Каруље), о. Наума, архиђакона Кирика, те о. Петра из Дафне и о. Андреја који се некада налазио у Солуну, као и о. Неарха.

⁶⁹ Иеросхимонах Андрей (Андрей Моисеевич) Шур (1868–1943). Вл. Николај га је рукоположио за јеромонаха 22. јула 1937. г. (уп. Макиенко, *Монахологии*, 53–54).

⁷⁰ Схиархимандрит Гавриил (Георгий Васильевич) Легач (1901–1977), који је имао добре односе са српским црквеним великодостојницима (уп. Макарий Макиенко (ред.), *Русский Афонский Отечникъ. Избранныя жизнеописания русских старцевъ и подвижниковъ, жившихъ на Афонтъ въ XIX–XX вѣкахъ*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Томъ 1 (Святая Гора Афонъ: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2012), 504–506).

⁷¹ Шкаровский, „Русское монашество Афона и Сербская Православная Церковь в первой половине XX века“, 173. Велимировић је о. Гаврила рукоположио за јерођакона 22. јула 1937. г. (уп. Макиенко, *Русский Афонский Отечникъ*, 504).

Слика 7. Монах Василије (Кривошеин) и јерођакон Софроније (Сахаров — ког је рукоположио Еп. Николај), који ће доцније постати познатији као Архимандрит Софроније; фотографија са Свете Горе из 1933. године (извор: „Афон / Athos“, Архиепископ Василий (Кривошеин), 1900–1985 / Monseigneur Basile Krivochéine, <http://basilekrivocheine.org/photos/athos/> (посећено 29. априла 2020. г.)).

Photograph 7. Monk Basil (Krivoshein), and Hierodeacon Sophrony (Sakharov — ordained to deaconate by Bishop Nikolai Velimirovich), who later became the Archimandrite Sophrony; a photograph taken on Mount Athos in 1933 (source: „Афон / Athos“, Архиепископ Василий (Кривошеин), 1900–1985 / Monseigneur Basile Krivochéine, accessed April 29, 2020, <http://basilekrivocheine.org/photos/athos/>).



почетка 2. светског рата,⁷² а оваква подршка коју су руски светогорци уживали код српских црквених и световних власти била је веома значајна и кључна да се лоша ситуација у којој се нашло руско монаштво на Светој Гори поправи и преокрене.⁷³

4. У периоду после 2. светског рата

И у периоду после 2. светског рата, када је Велимировић свој живот наставио у Америци, и нешто касније се запослио као предавач у руској Семинарији Св. Тихона, он је на одређени начин одржавао везе са Светом Гором; сачувана су нека његова писма светогорским монасима из овог периода.⁷⁴ После 2. светског рата Еп. Николај није био у прилици да по-

⁷² М[ихаил]. В[итальевич]. Шкаровский, „Экономическая деятельность и материальное положение русского Свято-Пантелеймоновского монастыря на Афоне в 1910–1930-х гг.“, *Вестник церковной истории*, № 1–2 (53–54) (2019): 228–262: 248–256.

⁷³ Уп. Шкаровский, „Экономическая деятельность“, 248.

⁷⁴ „Моја душа чезне за Светом Гором, али нека буде воља Божија. Мора бити како Он хоће а не ја“ — каже Владика Николај у писму које је хиландарском монаху о. Ни-

ходи Свету Гору, али је успомену на светогорска искуства и на сусрете са светогорским оцима Владика Николај брижљиво чувао, као што видимо из његовог писма В. А. Мајевском (Владислав (Владимир) Альбинович Маевский, 1893–1975). Наиме, Мајевски је 1950. године објавио књигу о Светој Гори.⁷⁵ Прочитавши ову књигу, Епископ Николај му пише:

„Као магичар тако сте Ви оживели све моје успомене о Светој Гори, у којој сам и имао срећу да будем много пута. Повратили сте ми у сећање као у једном сликовитом филму много мојих милих познаника и духовника: милога монаха Петра, што ме је увек дочекивао у Дафни, мудрога Мисаила, практичнога Јоаникија, о. Сергија (кога сам ја рукоположио за јеромонаха), великога о. Митрофана, добродушног архимандрита Јована Илинскога, славног Теодосија пустиножитеља и прочих, и прочих. Ваша књига као да је кистом уметника сликана а не пером књижевника писана. Чудесни портрети људи, необичних људи, и јарке слике несравњиве Свете Горе, највеће духовне академије православног света кроз хиљаду година.“⁷⁶

Када је 1952. године Велимировић походио Велику Британију, ради освећења Цркве Св. Саве у Лондону, из Париза је да би видео Епископа Николаја дошао о. Софроније Сахаров, који је тих година у француској престоници са В. Лоским (Владимир Николаевич Лосский, 1903–1958) уређивао часопис Западноевропског егзархата.⁷⁷ Како тврди Сторхејм, Сахаров се овом приликом са Велимировићем консултовао у вези са учењем Старца Силуана. Наиме, у то време Сахаров је већ био објавио своју књигу *Штарац Силуан*: он је желео да сазна какво је Велимировићево мишљење о његовој књизи, будући да је од Архм. Јустина Поповића Сахаров чуо како су списи Ст. Силуана попут списка Св. Симеона Новог Богослова. Када је Еп. Николај чуо ово, отђутао је и потом рекао: „Не, не. Он је узвишенији. Његова реч је исцељујућа.“⁷⁸

Светогорске везе Епископа Николаја биле су предмет интересовања у руском духовном подручју и пре и после његовог упокојења — између

канору (Никанор [Никола] Савић, 1902–1990) написао недељу дана пре свог упокојења, 10. марта 1956. године (уп. СД, XIII, 780–781).

⁷⁵ Вл[адислав]. Маевский, *Афонские рассказы* (Париж, 1950).

⁷⁶ Наведени параграф преписан је из писма које је Вл. Николај послао Мајевском 10. априла 1951. године, и које је сачувано у Хуверовим архивама на Универзитету Станфорд (уп. Hoover Institution Archives, Vladislav Al'bionovich Maevskii papers, Box no. 3, Folder no. 31).

⁷⁷ Уп. Storheim, “Saint Nikolaj”.

⁷⁸ “No, no. He is greater. His word is healing.” — уп. Storheim, “Saint Nikolaj”.

осталогa занимале су на одређени начин још једног познаника Силуана Атонског, протојереја Георгија Флоровског (Георгий Васильевич Флоровский, 1893–1979),⁷⁹ како показује његова преписка са о. Софронијем. Наиме, Флоровски у писму Сахарову од 26. децембра 1953. године јеромонаха Софронија обавештава о Велимировићевом приказу његове књиге о Старцу Силуану објављеном у часопису Академије Св. Владимира,⁸⁰ а неколико година касније, тачније током 1957. и 1958. године Сахаров је Флоровском скренуо пажњу на Николајев текст о Старцу Силуану Атонском,⁸¹ односно на Велимировићево сведочење о овом знаменитом светогорском духовнику.⁸²

Архимандрит Софроније Сахаров је и доцније спомињао Владику Николаја; тако се у својој чувеној књизи о молитви освртао на Николајево поимање појма образовања.⁸³ Када је о празнику Преображења 1990. г. схиигуман Серафим Покровски (Серафим Покровский) у манастиру

⁷⁹ О. Георгије је Силуана лично упознао, и веома је ценио његову духовност и аскетско богословље — уп. нпр. Andrew Blane, *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1994), 298.

⁸⁰ Уп. Архимандрит Софроний [Сахаров], *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским* (Эссекс — Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008), 17, нап. 16. Није извесно да ли је у питању следећи приказ: "Staretz Silouan. Archimandrite Sophrony, The Undistorted Image," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 1, no. 2 (1953) [нажалост, нисмо били у прилици да консултујемо ову публикацију]. Вероватно је у питању следећи текст: Bishop Nicolai (Velimirovich), formerly of Ochrida and Zitcha, Yugoslavia, "Starec Siluan. By Yeromonah Sofrony. First edition 1948; second 1952. Paris. In Russian, Pp. 207." [= СД, XIII, 558–559].

⁸¹ У писму које му је послао 20. маја 1957. године; уп. [Сахаров], *Переписка*, 23–24.

⁸² У писму које је написао 25–26. маја 1958. године; уп. [Сахаров], *Переписка*, 91.

⁸³ „У чему се састоји труд духовника? У брижљивом раду са сваком човеком, како би му помогао да уђе у пределе мира Христовог; како би допринео унутрашњем препороду и преображају људи, благодаћу Светог Духа; како би малодушне охрабрио на подвиг живота према заповестима Господњим. Укратко, његов труд је духовно образовање свих и свакога. 'Образовање' долази од речи образ. Један српски епископ [= Владика Николај Велимировић] је веома лепо писао на ову тему: какав или чији образ се гради у савременој школи? Која од школа зна да је човек створен по образу беспочетног Бога. А Он се појавио на земљи и показао човеку: и ми сада знамо да се истинско образовање састоји у томе да се у потомцима Адама обнови образ Христа који је уништен приликом пада?“ — уп. Архимандрит Софроније [Сахаров], *О молићви: збирка чланака, превели хиландарски монаси, Хиландарски преводи*, књ. 15 (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1995), 93. Уп. такође Архимандрит Софроний (Сахаров), *О молитве. Сборник статей*, треће издание (Толшент Найтс (Эссекс) — Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010), 127–128.

Велимировић је у више својих дела разрађивао идеју образовања као васпостављања образа Божијег у човеку, рецимо у својим делима *Вера образованих људи* (уп. Епископ охридски Николај [Велимировић], *Вера образованих људи*, Хришћанска библиотека, књ. 1–2 (Београд: Хришћанска библиотека, 1931) [= СД, V, 445–498: 454 и даље]), *Земља Негођија* (Николај Д. Велимировић, *Земља Негођија: једна модерна бајка* (Виндзор, Онт[арио]: Глас канадских Срба, 1950)) [= СД, XII, 9–57: 20, 29, 49]) итд.

Св. Јована у Есексу (у Великој Британији) рукоположен, од старца Софронија добио је поуку коју је Велимировић овоме саопштио 60 година раније — када је рукоположио Сахарова за јерођакона. Наиме, Велимировић је тада Сахарова саветовао да не служи никада Литургију рутински, по навици, већ да се свагда сећа како је Св. Лукијан Антиохијски (око 240–312) у заточеништву Литургију служио на својим грудима.⁸⁴ Ова је поука оставила толики утисак на Софронија да је се сећао дакле читавих 60 година, и у својој дубокој старости.

Сахаров није био једини руски светогорац који се иако се обрео на Западу и даље интересовао за Владику Николаја и његово дело. Још један пријатељ Епископа Николаја, са којим се упознао као млади постриженик светопантелејмоновске обитељи, одржавао је везе са њим и после 2. светског рата. Реч је о Архиепископу Јовану Шаховскоју, који је према својим речима Велимировићева *Мисионарска писма* ценио као ванредно вредна духовна промишљања.⁸⁵

Уз захвалност за духовну поуку и практичан пример, Архиепископ Јован Шаховској у својим делима Велимировића виšekратно помиње.⁸⁶ Како каже Шаховској, он и Велимировић остали су пријатељи до краја Николајевих земаљских дана, срећући се и у Америци. У време када је 1947. године јеромонах Јован Шаховској био старешина парохије Пресвете Богородице у Лос Анђелесу, управо је Велимировић био тај који му је, дошавши до њега, саопштио да ће ускоро бити изабран за епископа.⁸⁷ Шаховској је истицао Велимировићеву узоритост, и хвалио његов

⁸⁴ Уп. Братия Валаамского монастыря, „«Бог один, а пути к Нему разные, и всяк идет своей дорожкой», Валаамъ — официальный сайт Валаамского монастыря, 19.08.2015, <https://valaam.ru/publishing/7585/> (посећено 23. априла 2020. г.).

Претпостављамо да је ову поуку о Софронију могуће сравнити са Николајевим расуђивањем у *Охридском прологу* за 15/28. октобар:

„Свети Лукијан беше у тамници са још неколико ученика својих и других хришћана. Када би уочи Богојављења, он пожели да на тај велики празник хришћански причести се телом и крвљу Христовом, јер знађаше да му предстоји блиска смрт. Видећи жељу срдачну Свога страдалника Бог Свемогући устроји, те неки хришћани дотурише хлеб и вино у тамницу. Када свану Богојављење, позва Лукијан све хришћане у тамници, да стану унаокруг њега. ‘Окружите мене, и будите црква.’ Но немаше у тамници ни стола ни столице, ни камена ни дрвета, на коме би се свршила света литургија. ‘Где ћемо, свети оче, положити хлеб и вино?’ — упиташе Лукијана. А он леже усред њих, и нареди, да хлеб и вино положи на прси његове. ‘На прси моје положите нека буде живи престо живоме Богу!’ И тако се сврши литургија, потпуно чино и молитвено на прсима мученика, и сви се причестише.“ [= СД, VII, 847–848].

⁸⁵ Уп. Шаховској, *Успосиљављање јединства*, 101.

⁸⁶ Уп. Л[юдмила]. Д[митриевна]. Езова, „Князь Дмитрий Шаховский, архиепископ Иоанн Сан-Францисский“, *Россия и современный мир*, № 4 (41) (2003): 196–206; 200–201; уп. такође Екатерина Юрьевна Перова, „Семантические контексты слова «град» в христианском мировосприятии“, *Славистика*, Выпуск XX (2016): 20–26: 25.

⁸⁷ Уп. Шаховској, *Успосиљављање јединства*, 101.

пастирски метод, његов труд са богомољачким покретом, као и његов проповеднички ангажман као модел којем треба подражавати. Архиеп. Јован је посебно био фасциниран Николајевом способношћу да се изражава једноставним речима, и да с друге стране „моби́лише“ и „преобрати“ световну књижевност ради проламања Речи Божије.⁸⁸ Шаховској је био упознат са Велимировићевим стваралаштвом не само из периода његовог деловања у Краљевини Југославији већ и по преласку у Сједињење Државе; тако је у својим делима дао осврт и на један позни спис „великог мислиоца“ и „светле фигуре српског народа“, одн. Еп. Николаја — наиме на *Земљу Негођију* коју је Велимировић објавио 1952. године.⁸⁹

Закључак

У овом раду покушали смо да укажемо на неке везе Епископа Николаја Велимировић и руског светогорског монаштва, на првом месту на његове блиске везе са неким знаменитим руским светогорцима. Питања битнијих и суштинскијих веза, која се тичу размена идеја, богословских утицаја као и утицаја руског светогорског миљеа на духовност Епископа Николаја, и с друге стране — односно у другом смеру — питања узајамног утицаја Еп. Николаја и његовог доприноса светогорском монаштву и руској богословско-духовној баштини уопште остају отворена, чекајући нека будућа истраживања. Можда би истраживање преписке и архивске грађе могло помоћи при расветљавању неких од ових питања и указати на евентуалне додирне тачке и плодотворни сусрет и спој мисли Владике Николаја и руске светогорске духовности, односно руског богословља 20. века.

* * *

Захвалност

Захваљујем се Сари Патон (Sarah Patton) и Дајани Сајкс (Diana Sykes) из Архива Хуверовог института при Универзитету Станфорд у Калифорнији (Hoover Institution Library & Archives, Stanford University) за њихову љубазну помоћ при прикупљању архивске грађе за писање овог рада.

⁸⁸ Уп. Шаховској, *Усвојшављање јединства*, 101–102.

⁸⁹ Уп. Архиепископ Иоанн С. Ф. [Шаховской], „Светлой памяти епископа Николая“, *Новое русское слово: ежедневная газета / Novoye Russkoye Slovo: Russian Daily* [Нью Йорк], воскресенье 17 мая 1964 года (1964); уз некролог Еп. Николају, у дневнику *Ново руско слово* Археп. Јован доноси и одломак из *Земље Негођије* у преводу на руски језик. Уп. такође Архиепископ Иоанн Сан-Франциски (Шаховской), *О тайне человеческой жизни* (Москва: Лодья, 1999), 86–93; уп. такође и Перова, „Семантические контексты слова «град» в христианском мировосприятии“, 25.

* * *

Библиографија

Извори

Примарни извори:

Дела Еп. Николаја, хронолошки сложена:

- [Велимировић], Н[икола]. „Религиозни кризис“. *Хришћански весник: гласило Православне Српске Цркве и свештенства у свим покрајинама српским за дневна питања у Цркви, хришћанску поуку и црквену књижевност*, год. XX, бр. 1 (јануар 1903): 34–38 [= СД, II, 35–38].
- Јевсевије, Архиепископ могиљевски. „О истинитом покајању“. Превод са руског Н[икола]. Д. Велимировић. *Хришћански весник: гласило Православне Српске Цркве и свештенства у свим покрајинама српским за дневна питања у Цркви, хришћанску поуку и црквену књижевност*, год. XXI, бр. 1–2 (јануар–фебруар 1904): 59–63.
- „О опадању вере и морала у Грчкој“. С руског превео Н[икола]. Д. В[елимировић]. *Хришћански весник: гласило Православне Српске Цркве и свештенства у свим покрајинама српским за дневна питања у Цркви, хришћанску поуку и црквену књижевност*, год. XXII, бр. 5 (мај 1905): 154–158.
- Велимировић, Ник[олај]. „Ниче и Достојевски“. *Дело: лист за науку, књижевност и друштвени живот*, година седамнаеста, књ. 62 (1912): 207–214, 348–355 [= СД, II, 559–575].
- [Велимировић], Епископ охридски Николај. *Мисли о добру и злу*. Београд: Полет, 1923. [= СД, IV, 491–585].
- Свети Серафим Саровски. *Циљ хришћанског живота или суштина хришћанства*. Превео Епископ охридски Николај [Велимировић], Библиотека Хришћанског живота, књ. 8. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1924.
- [Велимировић], Николај, епископ охридски. *Охридски пророк: православна верска чињанка*. ПНХЗ, 1928. 2. издање: Ниш: Штампарија „Св. Цар Константин“, 1928. [= СД, VII].
- [Велимировић], Епископ охридски Николај. *Вера образованих људи*, Хришћанска библиотека, књ. 1–2. Београд: Хришћанска библиотека, 1931. [= СД, V, 445–498].
- [Велимировић], Епископ охридско-битолски Николај. „Извештај о стању у Хиландару“ (од 18/31. марта 1933. године). У Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај: Живот, мисао и дело*, књига III, 100–106. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 2003.

- [Велимировић], Епископ Николај. „62. писмо. Монаху светогорцу: О заштитници Свете Горе“. *Мисионарска писма*, год. II, бр. 9 (септембар 1933): 137–139 [= СД, VIII, 77–78].
- [Велимировић], Епископ Николај. „257. писмо. Једном Светогорцу: О општежићу“. *Мисионарска писма*, год. III, бр. 7–8 (јул–август 1934): 110–111 [= СД, VIII, 267].
- [Велимировичъ], Епископъ Николай Охридский. *Святой равноапостольный князь Владимиръ*. Берлинъ: Приходъ Св. кн. Владимира, 1935.
- [Велимировичъ], Епископъ Николай Охридский. *Миссионерскія письма о духовной жизни*, Библиотека православного миросозерцанія. Берлинъ: „За Церковь“, 1935.
- Свети Серафим Саровски. *Циљ хришћанској живоїи*. У Мали мисионар: *бесѣдајни догађај* Мисионарских писма, бр. 34 [Свети Серафим Саровски, *Циљ хришћанској живоїи*] [Превео Епископ охридски Николај Велимировић] (децембар 1936)].
- [Велимировић], Еп. Николај. *Емануил: тајне неба и земље. Чудесни доживљаји из оба свѣта*. Краљево: Манастир Жича — Жичка еванђелска делатност, 1937. [= СД, V, 367–443].
- [Велимировић], Епископ Николај. „† Упокој Господе! † Монах Силуан“. *Мисионар*, год. VII, бр. 10 (октобар 1938): 3–4 [= СД, IX, 496–497].
- Велимировић, Николај. „Старац Силуан“. СД, XIII, 560–561.
- [Велимировић], Еп. Николај. „Христе, дођи у Азију“. *Жички благовесник: орѣан Свешћеничкој удружења Жичке епархије*, год. XXII, бр. 10 (октобар 1940): 2–8 [= СД, X, 59–63].
- [Велимировичъ], Епископъ Николай. *Война и Библия*, Библиотека православного миросозерцанія. [Нови Сад:] Изд. Православно-миссионерскаго объединенія „За Церковь“, 1940.
- [Велимировић], Епископ Николај. *Жетиве Господње. Од њочейка до нашеї времена и до краја*, Књижевни додатак календару „Свечаник“, књ. 2. München: Logos, 1952.
- [Велимировић], Епископ Николај. *Жетиве Господње: од њочейка до нашеї времена и до краја*, 2. попуњено издање, Библиотека „Свечаник“, књ. 9. [Њујорк —] München: Logos, 1953. [= СД, XII, 205–244].
- [Велимировић], Епископ Николај. *Диван: наука о чудесима*, Библиотека „Свечаник“, књ. 6. [Њујорк —] München: Logos, 1953. [= СД, XII, 101–204].
- Velimirovich, Bishop Nicholai, formerly of Ochrida and Zitcha, Yugoslavia. “Starec Siluan. By Yeromonah Sofrony. First edition 1948; second 1952. Paris. In Russian, Pp. 207.” [= СД, XIII, 558–559].
- Велимировић, Николај. „Старац Силуан /Од јеромонаха Софронија/“, СД, XIII, 560–561.

- „Решење Архијерејског Сабора о другом свештеничком браку“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, година II, бр. 6 (јун 1920): 169–170.
- „Други брак свештеника“. *Срјска Црква: часојис за црквени живоји*, година II, бр. 3 (јуни 1920): 136–137.
- „Мисија Епископа Николаја“. *Гласник: службени листи Уједињене Срјске Православне Цркве*, година I, бр. 1 (1/14. јул 1920): 16.
- „Постављени“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. II, бр. 7–8 (јул–август 1920): 199.
- „Руски калуђери“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. II, бр. 7–8 (јул–август 1920): 244.
- „Отворен манастир“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. II, бр. 9–12 (септембар–децембар 1920): 259.
- „Централни одбор за помоћ браћи Русима: Њег. Преосвештенству Николају, Епископу жичком“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. II, бр. 9–12 (септембар–децембар 1920): 269–271.
- „Премештаји“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. III, бр. 1 (јануар 1921): 3.
- „Обновљење манастира Јовања“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. III, бр. 1 (јануар 1921): 4.
- „Одликовања“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. III, бр. 1 (јануар 1921): 16.
- „Одликовања“. *Прејлед Цркве Ејархије жичке*, год. III, бр. 2 (фебруар 1921): 31–32.
- Миливојевић, Драгољуб, суплент. „Манастир Хилендар и Света Гора“. *Хришћанска заједница: орјан Народне хришћанске заједнице*, година III, бр. 4 (април 1925): 1–16.
- „Поновни поход за Свету Гору“, *Хришћанска заједница: орјан Народне хришћанске заједнице*, година III, бр. 5–6 (мај–јун 1925): [K2 (= покорица часописа)].
- „Светогорске вести“. *Православна хришћанска заједница: орјан Народне хришћанске заједнице*, година IV, бр. 1 (јануар 1926): [K2 (= покорица часописа)].
- „Поклонички поход за Св. Гору“. *Православна хришћанска заједница: орјан Народне хришћанске заједнице*, година IV, бр. 1 (јануар 1926): 22.
- „Светогорске вести“. *Светијорске вести*, № 1 (1926): 4.
- Светијорске вести: ѿвремени бесјлајни догађајак „Православне Хришћанске Заједнице“* (Крагујевац: Народна хришћанска заједница, 1926–1934), [1926], бр. 1–[1934], бр. 9.
- „Светогорске вести“. *Православна хришћанска заједница: орјан Народне хришћанске заједнице и Савеза брајисјива ѿправославних хришћана*, година VI, бр. 1–2 (јануар–фебруар 1927): 32.
- „Братствима и члановима Народне Хришћанске Заједнице братски поздрав у Господу“. *Православна хришћанска заједница: орјан Народне*

- хришћанске заједнице и Савеза браћинства православних хришћана, година VI, бр. 5 (мај 1927): [K2 (= покорица часописа)].
- „Нови руски ‘Цар Ослободиоц’“. *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћинства православних хришћана*, година VI, бр. 11–12 (новембар–децембар 1927): 28–29.
- „Овогодишњи поход за Св. Манастир Хилендар у Св. Гори“. *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћинства православних хришћана*, година VII, бр. 7–8 (јули–август 1928): [K2 (= покорица часописа)].
- „Тешкоће за поход у Свету Гору“. *Православна хришћанска заједница: орџан Народне хришћанске заједнице и Савеза браћинства православних хришћана*, година VII, бр. 7–8 (јули–август 1928): [17–18].
- „Распоряженія Епархіальных Начальствъ. А. Управляющаго русскими православными общинами въ Королевствѣ С. Х. С.“. *Церковныя вѣдомости [издаваемые при Архіерейскомъ Синодѣ Русской Православной Церкви за-границей]*, год. VIII, №№ 3–12 (166–175) (февраль–јунь 1929): 11.
- Администрација Н. Х. З. „Светогорске вести“. *Православна хришћанска заједница*, година IX, бр. 1 (јануар 1930): 17.
- Тодоровић, Алекса. „Годишњи извештај Православне народне хришћанске заједнице о раду у 1933/34. год. за Сабор у м-ру Благовештењу у Овчару“. *Хришћанска заједница: орџан савеза православних браћинства*, година XIII, бр. 9–10 (септембар–октобар 1934): 9–17.
- “Staretz Silouan. Archimandrite Sophrony, The Undistorted Image.” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, Vol. 1, no. 2 (1953).
- [Шаховской], Архиепископ Иоанн С. Ф. „Светлой памяти епископа Николая“. *Новое русское слово: ежедневная газета / Novoye Russkoye Slovo: Russian Daily* [Нью Йорк], воскресенье 17 мая 1964 года (1964).

Светогорске фотографије:

- „Афон / Athos“. Архиепископ Василий (Кривошеин), 1900–1985 / Monseigneur Basile Krivochéine. Посећено 29. априла 2020. г. <http://basilekrivocheine.org/photos/athos/>.
- Макиенко, Макарий, ред. *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*. Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6. Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015.
- „Старац Теодосије — сећања његових савременика“ [Одломак из књиге *Светогорске љице* (Париз 1950); превод са енглеског проф. Бојана Поповић]. Манастир Лепавина — Српска Православна Црква, 26. јануар 2012. године. Посећено 29. априла 2020. г. http://www.manastir-lepavina.org/vijest_cir.php?id=5975.

- „Silouan the Athonite“. OrthodoxWiki, last edited on November 23, 2012. Посећено 29. априла 2020. г. https://orthodoxwiki.org/Silouan_the_Athonite.
- „Sophrony (Sakharov)“. Alchetron: Free Social Encyclopedia for the World, Updated on March 04, 2018. посећено 29. априла 2020. г. [https://alchetron.com/Sophrony-\(Sakharov\)#-](https://alchetron.com/Sophrony-(Sakharov)#-).
- Subotić, Gojko and Kostas Mygdalis, Evangelos Hekimoglou, Kostis Antoniadis et al. † Athos † *The Holy Mountain: An Exhibition of Photographs and Engravings. Belgrade City Museum, 19 August — 11 September 2016 [Exhibition Catalogue]*. Translated by W. J. Lillie. Belgrade: Belgrade City Museum — Serbian National Committee for Byzantine Studies, 2016.

Литература

Монографије:

- Арсеньев, Алексей. *Русская эмиграция в Сремских Карловцах*, 2-е, исправленное и дополненное издание. Сремски Карловци — Нови Сад: Одбор за подизање споменика генералу П. Н. Врангелу — Културни центар Карловачка уметничка радионица — Музеј града Новог Сада, 2008.
- Биговић, Радован. *Од Свечовека до Бојочовека: хришћанска философија Владике Николаја Велимировића*. Београд: Рашка школа, 1998.
- [Војиновић], Епископ Хризостом. *Тихи глас: беседе и чланци*, 4. издање, Библиотека „Наши епископи“, књ. 1. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2013.
- Илић, Алекса. *Моји доживљаји*. Београд: М. Сладековић, 1931.
- Јанковић, Милан Д. *Ејиској Николај Велимировић: Живој, мисао и дело*, књига I. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 2002.
- Јанковић, Милан Д. *Ејиској Николај: Живој, мисао и дело*, књига III. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 2003.
- Јевтић, Еп. Атанасије, ур. *Свети Владика Николај Охридски и Жички: текстови и сведочења, симјосион*. Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003.
- 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.
- Макиенко, Макарий, ред. *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6. Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015.
- Макиенко, Макарий, ред. *Монахологии Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 2. Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2013.

- Макиенко, Макарий, ред. *Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 10. Святая гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015.
- Макиенко, Макарий, ред. *Русский Афонский Отечникъ. Избранныя жизнеописания русских старцевъ и подвижниковъ, жившихъ на Афонѣ въ XIX–XX вѣкахъ*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Томъ 1. Святая Гора Афонъ: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2012.
- Миљановић, Митар, ур. *Владика Николај у свом и нашем времену*, Библиотека Софиа. Србиње: Митрополија дабробосанска — Универзитет у Сарајеву Републике Српске, 1997.
- Недосекин, Павел, и др. (ред.). *Афонский архив XX века: документы Русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, 1917–1941*. Москва — Брюссель: Архив Русской эмиграции, 2014.
- Нивьер, Антуан. *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник*. Москва — Париж: Русский путь — YMCA-Press, 2007.
- Пилиповић, Радован М. „Српска Православна Црква, Руска Православна Загранична Црква, Московска Патријаршија (1920–1940) — узајамне везе, утицаји и односи“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2017.
- Πρακτικά της προκαταρκτικής επιτροπής των αγίων orthodoxων εκκλησιών της συνελθούσης εν τη εν Αγίω Όρει Ιερά Μονή Μεγίστη, Μόνη Βατοπεδίου (8–23 Ιουνίου 1930)*. Εν Κωνσταντινουπόλει: Τύποις «Φαζιλέτ» Τάσσου-Βακαλοπούλου, 1930.
- Пузовић, Предраг. *Српска Православна Црква: прилози за историју*, књига 2. Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 2000.
- Радић, Радмила. *Војислав Јанић (1890–1944), свештеник и полицајар: поглед кроз аналитички прозор*, Библиотека Студије и монографије [Институт за новију историју Србије], књ. бр. 106. Београд: Институт за новију историју Србије, 2018.
- Радић, Радмила. *Хиландар у државној полицији Краљевине Србије и Југославије 1896–1970*. Београд: Службени лист СРЈ, 1998.
- Радојевић, Мира, и Милош Ковић, ур. *Руски некропољ у Београду: знамење историјског пријатељства*. Београд: Фондација за обнављање, подршку и очување комплекса историјско-меморијалних споменика у Републици Србији „Руски некропољ“ — Институт за политички и економски дијалог, 2014.
- [Радосављевић], Протосинђел Артемије, игуман црноречки. *Нови Златибор уш: Владика Николај 1880 † 1956 [шридесетогодишњи сјомен]*. Ур. Јеромонах Атанасије Јевтић. Београд: А. Јевтић, 1986.

- Ранковић, Љубомир. *Свети Владика Николај: животи и дело*. Шабац: Глас Цркве, 2013.
- Сахаров, Архимандрит Софроний. *О молитве. Сборник статей*, третье издание. Толшент Найтс (Эссекс) — Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
- [Сахаров], Архимандрит Софроний. *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*. Эссекс — Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
- [Сахаров], Архимандрит Софроние. *О молитви: збирка чланака*. Превели хиландарски монаси, Хиландарски преводи, књ. 15. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1995.
- [Сахаров], Архимандрит Софроние. *Сѣарац Силуан*. Прев. хиландарски монаси — допуна и исправка превода Родољуб Лазић, 3. издање, Библиотека „Хиландарски преводи“, књ. 11. Света Гора: Манастир Хиландар, 1998.
- [Сахаров], Јеромонах Софроние. *Сѣарац Силуан*, Хиландарски путокази, књ. 2. Света Гора: Манастир Хиландар, 1975.
- Сахаров, Софроний. *Преподобный Силуан Афонский*, 3-е изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.
- Средојевић, Александар Д. „Патријарх српски Димитрије Павловић (1920–1930)“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду, 2013.
- [Храповицкий], Митрополитъ Антоній. *Учение Церкви о Святомъ Духѣ*. Paris: YMCA-Press, 1926.
- Шаховской, Иоанн Сан-Францисский. *Установление единства*, Серия «Духовное наследие Русского зарубежья». Москва: Сретенский монастырь, 2006.
- Шаховской, Иоанн, Архиепископ Сан-Францисский. *О тайне человеческой жизни*. Москва: Лодья, 1999.
- Шаховској, Јован. *Устојтављање јединства: устомене*. Превео Мирослав Голубовић. Библиотека „Тихи глас“. Стари Бановци — Београд: Бернар, 2010.
- Blane, Andrew. *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1994.
- Noble, Ivana. *Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts*, Studies in Reformed Theology, Vol. 35. Leiden — Boston: Brill, 2019.
- Peters, Greg, ed. *Exploring the Future of Christian Monasticisms*, Printed Edition of the Special Issue Published in *Religions*. Basel — Beijing — Wuhan — Barcelona — Belgrade: Multidisciplinary Digital Publishing Institute [MDPI], 2020. <https://doi.org/10.3390/books978-3-03928-025-4>.
- Rouse, Ruth, and Stephen Charles Neill, eds. *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I. 1517–1948*. 4th edition. Geneva: World Council of Churches, 1993.
- Rouse, Ruth. *The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years*. London: SCM Press Ltd., 1948.

Чланци:

- Арсеньев, А[лексей]. Б[орисович]. „Русское духовенство и русские церковные приходы в Воеводине (1920–1950-е гг.)“. У *Макарьевские чтения: материалы шестой международной конференции (21 – 23 ноября 2007 года)*, ред. В[алерий]. Г[еннадьевич]. Бабин, Ц[ветана]. Кьосева, А[ндрей]. В[ладимирович]. Попов, 223–242. Москва — Горно-Алтайск: Российский гуманитарный научный фонд — Горно-Алтайский государственный университет, 2007.
- Бирюкова, К. В. „Иоанн (Шаховской Дмитрий Алексеевич; 23.08.1902, Москва — 30.05.1989, Санта-Барбара, шт. Калифорния, США), архиеп. Сан-Францисский и Западноамериканский Православной Церкви в Америке, духовный писатель“. У *Православная энциклопедия. Т. XXIII: «Иннокентий — Иоанн Влах»*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и др., 463–465. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010.
- Братия Валаамского монастыря. „«Бог один, а пути к Нему разные, и всяк идет своей дорожкой»“. Валаамъ — официальный сайт Валаамского монастыря, 19.08.2015. Посећено 23. априла 2020. г. <https://valaam.ru/publishing/7585/>.
- Васильевић, Јеромонах Максим. „Хагиограф Николај — савремени мистагог светости: теологија светости у хагиографским делима Епископа Николаја Охридског и Жичког“. У *Светии Владика Николај Охридски и Жички: текстови и сведочења, симпозион*, ур. Еп. Атанасије Јевтић, 405–425. Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003.
- Велимировић, Јован. „Детињство и школовање“. У Милан Д. Јанковић, *Епископ Николај Велимировић: Живој, мисао и дело*, књига I, 1–14. Шабац: Епархија шабачко-ваљевска, 2002.
- Вл[адислав]. Маевский, *Афонские рассказы*. Париж: [б. и.], 1950.
- Влајислављевић, Мирјана. „Дух Србије изнад Истока и Запада“. У *Владика Николај у свом и нашем времену*, Библиотека Софиа, ур. Митар Миљановић, 116–119. Србиње: Митрополија дабробосанска — Универзитет у Сарајеву Републике Српске, 1997.
- Егер, Максим. „Архимандрит Софроније — монах у свету и за свет“. У Архимандрит Софроније [Сахаров], *О молитви: збирка чланака*, превели хиландарски монаси, Хиландарски преводи, књ. 15, 7–18. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1995.
- Езова, Л[юдмила]. Д[митриевна]. „Князь Дмитрий Шаховской, архиепископ Иоанн Сан-Францисский“. *Россия и современный мир*, № 4 (41) (2003): 196–206 [?].
- Езова, Людмила Дмитриевна. „Князь Дмитрий Шаховской, архиепископ Иоанн Сан-Францисский“. <http://2info.ru/> — Информационно-аналитический сайт, опубликовано 22. 8. 2015. Посећено 6. фебруара

2020. г. <http://2info.ru/index.php?dn=article&to=art&id=13>.
- Емельянов, А[лексей Николаевич]. „Афонские письма архимандрита Кассиана (Безобразова)“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*, Вып. II:3 (52) (2013): 81–125.
- Зизиулас, Митрополит пергамски Јован. „Икуменски Старац Силуан Атонски. Теологија Светога Силуана Атонског“. Превео са јелинског јрђ. Максим Васиљевић. *Вигослов: саборник Еѱархије захумско-херцеговачке*, година VIII, бр. 24 [Преображењски број] (2001): 31–40.
- Јевтић, Јеромонах Атанасије. „Владика Николај (1880–1956)“. *Глас Цркве*, година 14/II, бр. 2 [Васкршњи број] (1986): 45–52.
- Косанович, Богдан. „Взгляды архиепископа Антония (Храповицкого) на войну“. У *Международный научный симпозиум Русская диаспора и изучение русского языка и русской культуры в инославянском и иностранном окружении (Белград, 1–2 июня 2011 г.)*, ред. Боголюб Станкович, подг. Петр Буняк, 217–222. Белград: Славистическое общество Сербии, 2012.
- Косик, В[иктор]. И[ванович]. „Русская Церковь (РПЦЗ) на Балканах (1920–1950 гг.) (семь тезисов с комментариями)“. У *Макарьевские чтения: Материалы Пятой международной конференции (21 – 22 ноября 2006 года)*, ред. В[алерий]. Г[еннадьевич]. Бабин, Цветана Кьосева, А[ндрей]. В[ладимирович]. Попов, 278–290. Москва — Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006.
- Курлыков, Андрей. „Кризис русского монашества на Афоне в начале XX века“. *Рязанский богословский вестник*, № 1 (13) (2016): 8–27.
- Мазырин, Александр. „К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг.“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 1 (34) (2016): 333–357.
- Перова, Екатерина Юрьевна. „Семантические контексты слова «град» в христианском мировосприятии“. *Славистика*, Выпуск XX (2016): 20–26.
- Петровић, Срећко. „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“. *Теолошки поједи: версконаучни часопис Светиој Архиепископској Синода Српске Православне Цркве*, година LIII, бр. 1 (2020): 79–128. <https://doi.org/10.46825/tv/2020-1-079-128>.
- Пирогов, В[алерий]. И[ванович]. „Иноки, старцы, игумены Русика — святые, преподобные и подвижники благочестия“. *Афонское наследие / The Athonite Heritage*, Выпуск 3–4 (2016): 229–234.
- „Письма патриарха Фотия II по вопросу о строе Хиландарского монастыря“. У *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 15, ред. Макарий Макиенко, 89–98. Святая гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2014.

- 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, Предраг. „Увођење општежића у Хиландару 1933. године“. У Предраг Пузовић, *Српска Православна Црква: прилози за историју*, књига 2, 349–376. Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, 2000.
- Пузовић, Владислав. „Отношение Сербской Православной Церкви к каноническому и юридическому положению Русской Православной Церкви Заграницей (1920–1930)“. *Христианское чтение: научно-богословский журнал (Специальный выпуск: История Русской Православной Церкви)*, № 3 (2012): 158–175.
- Пухтель, Лия Николаевна. „Критский собор 2016 года: статус, вопросы экуменизма“. *Рязанский богословский вестник*, № 2 (16) (2017): 101–107.
- [Радовић], Митрополит црногорско-приморски Амфилохије. „Богочовјечански етос Владике Николаја“. У *Свети Владика Николај Охридски и Жички: текстови и сведочења, симпозион*, ур. Еп. Атанасије Јевтић, 504–511. Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003.
- [Радосављевић], Епископ Артемије. „Животопис Светог Владике Николаја Охридског и Жичког“. У *Свети Владика Николај Охридски и Жички: текстови и сведочења, симпозион*, ур. Епископ б. захумско-херцеговачки и приморски Атанасије [Јевтић], 329–340. Краљево: Епархија Жичка — Свети манастир Жича, 2003.
- [Радосављевић], Епископ рашко-призренски Артемије. „Владика Николај као духовник (његов рад са монаштвом и богомољцима)“. *Свети Кнез Лазар: часопис за духовни прејород*, година IX, бр. 4 [36] (2001): 179–183.
- „Сећања Еп. Јована Велимировића на Епископа Николаја“, *СД*, I, 607–698.
- „Сообщение Службы коммуникации ОВЦС о позиции Московского Патриархата по эстонскому церковному вопросу в связи с переговорами между делегациями Московского и Константинопольского Патриархатов, прошедшими в Цюрихе 26 марта 2008 года“. Русская Православная Церковь — Официальный сайт Московского Патриархата, 16 мая 2008 г. Посећено 14. априла 2020. г. <http://www.patriarchia.ru/db/text/407840.html>.
- „Сообщение Службы коммуникации ОВЦС о позиции Московского Патриархата по эстонскому церковному вопросу в связи с переговорами между делегациями Московского и Константинопольского Патриархатов, прошедшими в Цюрихе 26 марта 2008 года“. *Церковный вестник*, № 10 (383) (мај 2008).
- Флоровски, Протојереј Георгије. „Старац Силуан (1866–1938)“. Превео Небојша Ђосовић. *Каленић: издање Шумадијске епархије*, година

- XXXIII, бр. 1 (205) (2013): 34–35.
- Шкаровский, М[ихаил]. В[итальевич]. „Помощь Сербской Православной Церкви русскому монашеству Афона в 1920–1930-е годы“. *Христианское чтение: научный журнал. Теология. Философия. История*, № 2 (2019): 167–177. <https://doi.org/10.24411/1814-5574-2019-10036>.
- Шкаровский, М[ихаил]. В[итальевич]. „Свято-Пантелеимоновский монастырь в середине 1920-х — 1945 гг.“. У *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне от 1912 до 2015 года*, ред. Макарий Макиенко, Серия: Русский Афон XIX–XX, Т. 6, 226–435. Святая Гора Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015.
- Шкаровский, М[ихаил]. В[итальевич]. „Экономическая деятельность и материальное положение русского Свято-Пантелеимоновского монастыря на Афоне в 1910–1930-х гг.“. *Вестник церковной истории*, № 1–2 (53–54) (2019): 228–262.
- Шкаровский, Михаил Витальевич. „Русское монашество Афона и Сербская Православная Церковь в первой половине XX века“. *Археон: часопис Архива Војводине*, год. 1, бр. 1 (2018): 163–174.
- Шкаровский, Михаил Витальевич. „Связи русского монашества Афона и Сербской Православной Церкви в 1920-е — 1930-е гг.“. *Рязанский богословский вестник*, № 1 (13) (2016): 28–41.
- Giorda, Maria Chiara, and Ioan Cozma. “Beyond Gender: Reflections on a Contemporary Case of Double Monastery in Orthodox Monasticism — St. John the Baptist Monastery of Essex in England.” *Religions: An Open Access Journal by Multidisciplinary Digital Publishing Institute*, Vol. 10, Issue 8 (2019): 453, 1–19. <https://doi.org/10.3390/rel10080453>.
- 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>.
- Moses the Athonite, Monk. “Elder Sophrony (Sakharov) of Essex († 1993).” *Bulletin of Saints Constantine & Helen Greek Orthodox Church of Washington, DC*, Fifth Sunday of Luke (November 3, 2019): 26.
- Rouse, Ruth. “Other Aspects of the Ecumenical Movement, 1910–1948.” In *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I. 1517–1948*, edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, 597–641. 4th edition. Geneva: World Council of Churches, 1993.
- Storheim, Seraphim, et al. (eds.). “Saint Nikolaj (Velimirovic).” Canadian Orthodox History Project, last modified on 16 January 2020. Посећено 12. марта 2020. г. [https://orthodoxcanada.ca/Saint_Nikolaj_\(Velimirovic\)](https://orthodoxcanada.ca/Saint_Nikolaj_(Velimirovic)).

Примљено: 18. 8. 2020.

Одобрено: 1. 9. 2020.

A CONTRIBUTION TO THE RESEARCH OF THE SERBIAN-RUSSIAN ATHONITE RELATIONS: THE CLOSENESS OF BISHOP NICHOLAI VELIMIROVICH WITH ELDER SILOUAN, ARCHIMANDRITE SOPHRONY AND OTHER RUSSIAN MONKS FROM ATHOS

Srećko Petrović

Diocese of Šumadija, Aranđelovac

Summary: In this article we will offer a short review of certain evidence regarding the relation of Bishop Nikolai Velimirovich with monks from Mount Athos, i. e. with Russian monks from Athos, especially with Staretz Silouan the Athonite, Staretz Sophrony Sakharov and others. The connections between Bishop Nikolai and Mount Athos have not been researched in a greater extent so far; however, the focus of this article will be Bishop Nikolai's relations with Russian monks from Athos, i. e. with Russian monks from Mount Athos St. Panteleimon's Monastery and Russian Athonite scetes, as well as with other Russian churchmen coming from the Athonite background.

Bishop Nikolai was connected to Russian monastic communities of Mt Athos and he visited Russian Athonite monastic community several times during the time he served as a bishop before World War II; he was also a supporter of Russian monks. On the other hand, Russian Athonite monks visited him in his diocese and elsewhere in Kingdom of Yugoslavia, and they maintained close spiritual relations. Nikolai recognized the importance of Athonite ascetic theology, and he was aware of the remarkableness and extraordinariness of Elder Silouan's theology already in 1930s, and he also regarded him as his own teacher.

After the World War II, although Bishop Nikolai was exiled, Russian churchmen from Athonite background nurtured friendship and relations with him, and appreciated his work and witness. Hieromonk Sophrony Sakharov and Archbishop John (Shahovskoy) of San Francisco were two remarkable examples of such Russian churchmen.

Key words: Nikolai Velimirovich, Silouan Antonov, Sophrony Sakharov, John Shahovskoy, Mount Athos, Russia, Russian Orthodox Church, Russian immigration.

Acknowledgements:

I am deeply indebted to **Sarah Patton** and **Diana Sykes** from Hoover Institution Library & Archives at Stanford University (Stanford, California, USA) for their kind help and assistance during the writing of this paper.

ЗАШТО НАУКА НЕ ПОЉИВЕ КА БОГУ

Венко Андоновски*

Филолошки факултет

„Блаже Конески“,

Универзитет „Св. Кирил

и Методије“, Скопје,

Северна Македонија

Апстракт: Раг се бави доказивањем тезе да чак и научни дискурс, уколико поштује логику научној открића, нужно завршава појмом Бога и Творца. На примеру лингвистике и семиотике се показује како оне, чак и када се држе аристотелијанских метафизика језика, воде до Бога као врхунској појма, а у Пирсовој верзији лингвистике и семиотике, где воде рачуна о суштом и појединачном, воде и до доживљаја битија као јуноће суштој, а не бесмисла. И све природне науке, а највише квантна физика, доказују постојање Бога, али на сваком је научнику хоће ли учинити тај скок из појма у конкретно духовно осећање суштој, скок из науке у веру, или не.

Кључне речи: лингвистика, метафизика, појам, доживљај, вера.

Ја сам филолог. Бавим се језиком и његовим творбама: пре свега књижевношћу (коју волим да зовем „лепословие“). Осим тога, и сам сам писац. У пракси се исповедам пред и у језику, проверавам његове речи, интонације, његова значења, нијансе и његову музику. Језик је, да се метафорично изразим, мој манастир. Убеђен сам да истинска књижевност, као и истинска уметност, нема други смисао осим да човека одведе до Бога: да му омогући прелаз (трансценденцију) из бића у надбиће.

Када сам писао роман *Пулак света*, била је једна књига која ме је водила ка ономе што сам желео да саопштим. Била је то збирка мудрости православних светих отаца под насловом *Духовна градина*, коју је приредио отац Мелентије Хиландарац. Међу тим мудрим мислима које осветљавају Бога, стајала је и следећа: „Све што видимо сведочи о невидљивом.“ Одмах и без двоумљења, решио сам да она буде и једна од првих реченица мог романа. Нема потребе да кажем да се под тим „невидљивим“ у православном хришћанству, коме и сам припадам, подразумева Сведржитељ (Творац), а у платонистичким размишљањима која претходе хришћанству, под тим се подразумева појам Једног. Зашто се

* venko999lit@gmail.com.

уопште нисам двоумио да је ово реченица треба да стоји у првим, ударним мислима романа, оним које му дају „виолински кључ“ по коме ће све његове друге „ноте“ (делови) добити смисао приликом читања.

Па, зато што сам, бавећи се језиком, знао да је језик типичан пример за истинитост ове мисли. Такорећи сви европски лингвисти и сви семиотичари у нашем веку, од Фердинанда де Сосира, преко Емила Бенвениста, Андре Мартинеа, до Луиса Јелмслева и Пјер Гироа (уз мале варијације), сагласни су да је језични знак у суштини ентитет са два лица. Један ентитет (*означишћел*) је увек материјалан, односно, он је некаква материјална (чулима доступна) јединица, а други је оно „одсутно“ о коме говори светоотачка мудрост: то „одсутно“ је *означено*, које се означава означитељем. Ова је мисао посебно изражена код Фердинанд де Сосира, оца модерне лингвистике: он децидно тврди да је језични знак нераздељив, договорен (конвенционалан) и увек постојан спој материјалног означитеља и појмовног означеног. Тако, када на листу хартије видим написан следећи серијал гласова (или када га чујем): *м-а-ј-к-а*, ја одмах у свест призивам појам „женски родитељ“. Присутно (у мом оку или уху) ми сведочи за одсутно.¹

То само значи да је језик једна од најснажнијих потврда о постојању „невидљивог“. Језик нам је дат да нас константно подсећа на постојање Творца, на Сведржитеља. Језик је Божји дар и подсетник за човека, а не човекова измишљотина.

Али, језик може, али и не мора да вас одведе до Бога. Он може да служи и за лагање, уместо за причање истине; за изражавање мржње уместо за љубав; њиме душа може да се води ка страстима и греховима, уместо ка Истини. Језиком се могу чинити и грешне ствари, исто као што се могу писати псалми за Бога. Као и све друго што нам је дато, ни језик сам по себи не гарантује „духовност“, нити остварење Божјег циља: на нашој је слободној вољи, а према томе и нашој слободи, за шта ћемо га користити. Неки верују да нам је језик дат само како би се остварила комуникација између човека и човека: они имају право, али то је и најнаивније тумачење језика. Ја сам заступник теистичког погледа на лингвистику и семиологију (науку о знацима), и убеђен сам да нам је језик дат, као и науке (које су језик над језицима), да нас одведе до Бога, не само до човека.

Ипак, са правом се може поставити питање: како језик, у коме видљиво (означитељ) сведочи о невидљивом (појам) може да нас одведе до Бога, када појмови служе за мишљење, а не за *осећање*? А свако ко је

¹ За лингвистичке детаље, видети Венко Андоновски, *Обдукација теорије*. Том 1: *Жива семиотика* (Скопје: „Галикул“, 2011), поглавље „Знак“, 55–70.

верник и ко је имао и најмање искуство са Богом, зна да се то искуство заснива на најдубљем, интимном *доживљају* (односно — *осећању*) битија. Није спорно да језиком могу да се изразе емоције, да он има и *емоцивну функцију*, али генерално гледано, језик је *мишљење*, а не *осећање*: осећања се најбоље изражавају (и најлакше читају) преко лица, односно мимиком, а од гласовних капацитета, за изражавање емоција довољан је и крик.² Појмовима се ипак мисли. Они уопштавају: када се каже „пас“ у свести се јавља појам „животиња из рода *canis, canis* који лаје“, али се не јавља *конкретан* пас ка коме негујем осећања, баш онај конкретан пас, са белом мрљом на глави и белим врхом на репу, преко кога сам *осећањима доживео*, научио и запамтио појам „пас“? Религиозно осећање подразумева *крајњу индивидуалност, личност*, подразумева код свакога од нас *осећање* да је свако *суштио једнако само(м) себи*, да је суштина сваког сушта само и само у њему самом, а не ван њега. Насупрот томе, свако уопштавање преко појма удаљава од Бога, зато што води ка сазнању да је *суштина сваког појединачног суштира* изван њега, у некој уопштености, појму, роду, виду... Тако да када кажем „коњ трчи по ливади“, ја не кажем ништа о суштини, о *суштом* тог коња, нити о суштини, *суштом* те ливаде: у тој језичкој конструкцији *појам* „коњ“ трчи по *појму* „ливада“.

Духовно искуство, а са њим и религиозно осећање увек подразумевају свест да је *суштио — суштио у самом себи*. Смисао Христа није у општој фигури (појму, метафори) страдања због туђих грехова, већ у *осећању и личном искуству страдања* свакога од нас, који носимо своје крстове кроз живот. То *лично искуство* је у ствари и суштина Божанске литургије, која је срж вере.

Философ и историчар уметности, професор Жарко Видовић (1921–2016), један од ретких заступника теистичког погледа на језик и уметност, о томе разложно пише на једном месту у својој књизи *Огледи о духовном искуству*, где запажа да *метафизичко* схватање језика удаљава од Бога и да је језик опасна замка, зато што је складиште појмова, а појмови су немоћни да изразе *религиозно* осећање према битију и *суштом*:

„Своју истинску природу појам показује управо тамо где она не може да се сакрије: када појмом покушавамо да обухватимо („појмимо“) појединачну ствар! Ту се показује немоћ појма! Показује се да појам нема никакву могућу везу са „квалитетом“ (са садржином која опредељује суштину нечег појединачног или појединачног суштог). Појам *вида*, појам *рода* и појам *шопалиштења* ствари

² За детаље везане за емотивну и друге функције језика, видети Андоновски, *Обдуција теорије*, поглавље „Функција, језична“.

(суштих) су могући, али појам *појединачноі суштиі* није могућ! Ако је циљ да појединачну ствар (или неко сушто) укључимо у његов вид (по неком критеријуму, на пример по употребљивости), онда нам је појам неопходан, зато што већ сама намера за укључивање (те ствари у њеном роду) показује да ту ствар појмимо, и прилазимо јој појмећи је, тражећи јој место (у систему, у виду) према критеријумима корисности или употребљивости... Али, треба да схватимо шта та ствар *јестіе*, а не за шта нам користи. Треба да схватимо *штиа је коњ*, а не чему нам служи: за трку, за вучу, за ношење терета, за показивање. *И пре свакоі моућеі поимања, морамо да сћекнемо представу штиа је ша сивар (или шо суштио, коњ); а шу представу не можемо да сћекнемо поимањем. „Оно штио је“ јестіе суштиина суштиі. То појединачно суштио — у свом „квалишетиу“ (садржини, суштиини) — може да буде схваћено само са показивањем — „ево ово овде и сада“! Шта је океан? Пробај да га препливаш, па ћеш знати — ако преживиш“ (истакнуто моје).*³

То значи: лични оглед и лично искуство су пресудни за *предпоимање* света, битија. А то опет значи: није свест последица мишљења, већ је мишљење последица свести. Свест је свест о битију, о суштом, о Богу. Али та свест није појмљива, већ *осећајна*, рађа се из *осећања* *уноће бишија*, из *одушевљења* *пред шом уноћом бишија*, из *одушевљења* сваким суштим Творца. Зато, свако мишљење (а оно је могуће само у појмовима) подразумева, колико год нам то изгледало апсурдно, *напад на суштио*: „Сушто је истоветно својој суштини, па ако неко, покушавајући да сазна суштину суштог одвоји сушто од његове суштине (стављајући га у појам), он заправо покушава да одвоји суштину од суштог и тиме врши напад на сушто“.⁴ И још јасније речено, да језику претходи једно сазнајно искуство (једна *предносеолоија*), што није појам већ *осећање*: „Показује се истина битија. То показивање нема никакве везе са поимањем. (...) Шта је висина — то могу да осете само они који су падали са висине, па остали живи. То је *показивање*: схватање битија. Знање за битије (сазнавање истине о битију) увек се граничи са смрћу или бар са смртном опасношћу. Сазнавање истине о битију је „емпирија“ (искуство, тачније искуство опасности)...“⁵

Овде Видовић јасно указује да нема доживљаја света без личног ношења крста и личног искуства („смртног искуства“), и да мишљење у појмовима није пут до вере, до *ошворености* човека ка *бишију*. Та *ошво-*

³ Жарко Видовић, *Оілеги о духовном искуству* (Нови Сад: „Балканија“, 2019), 132.

⁴ Видовић, *Оілеги*, 133.

⁵ Видовић, *Оілеги*, 133.

реноси је у ствари човекова *сиремнос* да стане пред битије и да се суочи са његовом Истином: та *ошворенос* је знак истинске вере. Насупрот томе, појмовно мишљење је само метафизичко схватање света, противно платонизму и платонистичком мислећем хришћанству. Видовић јасно указује да под *метафизиком* подразумева и католичку метафизичку теологију (која до Бога долази преко појмова), а под *осећајном свеишћу за бишије* — православно хришћанство, засновано на личном искуству и личном односу са Богом. За њега је религиозно искуство један вид *прег-лоичнои сазнања о бишију*: оно му претходи, као осећање мишљењу. Ево резимеа његовог теолошког становишта према језику и мишљењу:

„У показивању појединачне ствари — у њеном 'квалитету' (садржини, суштини, оно што она јесте, без обзира на њено могуће место, улогу или функцију у неком систему) — догађа се ДО-ЖИВЉАЈ, а не мишљење! И када је *човек ошворен за доживљај*, у његов видокруг 'упадају' све ствари и сва сушта у том тренутку доживљаја. Показивање, према томе, није само неко „ово ове сада“ (као што то покушава да нам докаже Хегел у Феноменологији духа, тобоже духа), већ се ту и сам човек догађа као ДО-ЖИВЉАЈ. Ту се и човек показује. Човек није само мишљење, већ и доживљај. А то су две различите ипостаси човековог битија.“⁶

Јасно је да Видовић, вођен идејама платонизма и платонистичког мислећег хришћанства, свестан да је језик, ако је уистину такав, и ако „појам може да буде истоветан само *са речју*, а не са ствари (*res*) коју би та реч означавала“, ⁷ „ограничено“ средство за пут до Бога. Видовић тако устаје против метафизичке лингвистике Фердинанда де Сосира и његових истомишљеника. Код Де Сосира, као што смо већ рекли, знак је дводелан — има свој материјални део (означитељ) и свој нематеријални део (појам), а веза између њих је увек стална и договорена (конвенционална, арбитрирана). И увек један исти означитељ у нашу свест призива један исти појам, али не и саму *сшвар* (нити њену конкретну суштину) која се у тренутку означавања означава. Та *сшвар* код Де Сосира се зове *референш*, и остаје изван знака — као „означени предмет“ изван реалности.

Али, Видовићу, када је ово писао, вероватно није било познато да постоји једна лингвистичка, а следствено њој и семиолошка школа, која би много више одговарала његовој теистичкој концепцији јези-

⁶ Видовић, *Оілеги*, 134. За ипостаси у платонизму и православљу Видовић темељно говори на неколико места у истој књизи.

⁷ Видовић, *Оілеги*, 135.

ка и уметности. То је, парадоксално, семиотика (лингвистика) Чарлса Саундерса Пирса, оца прагматике, која би најмање требала да има неке везе са православним хришћанским поимањем битија! По овој концепцији знака, језику се враћа она *субјективност* и *доживљај сушности* о коме Видовић говори. Наиме, код Пирса се знак састоји не из два, већ из *три* елемента: као и код Де Сосира постоји *означитељ* (материјални део, „преносник“, који Пирс назива *sign vehicle*), потом и појам или *designatum*, али постоји и трећи елемент који Пирс назива *интерпретацију*: то је *субјективан, личан, искуствен појам* којим *интерпретација* (корисник знака) преводи општи појам или *designatum*, у појам познат *његовом искуству* или *доживљају* истог појма. Тако би, по овој Пирсовој концепцији, када неко каже „пас“, у мојој свести требао да се јави појам („означено“, *designatum*: „животиња из рода *canis, canis*“), али да се деси и субјективизација тј. „превод“ тог појма у „лични појам“, односно у осећајно искуство (јер је „лични појам“ контрадикција), па ћу ја помислити на свог или мени омиљеног пса — златног ретривера, а ви на неког вашег, вама познатог, већ *доживљеног* пса — пудлицу, вучјака, шарпланинца. Зато се каже да Пирсова лингвистика враћа језику изгубљену „субјективност“, који се схвата метафизички, као гола, ледена веза између означитеља и појма, без икаквог *искусственог* односа језика са светом.

Необично је да ова концепција језика није била позната Видовићу, једном од најупућенијих српских филозофа, лингвиста и теоретичара уметности са теистичким погледима на ове феномене.

* * *

Али, било како било: и поред изражене сумње (не само код Видовића, већ и код виђених теолога) да језик, а следствено томе и науке са својим „специјалним (а најопштијим) језицима“ не могу да одведу до Бога и до аутентичног, духовног *доживљаја* света, ја лично мислим да то није тако. У најгорем случају, језик и науке, чак и ако су само сведени на појмове и појмовно мишљење (који искључују *осећајни доживљај* суштог битија), ипак воде до *појма о Богу*. И то нужно. Свака истинска, логички консеквентно изведена наука нужно води до и завршава појмом Бога. А ако не води ка Њему, онда се наука не придржава сопственог „*Светлости*“ *писа* — логичног мишљења. То значи да је мислила неконсеквентно и логички некохерентно. Логика не може да замени верско *осећање*, али она ипак води до логичке конструкције појма Бога: завршава са идејом да је космос *дизајн*, а то подразумева — интелигентног *творца* и, разуме се, почетак свих догађаја у времену.

Зато су, највећи научни генији у историји човечанства, ако не на почетку, онда сигурно на крају свог „логичког путешествија“ кроз науку — завршили као верници. Не треба много доказа за то: Алберт Ајнштајн, на питање да ли је верник, одговорио је оном чувеном реченицом — „Зар би се бавио нечим тако величанственим као што је Вациона, да не верујем у њеног Творца?“, Никола Тесла се целог свог живота бавио кроћењем муња и храћењем својих голубова. И муње и голубови су небеска нешта, тако да је као човек загледан у небо сањао о томе да човечанству поклати бесплатну електричну енергију са бежичним преносом. Био је убеђен да ни један човек нема право да продаје електроне које је створио Бог, макар био капиталиста и проналазач ранга једног Едисона. Таква убеђења може да има само верник.

Интересантно да логика у природним наукама увек лакше и јасније доказује присуство Бога (Творца), него логика у хуманистичким и друштвеним наукама. То је и разумљиво, јер се природне науке баве са нечим што човек *није створио* (универзумом), а друштвене се баве „царством земаљским“, односно људским творевинама — друштвима. Природне науке се баве савршеним, а друштвене пролазним, иако и једне и друге користе логику.

Било како било, науке увек долазе до једне границе од које на даље логично мишљење више *не помаже*. Потребан је скок од разума до вере, од *појма* до оног *осећајног доживљаја битија* (религиозни, духовни оглед) о коме, са толико љубави, говори Видовић. Са тог становишта, појмови могу једино да служе да се њима *докаже* постојање Бога (и та им заслуга није мала); али се код научника који су стартовали као атеисти, *вера*, као *лични однос* са Богом, догађа тек након тог доказа. Они су, у том смислу, као неверни Тома: докле год са појмом „не дотакну Творца“, не верују у Њега. Они после много година и деценија, путем логике долазе до онога до чега обичан верник долази у *једном шрену* срцем и оном *створеношћу* за *доживљавање сушних* битија као „овде и сада“.

Да ли су онда науке узалудно губљење времена? Наравно да не. Најпре, иако већина од њих тога уопште није свесна, они константно доказују постојање Бога, чак и када тврде да су атеисти (као на пример, Стивен Хокинг). Неки од њих, као што је Ајнштајн, су теисти, па су свесни да је оно чиме се баве заправо „откривање Бога“. Ајнштајн нам је, на пример, својом *Теоријом релативитета*, доказао да су време и простор нераздељиво повезани и да су релативни. Али, истом теоријом је доказао и једно старо хришћанско начело: да ни један грех не може да се сакрије од Њега, јер како је казано у „Духовној градини“ оца Мелентија Хиландарца, „Он у најтамнијој ноћи види и најцрњег мрава, па чак и чује топот ногу његових“. Како бих објаснио на шта мислим, послужићу

се примером из књижевности: ликом Ђура Мартића, из приче „Мисао на вечност“ („Misao na vječnost“) хрватског постмодернисте Јанка Лесковара. Тај Ђуро Мартић је учен човек кога интересују астрономија и предајнштајновска научна сазнања о времену и простору. Осим тога, он је и човек због кога се, у младости, убила једна девојка: тај свој грех Ђуро крије од свих, а највише од себе, потискујући га у подсвест. Девојка је остала трудна са њим, он је одбацио и она се убила: за то не зна нико (чак ни њени родитељи). Нико осим Ђура. Како Ђуро долази до сазнања да, осим њега самог, ипак постоји *joш један* сведок за његов грех — Бог? Преко науке! Наиме, при крају приче, он стоји поред прозора и посматра залазак сунца. И, присећајући се најновијих научних сазнања о космосу, које је читао у астрономским списанијима, размишља овако:

„Поново је приметио своје суве руке, танке ноге, а кроз прозор је видео сунце на западу, које је већ додиривало врх Куне горе. Али то је био само привид. Сунце мора да је зашло пре осам и по минута; толико треба да његова светлост дође до нас. Светлости северне Поларне Звезде треба тридесет година да дође до нас. Значи, тридесет, тридесет година је потребно светлости са наше земље да стигне до Поларне Звезде. Види, значи: по томе, данашњи дан би могао да се види на северној Поларној Звезди за 30 година. Па то значи, да данашњи дан није нестао, није изгубљен, ах, за тридесет година ће се видети на северној Поларној Звезди, за пет хиљада година ће се видети на Млечном Путу: и даље, све даље у васиони, све даље без краја и увек жива, падаће светлосна слика земље на данашњи дан. Ох, боже, боже, ништа не умире, ништа не пропада, све је вечно. (...) Када умрем, можда ће ми душа, као мисли, летети са звезде на звезду. О, лепоте! Сазнаће она прошлост свих векова, јер све је, све, запамћено у васиони, ништа није изгубљено; слике светлости сваког тренутка постојања, отиснуте су у васиони.“

У овој сцени, у којој су изложени тачни научни (астрономски) подаци, Ђуро Мартић се постаје *религиозно* освешћен: постаје свестан да не постоји садашњост, већ само *прошлост* и, да следствено томе, не може да побегне ни од прошлости, нити од свог греха у прошлости. Зато што је, астрономски речено, тачно да: када год и да погледамо у Сунце, иако мислимо да гледамо сунце сада, ми заправо гледамо сунце од пре осам и по минута! Што у ствари говори и о томе каква је идеја да постоји објективно сазнање на свету „сада“ и „овде“?! То значи да објективно „сада“ не постоји: постоји само прошлост! Тако произлази да је Ајнштајн својом науком доказао још једно теолошко начело: да је овај свет привид, наро-

чито када је у питању категорија времена. Зар није то, у ствари — идеја о надбитију као о *јединственој, ванвременој, а невидљивој стварности*?

Друго: научници, уређујући феномене у системе, класирајући их, правећи целе таксономије, уочавајући њихове разлике и сличности, ипак долазе до неких открића која су корисна за човечанство: лекови, вакцине, ствари које олакшавају живот. Они, у ствари, откривају *принципе и законе* по којима је *интелигентни* творац створио битије (све што постоји). Откривају принципе универзалног ума.

Али, са наукама, осим могућности да се лакша живот и могућности да се логички докаже постојање Бога, човеку је дата и граница познања и самопознања: мишљење не може да пређе границу битија и да одведе до надбитија (Једног, оног што је невидљиво). То може само вера и, у неким случајевима, поезија и уметност, под условом да су „свештене“, а не световне и профане.

На тој граници, на којој појам постаје немоћан, а научник стоји пред избором: или да „скочи“ у надбитије, да поверује, или да се врати назад у науку и да *настави да логичира*, верујући да је сигурно негде погрешио и залутао научном путу, чим је стигао до *несхватљивој и нејојмљивој* (Бога), стоје готово све данашње науке: оне доживљавају свој мисаони (појмовни) климакс.

О томе говори једна изузетна књига, коју на срећу и захваљујући издавачу „Три“ имамо и на македонском језику: *Поље*, од Лина Мектагарта. Књига је увид у најсавременија научна истраживања на пољу квантне физике, науке која се појавила почетком двадесетог века и која је најбрже од свих наука стигла до Бога, називајући га „Поље“, односно, квантно поље иза свих квантних, енергетских поља. Та је наука дошла до границе на којој честице материје (Њутново механистичко и корпускуларно схватање света) прелазе у чисту енергију. Књига и почиње управо на „оној граници“ на којој наука нужно прелази у — веру, а појам у *осећајни доживљај*:

„Данас стојимо на прагу револуције — револуције која је смела и дубока као Ајнштајново откриће теорије релативности. На самој граници науке се рађају нове идеје, које пркосе свим нашим уверењима о функционисању нашег света и нас самих. Нова открића доказују оно што је религија одувек тврдила: да су људи много више од крви и меса. (...) На најелементарнијем нивоу, човек није хемијска реакција, већ енергетско пуњење. Човек је, као и свако живо биће, збир енергија у енергетском пољу, и повезан је са свиме у свету. То пулсирајуће енергетско поље је централни покретач нашег бића и наше свести, алфа и омега нашег постојања.

Наше тело у односу на васиону не прави разлику — ја и не ја — зато што их повезује једно базично енергетско поље. Поље утиче на највише функције нашег ума и представља извор информација које одређују раст нашег тела. То је наш мозак, наше срце, наше памћење, то је нацрт света за сва времена. Поље, а не микроби или гени, је сила од које на крају зависи да ли смо здрави или болесни и са којом морамо да радимо да би оздравили. Ми смо причвршћени и везани за наш свет и представљамо његов неодвојив део; наша једина и основна истина је наш однос са њим. *Поље је*, као што је Ајнштајн концизно рекао, *једина стварности* (...) Савремени квантни физичари експериментално показују да би могла да постоји животна сила која прожима целу васиону, коју неки називају колективна свест, а теолози Свети Дух.⁸

Ето како језик науке постаје поезија о Богу. Да ли сте прочитали нешто јасније (произашло из научног пера) о познавању и прослављању Бога од овога? „Поље“ је Бог: у књизи се износи и податак да је то „енергетско поље иза свих поља“, и „поље које пулсира у свим честицама материје и свим познатим енергијама“ бесконачно снажно: када бисмо успели да узмемо само један кубни метар његове енергије, за неколико минута би узаврели сви океани на свету! У то нас убеђују савремени квантни физичари, поново се бавећи рачунима и логиком. На тај начин они потврђују да су и библијска чуда (као оно са Мојсијем и отварањем мора под његовим ногама) *научно засноване могућности*.

То надбитије које повезује све, за савремене квантне физичаре је квантно поље изнад свих поља: Вернер Хајзенберг, један од пионира квантне (субатомске) физике, установио је принцип „неопредељености“ материје, којим је дошао до границе на којој материја престаје „да се понаша“ предвидљиво, односно као материја, па прелази у *мрежу енергија*: „Када су пионири квантне физике стекли увид у само срце материје, били су запањени оним што су видели. Најситнији делови материје уопште нису били материја какву познајемо, односно, нису били ништа одређено, већ некад једно, а некад сасвим нешто друго. Још чудније је то што су често истовремено били више нечега. А најзначајније откриће је било да субатомске честице немају значење саме за себе, у изолацији, већ искључиво у односу са свим осталима. Материја, на свом основном нивоу, не може да се рашчлани на самодовољне мале јединице, већ је сасвим недељива. Универзум може да се схвати искључиво као динамична мрежа међусобне повезаности. Једном

⁸ Лин Мектагарт, *Поље* (Скопје: „Три“, 2007), 13–14.

повезане ствари остају повезане и у времену и у простору. Показало се да су и време и простор само арбитрарне творевине које су већ неприменљиве за овај ниво света. Време и простор — каквим их знамо — у ствари уопште не постоје. Све што можемо да видимо, докле год нам допире поглед, све је један дуги пејзаж од 'овде' и 'сада'".⁹

Зар тај није тај „дуги пејзаж од 'овде“ и 'сада'“ — осећање бесконачности, вечности, сећање на бесмртност? Зар није управо то онај духовни оглед о коме је говорио Видовић као о „овде и сада“? Зар није то „показивање“ суштог битија и зар није то онај „скок“ од појма у веру, од битија у надбитије, од нижег у виши ипостас човековог бића (речено неоплатонистичким речником)? И како да се тумачи чињеница да су се ови квантни физичари (сви до једног) окренули књигама које расправљају о *духовном* и *религиозном* огледу, а да се најзначајнији од њих, Хајзенберг, окренуо управо Платону, који је преко неоплатониста и Плотина зачетник православне хришћанске теологије? Ево сведочења о томе да је наука *морала* да се окрене ка *духовности*, како би се суочила са Истином о битију, са надбитијем које је невидљиво, а стоји иза сваког суштог у битију:

„Пионири квантне физике — Ервин Шредингер, Вернер Хајзенберг, Нилс Бор и Волфганг Паули — некако су осетили да су крочили на забрањено подручје метафизике. Како би схватили дубоку истину необичног субатомског света који су проучавали, окренули су се класичним филозофским делима. Паули је истраживао психоанализу и архетипове, као и кабалу, Бор је проучавао кинеску филозофију и Таоизам, Шредингер се удубио у хиндуистичку филозофију, а Хајзенберг у старогрчку Платонову теорију.“¹⁰

Ту ћу стати. Нисам ни квантни физичар, ни теолог и не желим да ризикујем да будем лаик тамо где постоје зналци. Ја сам лингвиста и писац. И знам да све науке, а посебно моја, воде ка Богу. Да све што постоји сведочи о невидљивом.

У овом тренутку, поглед ми пада на књигу *Ана Карењина* великог Толстоја. Гледам књигу, могу да је дотакнем. Али, *роман* о Ани Карењини није сам тај предмет са плавом корицом на којој пише *Ана Карењина*. Роман је невидљив: он је у глави онога који буде отворио тај предмет са плавом корицом и буде почео да чита, *ошворен пред бићима*. Само тада и тамо, у његовој глави, постоји *Ана Карењина*. То ме и

⁹ Мектагарт, *Поље*, 15–16.

¹⁰ Мектагарт, *Поље*, 16.

храбри: и мој занат (писање) и моја наука (о језику) могу да ме одведу до Бога. До надбитија, које једино даје смисао битију. Јер: све што видимо, заиста сведочи о невидљивом.

Цитирана литература:

- Андоновски, Венко. *Обдукција теорије. Том 1: Жива семиотика*. Скопје: „Галикул“, 2011
- Видовић, Жарко. *Огледи о духовном искуству*. Нови Сад: „Балканија“, 2019.
- Мектагарт, Лин. *Поле*. Скопје: „Три“, 2007.

Примљено: 1. 7. 2020.

Одобрено: 1. 9. 2020.

WHY THE SCIENCE NECESSARILY LEADS TO GOD

Venko Andonovski

*“Blaže Koneski” Faculty of Philology,
Ss. Cyril and Methodius University of Skopje,
North Macedonia*

Summary: *The paper deals with proving the thesis that even scientific discourse, if it respects the logic of scientific discovery, necessarily ends with the notion of God and the Creator. The example of linguistics and semiotics shows how these sciences, even when adhering to the Aristotelian metaphysics of language, lead to God as the supreme concept, and in Pierce's version of linguistics and semiotics, where the essence and the entity are taken into consideration, these sciences lead to experience of Being as the fullness of entity, instead of meaninglessness. All natural sciences, and most of all quantum physics, prove the existence of God, but it is up to every scientist whether or not he will make the leap from intellection into a concrete spiritual feeling of entity essence, a leap from science into faith.*

Key words: *Linguistics, metaphysics, thought, experience, faith.*

ИСПОВИЈЕДНА АУТОПОЕТИКА РАДИНКА КРУЛАНОВИЋА

Дамјан Ђулафић

(damjan.culafic@gmail.com)

Епархија будимљанско-никшићка, Беране, Црна Гора

У релативно кратком временском периоду Издавачки центар Матице српске — Друштва чланова у Црној Гори афирмисао се као реномиран и активан издавач литературе која се ствара на српском језику и ћириличном писму у Црној Гори. Тиме и Матица испуњава једну од својих базичних функција, а то је афирмација националних вриједности и одредница, које наведосмо. Очито да је још једно слово Владике Рада, „нове нужде рађу нове силе / дјејствија напрежу духови“ — несмртно, јер, свјedoци смо, упркос систематском, патолошком мржњом филованом, антисрпском дјеловању разноликих (безмало свих!) нивоа вишедеценијских црногорских свјетовних власти (превасходно усмјереном на негативни поступак у односу на српску културу и православно наслеђе), култура нашег, аутохтоног, народа не само да се не да поништити, већ сигурним корачајима гредe напријед, развија се и плодотвори. Томе, разумије се, највише доприносе самоизграђене и обновљене духовне и културне институције, заједнице и установе. Од „Светигоре“ и „Свевића“, „Слова“, „Светосавског зборника“, „Књижевне задруге СНВ“, „Луче“, па све до Института за српску културу и Матице српске, културни прегачи (научници и умјетници) чувају своје национално памћење, боре се за незаборав и дају, уз велике личне жртве, сочне плодове.

Неколико је таквих плодова који носе потпис Радинка Крулановића, професора философије и књижевника, пјесника прије свега, који је, у издању Матице српске — Друштва чланова у Црној Гори, године 2017, објавио збирку пјесама „Ријечи које не дајем олако“, а 2019. године поетску збирку под насловом „Ad fontes“.

1.

„Ријечи које не дајем олако“ је збирка различитих пјесама: љубавних, рефлексивних, мемоарских... Све су писане слободним стихом (и стихом), без риме, осим понегдје, што је, видјећемо, пјеснички манир свагда својствен Радинку Крулановићу. Он је у мноштву поетских остварења ослоњен на многе друге великане ријечи: Диса, Матију, Црњанског, Лазу Костића, Буковског, те и неке, за њих чврсто везане, животне догађаје, стихове, поетске акорде, узима за дио наслова пјесме, мотив или гесло, што је, разумије се, прихватљиво, тим прије, јер се овим ослоњцима пјесник служи пажљиво, нежно, с пуним разумијевањем, без иједне вулгарности (било у изразу или у интерпретацији). Он, дакле, у пјесми, сва своја упоришта обазриво и племенито милује. Узимајући у обзир чињеницу да је највећи број пјесама у књизи такав, и да су, углавном, посвећене некоме, отима се помисао да је наш пјесник превасходно савјестан као читалац, захваљан, и да у сваком писцу и у свакој ријечи тражи поетику — постојећу и ону коју на тој ријечи може да изгради. Као примјер ћемо навести пјесме: „Ни међ’ јавом ни међ’ сном“ (посвећену Лази Костићу), „Кога ли љуби сад она млада жена“ (посвећену Иву Андрићу), „Узалуд те будим“ (посвећену Дису) и тако даље.

Уопштено говорећи, писати о нечијем поетском (или каквом другом) дјелу које је, или макар његов носећи дио, аутор већ на самом почетку образложио, као што је то Радинко Крулановић учинио у краћем предслову,¹ интригантан је и изазовно из најмање два разлога: прво, ако се пјесник сам потрудио да својим појашњењем уведе читаоца у основне замисли, мотиве и ликове, онда је занимљиво „испровјеравати“ пјесникове доживљаје сопствених стихова, а, с друге стране, ваља се потрудити да се „ископа“ што више онога што је настало као продукт несвјесног у бићу писца, јер је рефлексја таквог поријекла, заправо, удио, у извјесном смислу, енергија божанских честица у пјесниковом перу.

¹ А прослов гласи:

„Сви су ликови стварни, било да су се својом духовношћу наметнули као свједоци живота, било да су антиципација, предухитрење неживљеног, а проживљеног.

И једним и другим дугујем: првим, што су се узнијели у пјесму;

Другим, што су ме носили у пјесми.

Сјећање све везује у чвор живота, у вјечиту радост

Христовог присуства!“

Крулановић није ни први ни једини српски пјесник ослоњен на Његоша. Но, није он само мишљу или стихом у Његошу нашао потпору, већ је неко ко је и својим животом и, јавности добро познатим, поступцима, у одбрану српског језика и ћириличног писма, стао и одживио многе своје науке, науке и стихове, посебно оне из пјесме „Ни плача ни молитве“. Иначе, вриједно је да читалац посебну пажњу обрати на поетске фигуре (које наш пјесник артикулише) попут: „њежношћу / сакупљаш бисере“, којима пјесник ионако емоционално јаку пјесму оснажује, дајући јој посебан сензибилни колорит, маркирајући је топлим бојама.

Поетски субјекат је, готово увијек, сам пјесник, и то не крије, јер га открива првим лицем једнине, а уточиште свих мисли и осјећања је у *грујо*ме, код неког „Ти“, имагинарног, сјетно далеког, али у пјесниковом бићу увијек присутног. А шта може пјесник да учини више до да напише пјесму? Тако се и Крулановић одужује *грујо*ме, блискоме „Ти“, свом другу подужом пјесмом (јер, рецимо, тонови, које са собом носи пјесма „Постоје само сеобе“ управо асоцирају на такву, изворну, пријатељску, везу између пјесника и субјекта у његовој пјесми), у којој пријатеља храбри да су им негдашња, заједничка, размишљања о смрти била илузија, опсјена, јер „Нема смрти, / Постоје само сеобе.“, те овим стиховима, алудирајући на Црњанског, пјесник окрјепљује све, њему блиске, резигниране духове.

За Радинка Крулановића писана ријеч није одсудно средство стварања, иако без слова не бисмо ништа, вјероватно, сазнали, посебно не бисмо без Слова (λόγος), већ је онтолошки реалитет оно што ствараоца чини пјесником. Зато у онтологичности и проналазимо божанске честице које производе мелодију: „Пјесници не треба / да пишу, / већ само, / повремено, / пуне крв / и сузе.“ („Пјесници не треба да пишу“).

Занимљиво је да је пјесник све своје пјесме, у овој збирци, исписао у једном комаду, у једном даху, сем у трима пјесмама, краћим, које је композиционо подијелио у строфе. Те једнодјелне пјесме писане су, очевидно, на основу једне мисли, или са једним, претежним, мотивом, који је и уочљива свепрожимајућа нит. А та једна мисао мора бити, као што и јесте код Крулановића, милосна, топла, али и снажна, каква је, рецимо, мисао изнијета у пјесми „Ја нијесам пјесник новог доба“: „Ја нијесам пјесник новог доба, / празних сјећања, / немања живота.“ Овим стиховима, као и цијелом овом пјесмом, пјесник *implicite* критикује модерно и, особито, постмодерно стварање у поезији. Он се опредјељује за што стварнију поезију, што живљу и што присутнију у животном доживљају сваког читаоца. Дакле, пје-

сник исправно, по мишљењу потписника овог огледа, постмодерну умјетничку струју одређује „новим добом“, али добом које је период жалов, односно вријеме „немања живота“.

Крулановић је пјесник којег не мори жеља ни за чим до за поезијом, за стихом, ослобођеним бирократских одликовања, друштвених признања, реклама и симпозијума о његовом дјелу. Он иште само слободу да стихом одгуши муке накупљене на његовој часној души; а и том скромношћу се потврђује као пјесник, јер поети за живот, осим коре хљеба, насушна је потреба стих који „не клима“, а за Крулета, каткад, чак ни то — довољно је да пјесник „повремено, / пусти крв / и сузе.“ А пјесник, који крвари, пјесник је сјећања, незаборава. У његовим поетским реминисценцијама могу се, посебно као субјекти у пјесми, пронаћи црногорске владике — Његош и Амфилохије, пјесникови философски учитељи, за правду страдалници, знаменити писци, важне историјске личности... Све чега је пјесмом потврдио да је вриједно сјећати га се Крулановић је учинио сјећајући га се својим (а чијим би друго?) језиком, српским, и слободно и недоследно уметреном мишљу. Његов економичан поступак је наслућен још насловном синтагмом којом је читаоца упутио на једно пјесничко дјело саздано од ријечи, које пјесник није из свог духа ослободио и предао тек тако.

Вишемотивска збирка „Ријечи које не дајем олако“ садржи и стихове критичког тона, али истините. Тај оштрији призив, којим се Радинко Крулановић обраћа пјесничким саборцима и сапатницима, уједно је иманентан протестним стиховима, који нису пречести, али не дозвољавају да остану непримијећени. „Захваљујући“ таквим поетским пропламсајима и пјесма „Најдубље Истине чувам у погледу Твом“ је, у завршним стиховима, протестна поезија: „Што се пјесници ‘распрскавају као метафоре’ / и служе свима, осим поезији.“

Иако наш поета проналази да је „у осмијеху дан“, а „у сновима вјечност“, ипак би се рекло да је свему смисао пронашао у „ријечи-ма, које не даје олако.“

2.

И новом збирком, насловљеном „Ad fontes“, Крулановић не одступа од сопствених начела у списатељском проседеу. Њему је, опет, стало до поезије, до доброг стиха, и до претакања мисли, сјећања и живота у стих. Он, чак, ни свој животопис у књизи не наводи, већ и тада, „умјесто биографије“ пише аутопоетске текстове, по многим

обиљежјима тзв. пјесме у прози, а теме су, свакако, тијесно скопчане с његовим животом и, у односу на његов ток (по аутопоетском признању и исповијести), врло инфлуентне.

Ову збирку чине, композиционо, цјелине аутопоетике: исповијести, поетике, српског отечества, ликова, лирике и ријечи, уз епилошку поему, у којој се пита: „јесам ли проклетством вођен“.

Већ пролошка поема „Аутопоетика исповијести“, која, иако писана монолошким тоном, садржи и видне дијалогске аспирације. Критичко обраћање Богу, и позив на полемику са Њим, на концу се свршава самопреиспитивањем и запитаношћу не над Божјим присуством, но над сопственим способностима за перцепцију тога. Пјесник пјева: „Скривај се, / колико хоћеш, / играј Ти своје игре, / наћи ћу Те Ја, / Ту си Ти, стари Мудраче, / само да погледам / да се нијеси скрио / испред мојих очију, / а ја Те не видим...“, и таквим епилогом поему своди самозатајним, хришћанским, аутоаналитичким словом. Заправо, генерална је оцјена да наш пјесник није склон скривању мисли и мистификацији поетских поенти, које је желио да постигне. Он своје заносе темама и личностима, које проналази „на изворима“ самог бића човјековог, не прикрива. Тако, пишући о Марији Магдалени, уочава да је фундамент њене свечистоте, коју је сачувала у вријеме општег кала, најсуштинскија љубав којом је ова светица: „вољела за Вјечност, / а не за вријеме.“ („Марија Магдалена“) Такође, нескромну жељу (а и она је својствена пјесницима, тим непокорницима и непослушницима, којима се може што год им се прохтје) флагрантно је пјесник саопштио у суптилно римованој пјесми „Ехо“, која гласи:

„Ослушкујем ехо.
Хватам гласе.
Дубином сањам,
Небеса што зраче.
У Реч бих да сместим
Догађаје разне
и будем Логос
што смислом
све заче.“

Дакле, Крулановић је рад да буде почетак свега, без обзира на полемички тон у пјесми којом збирку отвара. Уосталом, ако већ пјева о изворима, онда је легитимно да пјесник поје о прапочетним изворима.

Понегдје, и помало, пјесник читаоца подсјети (својом вјером, интерпретацијама библијских слика, па, чак, и изразом, односно поетском синтаксом) на великог мислиоца и пјесника Истока, Мевлану Румија, и његове стихове из знаменитог и монументалног шестокњижног дјела „Маснави“. Таква је, рецимо, пјесма „Отац и син“, односно њени завршни стихови: „Страшно је не попети се / и не бити Њему налик, / распети а живи“, који су *non plus ultra* Крулановићеве вјере транспоноване у поезију.

Пјесник је, аутопоетичком исповијешћу, исткао, јеретичком формом, неку врсту тропара или кондака у славу и част чворних мјеста у вишемиленијумском постојању Цркве и учења Христовог. У пјесничком доживљају Радинка Крулановића „поетика“ је институт до краја недефинисан, јер се у својим пјесмама он изјашњава за нескривено доживљавање улоге и позива пјесника, али и за танану љубавну емоцију према „њој“. Како год било, он ређа своје стихове кроз исповијести, ликове, лирику, ријеч, при чему амалгам ових начела представља управо пјесникова *аутопоетика*, односно суштинска интерполација личне емпирије (реалне или идеалне) у виду иманентног саопштења мисли и намјере.

Ријетки су пјесници који су мотивски истрајни на путу ка зацртаном циљу. Крулановић је дио тог „малог стада“. У његовом стихотворачком поступку поетски субјекти се, готово, не мијењају. Он своје мисли, дакле, дарује Богу, љубави, имагинарној (или стварној) жени, личним пријатељима, Црњанском, српским националним угледницима и жртвама. Али Круле пјева и о срамоти, туђој (коју је на себе преузела власт у Црној Гори када се нечасно приклонила крвнику свог народа и окупатору), о жртвама и страдању, и у свим овим поетским начелима проналази архетип да га својом слободном ријечју опјева.

* * *

Аутопоетичке исповијести Радинка Крулановића ваља читати првих дана прољећа с циљем да се и дух читаоца запупољи, расцвјета и раскрошњи, као у какве воћке у срцу „востале Србије“.

Примљено: 4. 8. 2020. | Одобрено: 1. 9. 2020. □

**Nikolaos Loudovikos, *Analogical Identities:
The Creation of the Christian Self: Beyond Spirituality
and Mysticism in the Patristic Era***

Studio traditionis theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology

Turnhout, Belgium: Brepols, 2020.

386 + XV pp.

ISBN: 978–2–503–57815–6

Лудовиковсова нова књига на енглеском језику *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self*, представља трећи том теолошког пројекта који је започео са докторским радом *Евхаристијска онтологија* (српски превод Михаела Јагер 2011) и наредног тома *Church in Making. An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality* (SVS Press 2016). Треба нагласити да су сви томови овог пројекта претходно публиковани на грчком језику, да би временом добили проширено енглеско издање, који су имали за циљ промоцију Лудовиковсовог богословља које карактерише интердисциплинарни приступ тиме што пролонгира теолошко-философско-психолошки дијалог који има за циљ да одговор на савремена философска питања, друштвена кретања...

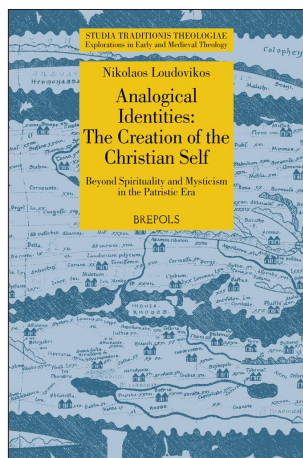
Ова студија представља заснивање једне православне теолошке антропологије, докле су се претход-

не две више бавиле православном еклисиологијом и онтологијом. Повод настанка ове студије јесте бављење проблематиком везаном за појам Хајдегеровог екстатичног субјективизма или издвојеног сопства Чарлса Тејлора — црпећи одговор преко грчке патристичке вере у божански установљену кохеренцију материјално створене ипостасне природе и бескрајног дијалогско-есхатолошког прогреса. Такође аутор је желео да покаже да је концепт хришћанског сопства далеко богатији од онога каквог нам је желео предпочити Мишел Фуко.

На самом почетку Лудовикос изводи философску генеологију екстатичног субјективизма од Платина, Оригена и Августина. Најпре у неоплатонизму наилазимо на егоцентрични нарцизам где се спознајна душа доводи у везу са поњеној природи разумним стварима — што доводи до наредног степена

када код Плотина и Прокла его или душа јесу божански (изнад суштинне) израз космичке душе и центар где надмоћно Једно комуницира бићима. То имплементирање у хришћанском платонизму је нешто што Лудовикос описује као стално присутну опасност навођења теологије од оваплоћења ка докетизму (стр. 1). Посебно је то изражено у Оригеновом есхатолошком докетизму у коме се наглашава силазак божанског Логоса у тело — али не и вазнесење у том телу (стр. 27). Наредни сегмент код Оригена јесу створена бића насупрот нестворене воље код Максима Исповедника што има за последицу да су то бића која поседују душу. Пошто је душа једини домен људске борбе за учествовање у Богу, иако је васкрсење тела и афирмисање историје од значаја за Оригена, ипак, преко повратка ка почетку и радикалној трансценденцији материјалне створености ка апсолутном скоку у нестворено — он заправо учи да ће сва створена другачијост бити прогутана од стране Бога и бити васпостављена људска природа. Код Оригена воља или жеља не представља људску природу у целисти, као што је то случај код Максима, већ је то жеља душе која је жеља за Бога наместо жеље тела која је ирационална жеља за материјом или грехом. Душа стоји насупрот ирационалног тела и богоподобног духа и посредством вечне слободе душе успоставља контролу тела и контемплира Бога (стр 28) По Августину тело је

настало након душе и као такво би вајући објекат пропадања оно није носилац иконе Божије. Истинска философија претпоставља акт узношења у натприродни поредак, која по благодати ослобађа вољу од тела и ослобађа мисао од скептицизма посредством откровења које се сматра најбитнијим извором светлости за разум. Из овог разлога Царство Божије треба бити дематеријализовано тако да је оно уствари царство нематеријалних душа чинећи да тело буде у потпуној власти душе. Тело у овом погледу бива подвргнуто вољној доминацији душе. Овде Лудовикос види основни проблем: наиме онтологија гледана из перспективе августиновске и оригенистичке теологије се заснива на вољи као сили и доминацији. Духовне особе које следе овај образац у потпуности игноришу тело и било какав смисао историје. Они развијају страховите духовне образце самоспознаје, врлине и аскетских борби упоредо са страшћу егзистенцијалне слободе посредством унижавања материјалног елемента. Душа је затворени свет медитације и пошто ништа не дели мислећи субјекат од објекта онда је мислена рефлексивна оно што омогућава јединствени склоп Августинове метафизике и једини је критеријум истине докле опажај долази споља пошто је Августин у настојању да избегне манихејски сензуализам и пропратни материјализам, порицао било какву могућност да чула могу да утичу на душу. Међу-



тим Августина и Оригена су битни у развијању нечега што образује вољу за моћ или како Лудовикос дефинише нарцисоидно сопство. Грчки оци су почевши од Атанасија Великог у његовој полемици против Арија правили јасну разлику између суштине и воље у Богу, избегавајући концепт самопродуктиван Бог какав налазимо код Плотина. Августинов волунтаризам се заснива преко његове тријадологије на процесу волунтарног остваривања тако што се божанство испуњава посредством неисцрпљиве воље, љубави и Духа. Стога овде имамо комуникативну интеракцију са трансценденталном Сврхом. Овде видимо разлику између источне и западне традиције која не лежи у егзистенцији или персонализму већ у онтологији моћи а која је пројављена преко поистовећења суштине са вољом а не у отворености воље ка кенотичном постепеном остваривању достизања једносушности. Други аспект који је кључан у настанку модерне субјективности јесте когнитивна функција која је заснована на природној, људској свести и она је усмерена ка божанском Интелекту. Имамо и контемплативну

интроверзију коју је Августин успоставио у самој сржи хришћанске теологије а која је изражена као семиотика рационализма и емоције у једном продукту психологизма. То се посебно огледа у самоспознаји која је понајпре психолошког типа, као непрестано емоционално и рационалистичко самоопажање тако да се рецимо покајање код Августина дефинише као збир промена у самоспознаји и самосвести (стр. 41). Даље Лудовикос показује везу Августина са нововековним философима: у свом указивању на духовно унутар личности, Августин подразумева нешто што се противи природи и историји, међутим личност као потенцијални суверен који са инструментом репрезентативне мисли остварује своју вољу, чиме представља надмоћни онтолошки темељ Бића — због чега је близак Ничеу и Шопенхауеру који сматрају да представљање јесте функција воље (стр. 44). Поред тога Лудовикос налази у таквом хришћанском платонизму оно што је Ничеу могло да оформи своје битне концепте мисли нихилизам и вољу за моћ. Тако код Ничеа нихилизам поништава природно историјско Биће а не успостављајући га у надвољном чину или превреднујући традиционалне вредности које воде порекло од Платона пошто је Ниче указао да сваки идеализам јесте носилац метафизике вредности. У Ничеовој визији нихилизам поништава онкрај платонистичког света духовних вредности док воља

за моћ настоји да преиспита платонске вредности тако што ће поставити вредности земље и тиме преокренути Платонов свет. Персонални израз воље за моћ код Ничеа је натчовек који је негација платонистичке, рационалистичке личности која управља својим анималним поривима, која је подложна волунтаристичкој манифестацији мишљења као воље за моћ а не као потпора трансценденталних вредности (стр. 49). Назнаке европског нихилизма и модел натчовека могу се наћи у Августиновој антитези између опажајног и апстрактног, духовно-телесног, спекулације савременог живота и надопажаног насупрот опажајног — као и код Оригеновог гностика који је једини истински духовни човек који то постаје преко духовног знања и доминацијом над материјалним, страстима и историјским институцијама. Управо се европски нихилизам и модел натчовека налази у тој подвојености духовног од материјалног, историје од интелектуалне активности личности од природе. Оци грчког Истока заједно са појединим оцима латинског Запада избегавали су ту поделу, приводећи целовито Биће у једну целовиту добро познату разлику између створеног и нествореног.

Лудовикос у поглављу о теологији воље Максима Исповедника и комплетном сопству (стр. 65–88) појашњава Максимов концепт воље тако што је егзистенцијализовао вољу као прости, разумни и

витални апетит насупрот Аристотеловом саветодавном избору која није пасивна привлачност према предмету већ ментална, метафизичка привлачност, интелектуална и апстрактна као саговорник апетита, саветодавног избора и суда. Уколико узмемо тај концепт воље, као природне воље која представља унутрашњи живот целокупне природе као пламтећа жеља за слободом и непропадљивошћу што је супротно Аристотеловој и Оригеновој екстатичној вољи. Уводећи такав принцип воље као горуће жеље изнад разума, која повезује не само разум већ и осећаје, жеље, телесну димензију, као и оно што би психолози назвали несвесним у онтологији која је чини есхатолошком чинећи је онтологијом слободе природе: природа настаје посредством слободне жеље и у дијалогу са божанском жељом. Природа није само неопходни терет већ је у својој сржи слобода. Насупрот платонске антропологије и епистемологије Оригена и Евагрија која уздиже надмоћну позицију интелекта, Максим посредством воље промовише егзистенцијалну целину личности тако да посредством Макаријевог исихазма то добија одраз у задобијању есхатолошке целине Сопства, у психосоматским, историјским и космолошким димензијама. Преко своје конститутивне воље у дијалогу са божанском вољом створено биће напредује, бескрајно и лично испуњавајући материјалну и ин-

телектуалну обухватност природе — њену једносушност и тиме Максим превазилази Платона и Аристотела у назначењу да створена природа нема границе. У поглављу о Симеону Новом Богослову, Лудовикос указује да интелектуална вера која се везује за представљање јесте потпуно егзистенцијално одбацивање истинског обожења човека по Симеону (стр. 92). Воља по Симеону подразумева преображај знања у догађај заједничарења, остваривање личносног у перспективи иницијалног уживања у целовитом Бићу. Симеон инсистира на боговиђењу: оно подразумева личну, љубавну активност покајања у црквеном начину живљења и контемплирања. Виђење Божије је последица смирења, понизности и покајања као увећавајуће понирање у тајну Христову да би преко Крста и жртве образовали Тело Цркве. Обожење не зависи само од интелекта већ од људског тела и душе што се добија евхаристијским причешћем двома Христовим природама: божанским и човечанским. У поглављу о Григорију Палами се указује на онтологију као есхатолошки потенцијал: егзистенција је могућност слободног есхатолошког употпуњавања целе суштине природе у Христу. Пошто је у Богу идентитет суштине и егзистенције потпун Бог поседује доброту која није квалитет већ суштина. У разумној творевини егзистенција остварује потенцијал индивидуе да актуализује његов или њен жи-

вот — егзистенције као истинског живота у доброти коју просечан човек чини егзистенцијално универзалним. Услед тога човек може одлучити да ли заиста жели живети или бити мртав истинском животу зависећи од есхатолошке мобилизације своје егзистенције коју може искористити у свом животу. У овоме Лудовикос разликује две врсте апофатизма: философски апофатизам који је тако структурисан да указује на онтолошку немогућност истинског и потпуног заједничарења са учествовањем у Једном — и овде лежи духовна дубина што је од поштовања у философском смислу међутим теолошки апофатизам као феномен који следи и коме не претходи партиципација изнад речи и у нествореном долази и настоји ка отварању онтологије истинског, природног бића и ка есхатолошком употпуњењу. Апофатизам овде јесте знак дубоког и истинског заједничарења-партиципације истинитог психосоматске индивидуе у његовом-њеном истинитом Богу (посредством тога што је ова божанска реалност омогућена посредством божанских створених и нестворених енергија). Даље по Палами разум нема само божанску већ и психолошку функцију. Стога по њему он заслужује преображај и сву могућу мудрост и снагу актуелног, неодредивост и мноштво попут тела и духа, комплексног и неизреченог, лепоте и мистерије, осећање и разум, патњу и емоцију... Стога обожење или

христификација подразумева сва чула и функције на нивоу разумског бића пошто природно сопство опстаје у свом есхатолошком изразу (стр. 150)

Следе два битна поглавља — *World and Existence, nature and person: the being of self and the meaning of its consubstantial universality* (стр. 153–203) и *Beyond spirituality and mysticism: the poiesis-creation of the self as an analogical identity* (стр. 207–270). У овом првом поглављу је појашњавао достигнуће православног персонализма. Разлог због чега су оци успоставили чврсто личносно разликовање три личности Божанске Тројице Једног Бога, изводећи Оца, Сина и Светог Духа је исти разлог због кога Плотин није успео да изведе унутар Једно, Интелект и Душа — јединосушност. Разлике у суштини између три ипостаси код Плотина долази од чињенице многобројне разлике и јерархијског разликовања једне и исте суштине деградира ипостасно разликовање и потенцијал за индивидуализацију првенствено због тога што напослетку представљају јединствену јерархијски деградирану реалност. Једносушност код Отаца представља сваку од ових ипостаси као целовиту, потпуно препуштenu једној суштини Оца који је гарант разлици између ипостаси, њиховој једнакости и потпуности. Првенствено због тога што су оне личности (стр. 169). Међутим у овом случају монархијанизам Оца подразумева то-

талну предају Његове суштине другим двома Личностима на рађању и исхођењу чиме се ипостаси разликују изван времена и простора. Управо ту Лудовикос види разлику између тријадологије на Истоку и Западу: изложење разлике унутар идентитета суштине — по речима Василија Великог. Потом ово има импликације на антрополошком нивоу: уколико имамо искушење екстатичне-самотрансценденције природе зарад бенефита односа који би омогућио личносну другачијост што неминовно води до трансцендентног персонализма, што води ка фантазијског надвољног развоја нарцистичке другачијости који стрепи од природног ограничења. Ту уствари видимо одвајање од онтологије актуелне особе докле је онтологизација особе као метода дистанцирања бића од суштине да би заиста могла да постоји нешто посве друго (стр. 179). Овде прави паралелу са појмом селф-објекта Хајнца Кохута: имамо објекат центрираног либида који реално сагледа објекте око себе и нарцисистички који поседује селф-објекте. То подразумева посматрање људи на нарцисоидан начин идеализовања других који се стапају са субјектом тако да остаје илузија да је он или она савршен-а. Приликом психолошког узрастања људи обрађавају грандиозно сопство у реалистичко самопоуздање и реалистичним, личним циљевима премда је фундаментални облик људског постојања борба за пости-

зање нарцисоидног еквилибрију-ма борба против нарцисоидне изложености. Патристичко виђење инсистира на једносушности која надилази садашње поделе природе, објављујући егзистенцијалан и онтолошки узрок. У овом другом поглављу, акценат је стављен на изазове модерне импликације неоплатонизма: у теолошком смислу имамо вештачко повезивање Августина и Максима Исповедника као код Брајана Дејлија (стр. 237), модерног превредновања Оригена код Бера, Лекаса, Цамаликоса (стр. 233) или изнова фаворизовање апокатастазе што налазимо код Дејвид Бенгли Харта и Иларије Рамели. У овом последњем случају Лудовикос указује да једино могуће тумачење апокатастазе јесте оно какво налазимо код Максима Исповедника: у првом случају испуњење унутрашњег принципа врлине, друга јесте обнова све створене природе преко васкрсења а трећа је успостава моћи душе у њеном природном стању пре пада. У овом случају ће грешници изгубити сећање зла али неће учествовати у Богу и неће бити обожени. Другим речима проблем апокатастазе јесте у ономе што Џон Пантелејмон Манусакис означава као одбацивање и вештачко наметање интелектуалне слободе људима од стране Бога што је било увек страно православном богословљу. Напоследку Лудовикос образлаже оно што чини људску субјективност посматрану са хришћанске стране: људска слобода

која је отворена за саомстварање у са-одношењу је богодолична. Људска природа је отворена природа. Заједница са другима потиче од мене али се константно верификује преко другог. Воља је такође воља за другог — за спас другог тј. воља за једносушношћу. Моја самосвест и самоспознаја је увек у промени према све дубљој самосвести зарад дубље заједнице са реалним другима. Услед тога психолошко бива повезано са онтолошким и то није повезано са Ја-психологијом већ са аналошким и синергетским отварањем за истину бића. Етичко бива повезано са онтолошким тако да не постоји различито индивидуално морално достигнуће већ допринос заједничком циљу остваривања унутар заједнице, на аналошком и синергетичком путу. Идентитети се формирају не посредством диктата већ увек преко слободног дијалога, увек долазећи из будућности докле узрочници истог користе своје предање као искру за њихов дијалог који помаже да се аналошки оствари интер-значење.

Потом се може наћи чланак: Личност уместо благодати и наметнута другост: коначно богословско становиште Јована Зизјуласа који је публикован на српском језику. Интересантан је последњи рад An Aquinas for the Future (стр. 337–356) који уствари представља Лудовиковов дијалог унутар Радикалне ортодоксије — а који је започео зборником *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy*, Ashgate

(2009). На почетку бивајући критичан према учењу Томе Аквинског да се Богу може приступити преко интелектуалне моћи душе тј изједначавајући ум, Биће и истину, Лудовикос указује да ово показује Платинову психологију код Аквинског што је опет утицај хришћанског неоплатонизма (стр. 339) што представља хришћански ниҳилизам који је касније преобликован у секуларни ниҳилизам. Код грчких отаца је дат нагласак на пнеуматолошки обликованом христоцентричном потенцирању на заједничарењу, тако да се Василије Велики помера од било каквог платонизујућег концепта знања ка заједници са тројичним Богом као присуства Божијег и спајајући се са Богом преко љубави и у Духу. Контемплација подразумева лично егзистенцијално наслеђе Бога у човеку (стр. 345). Међутим оно што може послужити као нека заједничка црта са православном антропологијом јесте Томина мисао по којој *природно постоји зарад најприродној* (стр 348) премда тај концепт није у великој мери разрађен као што је то учињено у паламизму а посебно ако се указује на створени дар: енергија Божија претпоставља активно триипостасно биће које својом суштином дела споља да би омогућио и створио или се сусрео са одговарајућим енергијама створених ипостасних бића.

Међутим у овој студији изостаје кључна веза између романтизма и платонизма као и зашто је неоплатонизам толико заступљен код не-

ких теолога од новог века до данас. Засигурно студија која нам то показује јесте Alexander Hampton, *Romanticism and the Reinvention of Modern Religion: The Reconciliation of German Idealism and Platonic Realism* (Cambridge University Press, 2019). Хамптон са правом указује да је романтична рехабилитација религије настала од стране Шлајермахера, Шлегела, Шелинга, Хелдерлина и Новалиса тежила да религију више смести у област естетике што је водило ка естетичкој индивидуализацији религије и утрло пут за фаворизовање духовне а не и религијске категорије у одређеним круговима. У том подухвату су покушали да интегришу пантеистичке традиције унутар платонистичко-хришћанске традиције посредством језика романтистичке естетике а да у исто време одбаце доктринарне карактеристике хришћанства. Другим речима платонизам је у овом случају посматран као интелектуални извор за обнову религије (Hampton 2019, 53). Насупрот оваквом схватању религије су устали немачки филозофи Јакоб Хаман, Франц Хајнрих Јакоби, Томас Виземан који су са својом критиком разума указали да разум, а ту су мислили на филозофски разум као и модерна наука, може да има потпуно нереалистични импулс тако да може оставити здрав разум иза себе. Потом је битна примеса којом ниједна коначна ствар не може бити спозната изван отворености разума према бесконачном пошто се тиме побија ва-

лидност и достигнућа онтологије или епистемологије као чисто филозофских достигнућа. Разум је истински до опсега када тражи или пророкује теоретско или практично достигнуће његовог одређења које је захваљујући паду омогућено посредством божанског оваплоћења. Не постоји стога дуализам између разума и откровења: истински разум антиципира разум докле је откровење од истинског разума које непрестано наилази као догађај, које Христос надмоћно показује јесте свет као творевина.¹ Но наслеђе романтистичког поимања религије се јавља посебно код одређених протестантских теолога где се дух ставља наспрам реалности, чисте форме и нагоном за екстремну дистанцу Бога и света што води до теопанизма који води ка другости Бога. Излаз је донекле у аналогiji Ериха Прзиваре: Бог све у свему. Иако у први мах означава да све створено није идентично са Богом већ је у исти мах створено као похвала и видљивост Бога. Сличност упозорава на Божије присутности у свету и човеку који никад не допушта човеку да делује и мисли без Бога или да се стапа са Богом.² Лудовикос тај метод пре-

правља указивањем на дијалошку онтологију: директна заједница са Богом је могућа једино посредством синергичног учествовања у његовим личним — суштинским енергијама и никако другачија. То води до интер-значајности Божјег Царства које започиње као црквена интерјезичност. Аналошка реализација сопства представља отворени идентитет који претпоставља отварање ка божанској бесконачности што ће личности омогућити промену ка дубљој самосвести продубљивањем заједнице са другим и спознаје да не постоји одвојено морално достигнуће већ увек води ка доприносу шире заједнице, потом имамо значај слободног дијалога за формирање идентитета као и давање акцента отвореној историји која указује на истинску слободу истинског појединца да гради корак по корак дубље и одговорно значење унутар одговорних заједница у историји. Засигурно ово Лудовиковско дело може бити од интересовања теолога, филозофа и психолога а посебно ће верујемо бити интересантан наставак ове књиге који аутор најављује а који ће носити наслов: *Consubstantial Selves: Beyond the Self-referring Subject* (стр. X).

¹ John Milbank, "The theological critique of philosophy in Hamman and Jacobi," in *Radical Orthodoxy. A new theology*, ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (New York — London: Routledge, 1999), 23–27. <https://doi.org/10.4324/9780203046197>.

² Ivica Raguž, „Erich Przywara o reformaciji“, *Diacovensia*, Vol. 27, No. 2 (2019): 242–244. <https://doi.org/10.31823/d.27.2.1>.

Славиша Косић
(slavisath@gmail.com)

Гимназија „Пајријарх Павле“,
Београд

□

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест свесака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године измењена је периодичност излажења и *Теолошки погледи* су у наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999. до 2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње — 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, 2

* 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, 2

* Issue 1–3 for 1985 was numerated correctly (as Vol. XVIII), and issue 4 wrongly (as Vol. XVII).

УПУТСТВО АУТОРИМА

Часопис *Теолошки ђоїлеги* 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 ђоїлеги* 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 ђоїлега*.

2. Структура рада

Рад треба да садржи:

- 1) наслов;
- 2) име и презиме, афилијацију и имејл адресу аутора;
- 3) апстракт (до 5 редова) и кључне речи (до 5 речи) на српском језику, односно језику рада;
- 4) основни текст;
- 5) списак цитиране литературе, по азбучном/абecedном реду;
- 6) наслов на енглеском језику (обавезно), тј. на српском уколико је рад написан на енглеском;

7) име, презиме и афилијацију аутора на енглеском језику (обавезно), тј. на српском уколико је рад написан на енглеском;

8) апстракт (до 5 редова) и кључне речи (до 5 речи) на енглеском језику (обавезно). Уколико је рад писан на српском или неком другом од језика које *Теолошки погледи* прихватају за објављивање, пожељно је да апстракт на енглеском језику буде опширнији, до 1/10 дужине чланка.

Обим укупног текста рада требало би да буде до 40.000 словних знакова, рачунајући ту и размаке и напомене.

3. Техничке карактеристике фајла са текстом рада

Аутори треба да своје радове доставе у електронској копији — као Microsoft Word 2003 документ, у. doc или. rtf екстензији. Пожељно је да рад буде достављен и као Adobe Systems Inc. документ, у. pdf екстензији.

Фајл са текстом рада треба да буде форматиран на следећи начин:

- а) величина папира А4; маргине 2,5 cm; пагинација обавезна;
- б) фонт: Times New Roman; друге фонтове коришћене у тексту послати као посебне фајлове;
- в) величина слова: основни текст 12 pt, а сажетак, кључне речи, подножне напомене, извори, цитирана литература, резиме, назив и адреса установе и електронска адреса аутора 10 pt;
- г) проред: 1, 5;
- д) напомене се дају у дну стране (footnotes, а не endnotes), и искључиво су аргументативне;
- ђ) за наглашавање се користи курзив (италик, не болд);
- е) пожељно је да међунаслови, уколико их има, буду нумерисани (1., 1.1., 1.2., 1.2.1. итд.);
- ж) илустративни прилози уз радове (фотографије, графикони, географске карте, скице...) треба да буду црно-бели (не у боји!) и са називом прилога. Аутор треба да означи место прилога у тексту;
- з) Такође, аутор мора доставити Уредништву потписану изјаву да су илустрације његово ауторско дело или дозволу носиоца ауторских права за њихово објављивање у *Теолошким погледима*.

Аутори се охрабрују да користе интернет ресурсе само за публикације које нису доступне у штампаном издању (новински чланци, различити материјали објављени само на интернету). Број интернет референци не сме да прелази 10%, осим у посебним случајевима (студије везане за медијско извештавање и сл.).

4. Навођење 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 двојици рецензената. Имена рецензената нису и неће бити позната ауторима а сва комуникација се одвија преко Уредништва. Рецензенти добијају текст чланка електронским путем, без имена аутора или других података који би открили идентитет аутора (тзв. „double blind“ peer review) (видети Упутство рецензентима).

Уколико оба рецензента чланак безусловно прихвате, рад је примљен за штампу. Уколико оба рецензента одбију чланак, рад неће бити штампан. Уколико је неко од рецензената (или оба рецензента) тражио дораду чланка, аутор ће бити упознат са захтевима. Након исправки/дораде, чланак ће бити поново достављен рецензенту/рецензентима ради провере испуњености постављених услова. Уколико рецензенти процене да су услови испуњени чланак ће бити објављен. Уколико један рецензент условно или безусловно да позитивну рецензију а други негативну, биће ангажован трећи рецензент чија ће рецензија бити коначна.

По окончању процеса рецензирања, Уредништво обавештава аутора о томе да ли је рад прихваћен за објављивање или је одбијен.

Додатно, по пријему позитивних рецензија, Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа, односно да свој рад усклади са Упутством ауторима. Аутор је дужан да у року од 7 радних дана изврши коректуру рада, уколико то буде од њега затражено.

Рок за завршетак процеса рецензирања радова је 12 месеци од предаје рукописа, односно датума приспећа електронске копије рукописа, рачунајући први радан дан као датум приспећа уколико копија буде послата током нерадних дана.

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 профилу часописа и да ли ће бити послат на рецензирање. Уколико Уредништво рад оцени као одговарајући профилу часописа, текст рада ће бити достављен двојици рецензената. Имена рецензената нису и неће бити позната ауторима, а сва комуникација одвија се преко Уредништва. Рецензенти добијају текст чланка електронским путем, без имена аутора или других података који би открили идентитет аутора.

Уколико оба рецензента чланак безусловно прихвате, рад је примљен за штампу. Уколико оба рецензента одбију чланак, рад неће бити штампан. Уколико је неко од рецензената (или оба рецензента) тражио дораду чланка, аутор ће бити упознат са захтевима. Након исправки/дораде, чланак ће бити поново достављен рецензенту/рецензентима ради провере испуњености постављених услова. Уколико рецензенти процене да су услови испуњени, чланак ће бити објављен. Уколико један рецензент условно или безусловно да позитивну рецензију а други негативну, биће ангажован трећи рецензент чија ће рецензија бити коначна.

Упутства рецензентима

Оквирна структура рецензије:

1. Обим, структура и научна заснованост

Потребно је да рецензент утврди да ли рад поседује адекватну логичку структуру, да ли је тема научно релевантна и да ли рад задовољава опште језичке и научне стандарде.

2. Посебни елементи

Рецензент треба да оцени методолошку и теоријско-концептуалну утемељеност чланка, посебно с обзиром на питања: **а)** да ли наслов одговара садржају? **б)** да ли је потребна додатна аргументација? **в)** да ли је коришћена релевантна научна литература? и **г)** да ли сажетак одговара садржају?

За свако питање на које одговор рецензента није позитиван, треба навести конкретне примедбе.

3. Оцена рада и закључак

Рецензент даје кратку коначну оцену рада и препоруку Уредништву.

Уколико сматра да је потребно, рецензент може изнети и друге сугестије и примедбе које могу утицати на квалитет рада или оцену квалитета.

ЕТИЧКИ И НАУЧНИ СТАНДАРДИ

Уредништво часописа *Теолошки ђођлеги* веома држи до високих етичких и академских стандарда при публиковању научних радова. У *Теолошким ђођледима* 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