

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LIII (3/2020)

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

Theological Views

LIII

(3/2020)

Editor in chief:

Protodeacon Dr Damjan S. Božić

Editorial board:

Metropolitan prof. Amfilohije Radović, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade),
--

prof. Bogoljub Šijaković, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade), prof. Svilen Tutekov, Ph. D. (Faculty of Orthodox Theology, St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo),
prof. Aristotle Papanikolau, Ph. D. (Fordham University, Theology Department), prof. John Behr, Ph. D. (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York), 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

(3/2020)

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), доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду), доц. др Јелена Фемић 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
Deacon Radomir Marinković
Marijana Petrović
Blagoje Pantelić

Secretary:
Snežana Krupniković

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



*Teološki yōlęgi
— версконауџни часоyис*

ISSN 0497–2597
ISSN (Online) 2683–4057

УДК 27–1

Издавач:
Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:
Протођакон др Дамјан С. Божић

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Сарадници:
Протосинђел Василије Гавриловић
Протопресвитер Дарко Спасојевић
Ђакон Радомир Маринковић
Маријана Петровић
Благоје Пантелић

Секретар редакције:
Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:
Маријана Петровић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LIII

(3/2020)

САДРЖАЈ

Александар ЂАКОВАЦ
Татијан Асирац и његово место
у развоју хришћанског богословља 605–636

Андреј ЈЕФТИЋ
„Олтар чудеснији од онога који сада користимо“:
Свети Јован Златоусти и брига за ближњег 637–650

Александар М. ОБРАДОВИЋ
Свештенство у Месопотамији 651–686

Стефан ЗЕЉКОВИЋ
Западна црква у постимперијалном периоду (476–526) 687–710

Бранко РАДОВАНОВИЋ
Учитавање фундаменталистичких и рационалистичких
тенденција у идеју светосавља тридесетих година XX века 711–722

Mitrophan BOZHKO
The Kyiv Theological Seminary
in 1947–1960: A Brief Introduction to Further Study 723–742

Владица ТОДОРОВИЋ
Однос Српске Православне Цркве
и државе у Црној Гори од 1997. до данас 743–760

Владимир ЂУРИЋ Василије МАРКОВИЋ Ограничење слободе вероисповести у условима пандемије: пример Црне Горе	761–786
---	---------

Синиша СИМИЋ Кратак историјски приказ значења и улоге појма ἀρχή у космологији	787–810
--	---------

ОСВРТИ:

Жарко Б. ВЕЉКОВИЋ Шта значи <i>Византија</i> у Доментијановом <i>Житију Св. Саве</i> ?	811–814
--	---------

Мирослав С. МАРКОВИЋ Платон и стоичко учење у богословљу Иполита Римског	815–820
---	---------

Живко Миша ЈАКШИЋ Црква — визија праве љубави	821–826
--	---------

Срећко ПЕТРОВИЋ Пар узгредних напомена о проучавању наслеђа Владике Николаја Велимировића: неки истраживачки проблеми	827–832
---	---------

ПРИКАЗИ

Предраг ДРАГУТИНОВИЋ Darko Tomašević, <i>Život, ljudi i običaji u Bibliji</i>	832–833
--	---------

Рецензенти <i>Теолошких погледа</i> у 2020. години	834
--	-----

Theological Views

LIII

(3/2020)

CONTENTS

Aleksandar ĐAKOVAC

Tatian the Syrian and His Place

in the Development of Christian Theology 605–636

Andrej JEFTIĆ

‘Altar more wondrous even than this which we now use’:

St John Chrysostome and Care for the Neighbour 637–650

Aleksandar M. OBRADOVIĆ

Priesthood in Mesopotamia 651–686

Stefan ZELJKOVIĆ

Western Church in the Post-Imperial Period (476–526) 687–710

Branko RADOVANOVIĆ

The Intentional Misreading of Ideas

of Saint Sava’s Cult During the 1930s

as Having Fundamentalist and Rationalist Tendencies 711–722

Митрофан БОЖКО

Киевская духовная семинария в 1947–1960 гг.:

краткое вступление к дальнейшему изучению 723–742

Vladica TODOROVIĆ

The Relationship between the Church

and the State in Montenegro from 1997 until Present 743–760

Vladimir ĐURIĆ Vasilije MARKOVIĆ Limitation of Freedom of Religion in Conditions of the Pandemia: Case of Montenegro	761–786
---	---------

Siniša SIMIĆ A Brief Historical Review of the Meaning and Role of the Term ἀρχή in Cosmology	787–810
--	---------

REVIEWS

Žarko B. VELJKOVIĆ What does the toponym <i>Vizantija</i> stand for in the <i>Life of Saint Sava</i> by Domentian?	811–814
--	---------

Miroslav MARCOVICH Plato and Stoa in Hippolytus' Theology	815–820
--	---------

Živko Miša JAKŠIĆ Church — A Vision of True Love	821–826
---	---------

Srećko PETROVIĆ A Few Remarks on the Study of the Bishop Nikolai Velimirović's Legacy	827–832
---	---------

BOOK REVIEWS

Predrag DRAGUTINOVIĆ Darko Tomašević, <i>Life, People and Customs in the Bible</i>	832–833
---	---------

Peer Reviewers of the <i>Theological Views</i> in the Year of 2020	834
--	-----

ТАТИЈАН АСИРАЦ И ЊЕГОВО МЕСТО У РАЗВОЈУ ХРИШЋАНСКОГ БОГОСЛОВЉА

Александар Ђаковац*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Татијан Сиријац је на више начи-
на важан за разумевање путева којим се крсти-
ло богословље ране Цркве. Његов апологетски рад
се методолошки разликовао од других апологета
његове доба. Док су Јустин, Афинагора, Климент,
Мелитон и други, покушавали да покажу како је
хришћанство прихватљиво Грцима, Татијан жели
да покаже његову надмоћ. Његов Дијалесарон му
је обезбедио трајно и поштовано место у сећању
Црква Истока. Са групе стирани, његов енкаристи-
зам, као и специфична схватања о Логосу, души
и месту Старог Завета у хришћанском предању,
сврставају га међу јеретике. Због тога анализа ње-
гових схватања представља неопходни елементи
разумевања развојних путева древне богословља.

Кључне речи: Татијан Сиријац, енкаристи-
зам, апологија, логос, душа, Стари Завет.

Татијан и његово доба

О Татијану није сачувано много поузданих непосредних подата-
ка.¹ Ипак, на основу сачуваних извора, могуће је реконструисати и
утврдити највероватније чињенице везане за његов живот. Како сам
сведочи (Or. 42), рођен је у Асирији. Асирија је у то време представља-
ла врло велику област, која је заузимала територију између река Тигар
и Еуфрат. Тачно место и година Татијановог рођења нам нису познати.
Древни извори, укључујући самог Татијана, сведоче да је једно време

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

¹ Код нас је о Татијану писао Еп. Атанасије (Јевтић 2015, 219–221). Иако је приказ
доста кратак, најважније чињенице су поменуте.

боравио у Риму где је био ученик Св. Јустина Философа. Иако ни хронологија живота Св. Јустина није са сигурношћу утврђена, претпоставља се да је његова хришћанска философска школа у Риму постојала током педесетих и шездесетих година другог века. Уколико се претпостави да је Татијан постао његов ученик у то време, те да је тада био у узрасту који одговара том положају, оправдано је претпоставити да је рођен између 120. и 130. године, у време владавине Хадријана (Foster 2008, 105). Ово је било доба буђења интереса за реторику и философију, па је период од 60. до 230. године познат као Друга софистика, што је назив који је сковао Филострат у свом делу *Животи софиста*. Сам Татијан је био ретор, и као такав се прославио (Јевтић 2015, 220).

На основу онога што помиње о себи, Татијан је потицао из добростојеће породице (Or. 23), што му је омогућило солидно, или чак веома добро образовање. Сам каже како је „прво образован у вашим (= тј. грчким) наукама“ (Or. 42). Могуће је да је у младости био у војној служби, али је од тога одустао (Vööbus 1958, 32). Изгледа да је Татијан, опет према сопственом сведочењу, прихватио перипатетички начин образовања, који је подразумевао путовања и упознавања са различитим учењима на лицу места. То је у његово време иначе био популаран начин на који су се имућни младићи едуковали у философији (Or. 35). Поред философског и реторског образовања, Татијан се занимао и за друге религије, па је тако био упућен у њихова учења, мистерије и ритуале. Управо је тако путујући и стигао у Рим где се посветио учењу. Изгледа да га искуство философског образовања није одушевило, пошто каже да је искусио „римску ароганцију и атинску хладноћу“, па се окренуо „варварској“ философији (Or. 35).

Изгледа да су управо у таквим околностима Татијан сусрео са хришћанством, оличеном у Јустиновој катихетској школи. Татијан и Јустин су били сличног порекла пошто су обојица рођени у области Леванта. Јустин је рођен у Неаполису у Самарији, а Татијан негде у Асирији. У *Бесеги њојши Грка* (*Oratio ad Graecos*), Татијан помиње Јустина само два пута у одељцима 18. и 19. Ту каже да је кинички философ Крескент, који је хришћане оптуживао за безбожништво и чак за највеће атеисте, Јустина и њега сматрао сличном претњом. Ево како Крескента описује Јустин у својој *Другој Аполоџији* (3):

Стога очекујем да и ја будем предмет сплетки и прикован, од стране оних које сам именовао, или можда од стране Крескента, љубитеља разметљивости и хвалисања. Јер није достојан имена философа онај ко јавно сведочи против нас о стварима које не разуме, говорећи да су хришћани атеисти и безбожни, и то тврди да би стекао наклоност заведене руље и да би им угодно.

Св. Иринеј Лионски такође сведочи да је Татијан био Јустинов ученик, али истиче да док је био под његовим руководством није исказивао учења због којих га Иринеј касније критикује (*Ad. Haer.* 1.28). Није могуће са сигурношћу утврдити колико је дуго Татијан боравио у Риму, нити колико је дуго био Јустинов ученик. Изгледа да је након Јустиновог мучеништва Татијан покуша да оснује своју школу, пошто Евсевије помиње да је имао и ученика по имену Род (*HE* 5.13). Могуће је пак да је Татијан имао улогу учитеља већ у Јустиновој школи, па је након његове смрти преузео управу. Евсевије нас извештава да је „након мучеништва Јустиновог напустио Цркву, одушевљен идејом да постане учитељ, погордивши се као надмоћан у односу на друге“ (*HE* 4.29). Ипак, док је Јустин био жив, суздржавао се од отвореног сукоба. Његов раскид са Црквом се обично се датира у време папе Сотера (166–175), тачније, према Евсевију, дванаесте године владавине Марка Аурелија, дакле, 172. или 173 (*Vööbus* 1958, 34). У сваком случају, Татијан је након Јустинове смрти остао у Риму још неко време, могуће и неколико година. Своје најпознатије дело, *Беседа урочишв Грка*, вероватно је написао у Риму.

Татијан је након Јустинове смрти напустио Рим и у Месопотамији основао своју школу. Податке о његовом напуштању Рима налазимо код Св. Епифанија Кипарског у његовом *Панариону*. Разлози напуштања Рима нису сигурни. Можда је то учинио због прогона, а можда стога што у тамошњој Цркви није нашао подршку за своја схватања. Врло је вероватно да је Татијан још у Риму одржавао везе са својим сународницима, којих је тамо било много. Чак је и епископ Рима, Аникита (154–165) био пореклом из Емесе.

Према Епифанију, Татијан је посебно имао утицаја у областима Сирије, Киликије и Писидије (*Ран.* 46.1.8). Изгледа да је Татијан основао хришћанску школу у Месопотамији и да је у тој школи почео отворено да проповеда своје учење које ће црквени оци препознати као јеретичко. Тамо је саставио и *Дијатхесарон*, који представља хармонију еванђеља.² На истоку ће *Дијатхесарон* бити у употреби дуго, све до петог века. Наравно, сасвим је могуће да је ово дело писано дуго, и да га је Татијан започео још у Риму.

Према Евсевију, управо је Татијан оснивач секте енкратита (*Н. Е.* 4.29), чија је главна одлика претерани аскетизам. „Знак препознавања“ енкратизма је одбацивање и осуда брака. Питању порекла енкратизма ћу се вратити нешто касније. Чињеница је да Татијан није развио таква схватања преко ноћи. Извесно је да је био незадовољан

² Детаљније о *Дијатхесарону*, историји његовог настанка, значају и истраживањима у савременој науци, видети: Petersen 2013.

стањем у Цркви, да му се није допадала недовољна ревност хришћана са којом се сусретао. Ипак, како ћемо видети, Татијаново учење није било спорно само по овом питању, на шта су Оци Цркве јасно указивали. Спорне су биле и његове везе са гностицима, конкретно валентинијанима, чија је схватања делом усвојио.

Тачан датум Татијанове смрти нам није познат. Пошто је Св. Иринеј Лионски своје дело *Против јереси* писао негде око 180. године, а у њему је Татијаново учење описао у прошлом времену, изгледа да је Татијан умро нешто раније. Ипак, то није сасвим поуздан доказ, јер су разлози да о њему пише у прошлом времену могли бити и друге природе, тако да нам по овом питању извори не дозвољавају да изведемо сигуран закључак (Clarke 1967, 123–126; Foster 2008, 107).

Већ смо споменули да је Татијан најпознатији по својој еванђелској хармонији, која је позната под називом *Дијатесарон*. Сиријци су га називали *Evangelion da-Mehallele* (Комбиновано еванђеље), за разлику од *Evangelion da-Mepharreshe* (Еванђеље према посебним евангелистима). *Дијатесарон* је објављен најкасније 180. године (Burkitt 2014, 173).

Беседа против Грка, који се у литератури најчешће наводи према латинском називу *Oratio ad Graecos*, једни је сачувани Татијанов спис. Време настанка овог списка нам није познато. Ипак, на основу анализе садржаја може се доћи до вероватне претпоставке. Наиме, у 19.1 Татијан критикује философе због тога што примају плату од римског императора, а такву одлуку је донео Марко Аурелије у јесен 176. године. То значи да је спис свакако настао након овог датума. Овај Татијанов спис, по карактеру апологетски, вероватно представља једну од реакција на прогоне који су почели 176. или 177. Сам Татијан два пута спомиње Св. Јустина Мученика и тврди да учи исто што и он (18.2) и да је са њим трпео прогон (19.1) (Grant 1954, 63).

Што се тиче осталих Татијанових списа, треба још поменути *О савршенству по Господу* који спомиње и критикује Климент Александријски. Друга његова дела су нам позната само по насловима: *О животињама*, *О демонима*, *О савршенству*, *О проблемима* (Јевтић 2015, 221).

Контекст

За разлику од Јустина који је желео да хришћанство прикаже као сасвим прихватљиво јелинском духу, Татијан је кренуо другим путем. Он настоји да покаже надмоћ хришћанства над јелинском културом, отворено исмевајући и вређајући сва постигнућа Грка, било на плану

философије, литературе, религије или уметности. Татијанов наступ је искључив, препун сарказма и подсмеха, готово бесан. Он жели да испровоцира, да увреди и понизи. Његова намера није да брани хришћанство, већ да напада. Или је можда управо то била његова стратегија — напад као најбоља одбрана. Иако показује велику ерудицију и добро, чак интимно познавање различитих аспеката грчке културе, коју, како сам каже, није упознао преко других, него из прве руке, он је свестан да сам није Грк, да припада и другом, семитском наслеђу. А то наслеђе је за Грке варварско, страно, али и мање вредно. Иако је несумњиво било Грка који су се том наслеђу дивили, много је више било оних који су га ниподаштавали и презирали. Могуће је да је Татијан то осетио и на властитом примеру. Зато Татијанов наступ није само одбрана или промоција хришћанства, већ истовремено и одбрана „варварства“. Он са нарочитим задовољством сасипа Грцима у лице све мањкавости њиховог наслеђа, не либећи се да искористи сваки трач па и клевету за коју је чуо. Све што се у грчком наслеђу може схватити као глупо, ружно, зло и наопако, Татијан то баш тако и представља.

Без обзира на овако снажно и врло неодмерено, једнострано и пристрасно критизерство, Татијану се не може порећи извесна сензибилност и смисао за хумор. Ипак, његова искључивост по питању грчког наслеђа, показале се као проблем и у самој хришћанској заједници. Ригоризам који је показао у односу према грчкој култури, пројавиће се и у његовом схватању хришћанства, које је било једнако ригорозно и искључиво. Није случајно што је управо Татијан означен као оснивач секте енкратита или уздржљиваца. Проповедао је екстремни аскетизам, тумачећи Свето Писмо у том кључу, и осуђујући све оне који се не слажу са његовим фанатизмом.

С друге стране, Татијан представља једну од карика у развоју хришћанске теологије која не може бити занемарена. Овде се треба сетити примедбе о. Георгија Флоровског да Татијанову *Беседу Грцима* треба читати у контексту. То је апологетски, тачније изазивачки спис упућен паганима, а не хришћанско тумачење вере. Уочљиво је да Татијан заобилази специфичности хришћанске вере. Он жели да начелно потврди и покаже надмоћ хришћанства над паганством, али не улази у детаље хришћанског учења. Његова теологија је рудиментарна и под снажним утицајем јудаизма. Ипак, и оно што нам пружа не треба занемарити, мада треба имати у виду ово ограничење контекста. Напросто, то што нам у овом спису Татијан говори, засигурно није све што је он о хришћанској вери имао да каже, већ само један мали део, одабран као погодан за циљ због кога је дело написано, и изложен тако да том циљу што више погодује.

Татијаново дело, заједно са оним што о њему знамо од Св. Иринеја Лионског и Св. Јеронима, представља и својеврсни парадокс, Наиме, према извештају ових аутора, Татијан је након смрти Св. Јустина завршио у валентинијановском гностицизму. Сам валентинијански гностицизам уствари представља мешавину хришћанске и хеленске космологије, и управо се ту најснажније осећа утицај грчког мишљења и идеја. И управо је Татијан, који је толико презирао Грке и њихову философију, нашао себи место у оквирима учења које је тако снажно под утицајем грчке културе и философије које је толико презирао. Ипак, сведочанства црквеног предања, Татијана ипак најпре виде као апологету, а не као гностика, због чега ће ове везе бити додатно испитане.

Енкратити

Порекло енкратизма није сасвим јасно. Евсевије Кесаријски и Св. Епифаније Кипарски су сматрали да је управо Татијан оснивач ове секте. Иако у *Беседи против Грка* не налазимо јасно изражена енкратитска учења, истраживачи су с правом уочили Татијаново упадљиво ћутање о браку, породици и деци, што посредно указује на његове ставове о овим темама (Petersen 2005, 144). Татијанова енкратитска уверења су везивана за гностицизам, али новија истраживања указују на могућност другачијег развоја догађаја. Наиме, изгледа је у области Асирије, већ пре Татијана, постојала снажна аскетска традиција која је била повезана са јудаизмом, конкретно Есенима (Petersen 2005, 140). Постоје индикације да је тај аскетизам имао многе црте енкратизма. У Месопотамији је у неким групама безбрачност сматрана условом крштења. Овај енкратитски аскетизам, међутим, није био утемељен на хеленистичком дуализму, већ на јеврејском. У прилог томе говори и чињеница да Татијан на Истоку није упамћен како јеретик, већ само као писац еванђеоске хармоније. Његово име се тамо не везује за познате јеретике попут Маркиона, Бардашијана, Манија и Валентина (Vööbus 1958, 37).

Како нам сведочи Евсевије, расправе о прихватљивости или неприхватљивости брака за хришћане биле су врло живе у Цркви тог доба. Евсевије нас извештава о преписци Дионисија Коринтског (166–175) и Пинтуса са Кнососа. Пинтус је учио како је безбрачност неопходна да би се задобила чистота (ἀγνεία). Ипак, он није забрањивао брак, али га је сматрао неприличним за хришћане који су узапредовали у вери. Дионисије заузима много умеренији став, а обојица се позивају на Апостола Павла. Иако овде није реч о правом енкратизму, ова пре-

писка нам служи као доказ да се ова проблематика није тицала идеја које је пропагирала нека мала група фанатика, већ да је било реч о проблему са којим се Црква суочавала на ширем плану (Gasparro 1999, 127). Споља гледано, проблем је био етичке природе, али је јасно да се његови корени и последице тичу антропологије и сотириологије.

Иако су аскетске праксе апстиненције од меса, вина и брака већ биле присутне на Истоку када се Татијан вратио са Запада, нема сумње да је он био значајни пропагатор ових идеја. Нарочити утицај Татијан је остварио преко *Дијатесарона*, хармоније Еванђеља. Он је брижљиво саставио јединствени текст у који је настојао да укључи све оно што се у Еванђељима налазило и да све склопи у јединствену целину. Настојао је да не изостави ништа (иако је уствари изоставља понешто, као родослов Христов), већ да све укомпонује уједно и тако пружи целовити извештај о Христовим делима и речима. Међутим, на појединим местима је прилагођавао текст и усаглашавао га са својим екстремним аскетским схватањима. Тако на пример, у Мт 26,29 и Мк 15,25, имамо извештај у коме Христос каже да неће више пити од рода виноградског до дана када ће то чинити у Царству Очево. Татијану се то чинило непримереним, па је из своје хармоније уклонио овај одељак, односно код њега је гласио: „Од сада више нећу пити од овог рода виноградског док не дође Царство Оца мога“. На тај начин је искључио пијење вина из Царства (Vööbus 1958, 42). Татијанова хармонија је била врло популарна у сиријској Цркви, вероватно и због чињенице да је оригинално написана на сиријском. На тај начин су енкратитске идеје брже и лакше ширене на подручју где су ионако имале утемељење у традицији (Vööbus 1958, 41).

Иако енкратизам, чији је пропагатор био Татијан, изворно није био превасходно утемељен на хеленистичком дуализму већ на јудаистичкој апокалиптици и снажном есхатолошком ишчекивању, он код Татијана доживљава комбиновање са јелинским схватањима која су била присутна код гностика. Иринеј Лионски извештава да су Маркин и Сатурнин сматрали брак блудом (*Haer.* 1.28.1), што потврђују и Климент (*Strom.* 3.3.1–3), и Иполит, који додаје да су се Сатурнинови следбеници такође „уздржавали од живих ствари“ (*Haer.* 7.28.7). Избегавање употребе меса и вина вероватно има извор у схватању да ове намирнице, посебно конзумиране заједно, утичу на јачање тела а слабење душе. Тако бар налазимо код Климента (*Strom.* 7.33.7).

У извесном смислу можемо говорити о унутрашњем развоју енкратизма. Основу енкратизма чини захтева за безбрачношћу што налазимо већ код Маркиона и Сатурнина, који такође уводе и вегетаријанство, док је забрана коришћења алкохола уведена последња (Petersen 2005, 143).

Треба имати у виду да суштински проблем енкратизма није у аскетским стремљењима као таквим, па макар она била и „екстремна“. Похвале безбрачности је изрекао сам Христос (Мт 19, 12), налазимо их и код апостола Павла (1. Кор 7, 1; 6–8; 25–28; 38) а и код бројних каснијих Отаца Цркве. Проблем је представљао захтев да сви хришћани неизоставно морају да следе овим праксама. Према енкратитском учењу, одређене аскетске праксе су уздигнуте на ниво исповедања вере, што се косило са сведочанствима апостолске кигриге. Али, овде није реч само о претераној строгости. Стварни корен идеје изједначавања брака са блудом, заједно са инсистирањем на уздржању од меса и вина, уствари је гностички презир према телу и уопште материјалном, што је уствари темељна заблуда енкратизма. У том контексту треба сагледати и Татијанову несклоност алегоризи као несклоност самој историји, јер историја је ипак историја материјалног, а тиме и променљивог и пропадљивог (Lössl 2010, 412).

Гностик?

Татијанове везе са гностицизмом није могуће директно утврдити из његовог сачуваног списка, али га Св. Иринеј (*Adv. Haer.* 1.28.1) оптужује за три конкретне заблуде: 1) Изумео је некакве невидљиве „еоне“, попут валентинијана. 2) Сматрао је брак исквареношћу и блудом као Маркион и Сатурнин. 3) Порицао је спасење Адама (Grant 1954, 61). Сасвим је могуће да је Татијан оваква схватања експлицитно исказао у списима који нам нису доступни. Ипак и у сачуваном спису налазимо неке трагове који би могли да указују на извесна гностичка стремљења код Татијана. При томе треба имати на уму да су одређене гностичке идеје кружиле међу хришћанима, и да присуство одређених идеја још увек не значи да је неко ко их је прихватио заиста био гностик у смислу припадности одређеној гностичкој секти.

Како је већ наведено, Татијан је био ученик Св. Јустина Мученика. Али, он се од Јустина не удаљава само по питању аскетског екстремизма. Татијан рецимо тврди да је Јустин поредио демоне са плачкашима. Међутим, Татијан објашњава како су демони створени од материје (12.4) и како су пожелели да опљачкају божанску природу, па су заварали душе које су стога напуштене од Духа Светога (14.1). Грант исправно закључује да је ово учење далеко од Јустиновог, и да се уствари приближава учењу Теодота валентинијана, како је описано код Климента (*Ехс.* 72.2). Татијан нам говори о „бољим еонима“ који се налазе изнад небеса. Први човек је изгнан из „боље

земље“ (20.1–2). Могуће је да Татијан овде има у виду валентиновски мит о еонима који сачињавају Плирому.

Ипак, на основу сачуваних докумената не можемо са сигурношћу да утврдимо какав је био Татијанов однос према гностицизму, односно до које је мере он заиста делио њихова уверења. То што се неки елементи гностичких схватања јављају код њега, може се објаснити и чињеницом да у његово време граница између гностицизма и правоверја још увек није била тако јасно повучена и да су се одређена схватања карактеристична за гностике могла наћи и изван њихових система. У прилог оваквој оцени би пре свега ишла чињеница да је Татијан строги монотеист, што никако није у складу са гностичким учењима. У одељку који се бави Татијановим односом према Старом завету, поново ћемо се, из те перспективе, вратити на питање његовог односа према гностицизму.

Учење о Логосу

Татијан у свом промишљању користи и хеленску философију и њене појмове. Његово представљање Логоса врло наликује Платоновом опису Демијурга у *Тимеју*. Али, како Коплстон примећује (Koplston 1989, 24), и када користи грчке философске идеје и термине, он то чини са уверењем да су философи све што је у њиховој философији ваљано, уствари преузели из Библије. На тај начин он, сасвим несвесно, оправдава философију коју иначе одбацује и осуђује.

Татијан заузима стриктно монотеистичко становиште. Бог је творац читавог универзума, а Логос од Њега производи, што опет не умањује само божанство, као што пламен упаљен са свеће не умањује пламен свеће. Овде можемо да уочимо јасну паралелу са Јустином (*Dial.* 61.2). Татијан је, следејући Јустину, сматрао да је Логос одувек био у Богу, али да се пројавио тек касније, у вези са стварањем. Јединство и мноштеност божанства Татијан објашњава на основу разликовања поделе и одсецања (*Or.* 5). Логос се од Оца одваја поделом (κατὰ μερισμόν) али не одсецањем (οὐ κατὰ ἀποκοπήν). Логос има функцију организације материје, што унеколико подсећа на Филона Александријског. Материја није савечна Богу, али ју је Бог створио непосредно, да би је Логос тек касније организовао и од ње начинио космос (Moreschini 2009, 76). На основу оваквог учења о Логосу, можемо да закључимо да је Татијан био не само строги монотеист већ да је његово схватање односа Бога и Логоса монархијанско, што је условљено снажним монизмом који заступа.

Чињеница је да код Татијана не налазимо истицање идеје о Сину Божијем. С једне стране, могући разлог лежи у чињеници да је дело писано у апологетске сврхе, те да је Татијан проценио да бављење чисто хришћанским темама не би било целисходно. Он жели да јасно и недвосмислено убеди своје читаоце у надмоћ хришћанства, и зато користи термине и појмовне структуре који су њима познати и прихватљиви. Ипак, какав год да је разлог таквог његовог приступа, остаје чињеница да мањак позивања на откровење води представи Логоса који се лако може схватити као безличан и поистоветити са својством Божијим. Управо се тим недовољним истицањем персоналне посебности Логоса, Татијан приближава Филону. Чињеница да Христос поименце није нигде поменут, као ни многи други специфично хришћански извори попут „Црква“, „спасење“, „Спаситељ“ само појачава тај утисак (Hawthorne 1964, 161).

Татијанов однос према Старом Завету

Према ономе што читамо у Татијановој *Беседи ирошив Грка*, он је Стари Завет уважавао и прихватао. Штавише, древност Мојсијева јесте један од аргумената које износи како би подупро хришћанство, у чему се слаже са Јустином и Климентом. У овом спису не налазимо трагове маркионитске редукције откровења, нити пак неко учење о другом Богу. Татијан је строги монотеист, а све политеистичке божанске манифестације за њега су демонска обмана. Питање Татијановог односа према Старом завету се вероватно не би ни спомињало да немамо сведочанство Климента Александријског у *Сиромашама* III.82.2, где каже:

Татијан разликује старо и ново човечанство, али то није наше (= хришћанско). Слажемо се са њим утолико што и ми говоримо да је старо човечанство у Закону, а ново у Еванђељу. Али се са њим не слажемо у његовој жељи да поништи Закон као дело неког другог Бога.

Пошто у *Речи* на налазимо потврду ове Климентове оптужбе, остаје могућност да је у неком свом каснијем спису Татијан заступао овакво мишљење. Емили Хант сматра да је то мало вероватно, пошто је аргумент о древности Закона један од значајнијих у Татијановој апологији или промоцији хришћанства (Hunt 2003, 179–180). Мени се пак чини да то не мора да буде тако из два разлога. Прво, аргумент

древности код њега јесте важан, али није једини. У мноштву доказа које Татијан износи у корист преимућства хришћанства у односу на хеленство, одсуство овог аргумента није сасвим незамисливо, мада остаје чињеница да би његов напор тако остао без значајног дела арсенала. Све у свему, иако је потпуно одбацивање Старог завета код Татијана мало вероватно, није незамисливо да је прихватао умереније гностичко схватање, попут онога које налазимо код гностика Птоломеја у *Писму Флори*. Птоломеј, као што знамо, није у потпуности одбацивао Стари завет, већ је неке његове делове прихватао, а друге одбацивао. Сматрао је да се унутар Старог Завета могу пронаћи елементи правог божанског откровења, али и оно што је производ људске или чак демонске интерполације. Ако би то било тако, те ако бисмо претпоставили да је Татијан делио таква гледишта, која јесу блиска Маркионовим али нису тако екстремна, онда би приговор Климента могао да стоји. Разлог за прихватање овакве тезе лежи у чињеници да она објашњава појаву ове оптужбе код Климента, која би се у противном морала третирати као фикција, за коју не би било јасно зашто се уопште јавља. Климент помиње Татијана на још једном месту, овај пут у вези са његовим енкратитским застрањењем. Према Клименту, Татијан је у својој егзегези Апостола Павла, тврдио да брак није чистан и да представља служење ђаволу. Ево шта каже Климент:

Не треба замишљати, како су неки тумачили, да телесна све-за жене са мужем води пропадљивости. Јер он [апостол Павле] осуђује мишљење безбожника који изум брака приписује непосредно ђаволу, што је мишљење које опасно води ка хули против Законодавца. Татијан Сиријац се усудио да тако учи. Тако је дословно написао у спису *О савршеном очишћењу према Сјасишлеју*: „Сагласност је у складу са молитвом, али заједница [мужа и жене] у пропадљивости слаби заступништво. Тако он (= апостол) на тај начин прави уступак како би посрамио [брак] и поставио ограничење. Јер ставом да су они уопште могли бити заједно због Сатане и мањка самоконтроле, он јасно назначава да је свако ко се томе прилагодио кренуо да служи два господара. Сагласношћу [на уздржање] ће служити Богу, али недостатком сагласности ће служити одобрењу и блуду и ђаволу“. То је казао [Татијан] тумачећи апостола.

Према овом фрагменту који је Климент сачувао, Татијан је тако тумачио савет апостола Павла у 1. Кор 7, 1–6: „Што се тиче онога о чему сте ми писали, добро је за човека да се не дотиче жене; али због

блуда сваки нека има своју жену, и свака жена свога мужа. Муж да чини своју дужност жени, а исто тако и жена мужу. Жена не располаже својим телом, него муж; исто тако и муж не располаже својим телом, него жена. Не ускраћујте се једно другом, сем по договору за извесно време, да се предате молитви, а затим да се опет састанете, да вас сатана не искуша због ваше неуздржљивости. Али ово говорим као допуштење, а не као заповест“.

Татијаново тумачење је било да брачни односи као такви слабе молитву и да представљају служење блуду и ђаволу. На тај начин он преиначује Павлово учење. Апостол саветује привремено и повремено уздржање ради поста и молитве, док Татијан захтева трајно уздржање. Управо то повезивање брака са служењем Сатани је оно што му Климент и замера. На тај начин, сматра Климент, Татијан се опасно приближава хули на Бога као Законодавца који је брак учинио часним. А такво посредно одбацивање Закона, уствари представља доказ гностичког утицаја, али и још један доказ наше тезе да је могуће претпоставити да је Татијан прихватио птоломејевски концепт делимичног одбацивања Старог завета. На овом примеру видимо како се енкратизам прелиће са гностицизмом на једном дубљем плану. Тај дубљи план се тиче дуализма који тело не може да прихвати као суштински добро, те стога пориче све манифестације телесности међу којима исхрана (месо и вино) и сексуалност представљају његове најочигледније „симболе“.

Ако узмемо ова два Климентова сведочанства заједно, то нам отвара још једну могућност тумачења Климентове тврдње у *Сиромаштама* III.82.2. Наиме, могуће је да је Климент управо имао у виду оваква Татијанова застрањења која су водила некој врсти довођења у питање ваљаности старозаветних заповести. Ако би то било тако, онда Татијан можда уопште није порицао старозаветно открочење, нити на маркионистички нити на птоломејевски начин, већ је доводио у питање само она места која нису у сагласности са његовим ригористичким енкратитским схватањима. Могуће да је у таквим стремљењима и егзегетским покушајима Климент видео Татијанову жељу „да поништи Закон“. У том случају, оптужба да говори о неком другом Богу би представљала само Климентово извођење последица Татијанових закључака и не би нужно рефлектовала стварну Татијанову позицију.

Иако Татијан не спада у ред великих црквених писаца попут Св. Иринеја Лионског, Св. Јустина Мученика или Климента Александријског, он свакако заузима важно место у историји хришћанске теологије, како због древности, тако и због идеја које је заступао. Његов негативни однос према грчкој, уствари нехришћанској култури и цивилизацији, иако никада није до краја преовладао у хришћанству,

остао је присутан. Његова енкратистичка схватања, иако осуђена и одбачена од Цркве у свом екстремном изразу, такође су опстала, и у умеренијим формама постала део обрасца хришћанског живота. Ближе упознавање са Татијановим ликом и делом омогућава нам да боље разумемо процесе који су утицали на формирање нашег сопственог хришћанског идентитета.

Превод одломака

Поглавље 2

Τί γὰρ σεμνὸν
φιλοσοφοῦντες ἐξηνέγκατε;
τίς δὲ τῶν πάνυ σπουδαίων
ἀλαζονείας ἔξω καθεστ-
ηκεν; Διογένης πιθάκης
καυχήματι τὴν αὐτάρκειαν
σεμνυνόμενος πολύποδος
ὠμοβορία πάθει συσχε-
θεῖς εἰλεῶ διὰ τὴν ἀκρασίαν
ἀποτέθηκεν. Ἀρίστιππος
ἐν πορφυρίδι περιπατῶν
ἀξιοπίστως ἡσώτευστο.
Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ
Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν
ἐπιπράσκετο.

καὶ Ἀριστοτέλης ἀμαθῶς
ὄρον τῇ προνοίᾳ θεῖς καὶ τὴν
εὐδαιμονίαν ἐν οἷς ἡρέσκετο
περιγράψας, λίαν ἀπαιδεύτως
Ἀλέξανδρον τὸ μεμνὸς
μειράκιον ἐκολάκευεν,
ὅστις Ἀριστοτελικῶς πάνυ
τὸν ἑαυτοῦ φίλον διὰ τὸ μὴ
βούλεσθαι προσκυνεῖν αὐτὸν
καθειρξας ὥσπερ ἄρκτον ἢ

Шта сте значајно постигли фи-
лософирајући? Који је од свих ваших
најцењенијих људи био слободан од
празног хвалисања? Диоген, који је
од своје самодовољности³ направио
такву параду са својим буретом, и
који је појео живу хоботницу и тако
услед температуре у боловима умро
због неуздржљивости. Аристип, који
је унаоколо ходао у пурпурним ха-
љинама, водио је раскалашни живот
у складу са мишљењима које је засту-
пао.⁴ Платона философа је продао
Дионисије због његове склоности ка
прождрљивости.

И Аристотел, који је бесмисле-
но поставио границе промислу, и ус-
тврдио да се срећа састоји од ствари
које доносе ужитак, сасвим супротно
својој дужности учитеља Александра
којом је био поласкан, заборавивши
да је овај млад [научио га је тако]. И
овај, показавши како је добро савла-
дао лекције свог учитеља, због тога
што пријатељ није хтео да га обожа-

³ Аутаркије.

⁴ Аристип Киренски, ученик Сократов, који се веома удаљио од Сократовог учења и тврдио да је циљ живота постизање задовољства, што се сматра етичким хедонизмом.

πάρδαλιν περιέφερε. πάννυ γοῦν ἐπέιθετο τοῖς τοῦ διδασκάλου δόγμασιν τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀρετὴν <ἐν> συμποσίοις ἐπιδεικνύμενος καὶ τὸν οἰκεῖον καὶ πάννυ φίλτατον διαπείρων τῷ δόρατι καὶ πάλιν κλαίων καὶ ἀποκαρτερῶν προφάσει λύπης, ἵν' ὑπὸ τῶν οἰκεῖων μὴ μισηθῇ.

γέλασαιμι δ' ἂν καὶ τοὺς μέχρι νῦν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καταχρωμένους, οἱ τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονόητα λέγοντες εἶναι, προσγειότεροι παρὰ τὴν σελήνην ὑπάρχοντες καὶ κατώτεροι τοῦ ταύτης δρόμου, προνοοῦσι τῶν ἀπρονοήτων· παρ' οἷς δὲ οὐκ ἔστι κάλλος, οὐ πλοῦτος, οὐ ῥώμη σώματος, οὐκ εὐγένεια, παρὰ τούτοις οὐκ ἔστι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην τὸ εὐδαιμον. καὶ οἱ τοιοῦτοι φιλοσοφεῖτωσαν.

ва, затворио га је и носао као медведа или леопарда [у кавезу]. Он је заправо, стриктно поштовао препоруке свог учитеља, показујући храброст и мужевност на гозбама, копљем пробовши свог најближег и највољенијег пријатеља, а онда је привидно жалио, плачући и изгладњујући се, како не би изазвао мржњу својих пријатеља.

Морам се насмејати некима који се и у данашње време придржавају његових начела. Они кажу да пошто сублунарне ствари нису под промислом пошто су ближе земљи него месецу и изнад су његове орбите, они сами преузимају бригу за оно што је остало незбринуто. А за оне који немају лепоту, нити богатство, нити телесну снагу, нити су високог рода, нема среће према Аристотелу. Такви нека само наставе са својим философирањем.

Поглавље 3

Τὸν γὰρ Ἡράκλειτον οὐκ ἂν ἀποδεξαίμην ἑμαυτὸν ἐδιδασκᾶμην εἰπόντα διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον οὐδ' ἂν ἐπαινέσαιμι κατακρύψαντα τὴν ποιήσιν ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ναῶ, μυστηριωδῶς ὅπως ὕστερον ἢ ταύτης ἐκδοσις γίνηται. καὶ γὰρ οἷς μέλον ἔστι περὶ τούτων, φασὶν Εὐριπίδην τὸν τραγωδοποιὸν κατιόντα καὶ ἀναγινώσκοντα διὰ μνήμης κατ' ὀλίγον τὸ Ἡρακλείτειον σκότος τοῖς σπουδαίοις παραδεδωκέναι. τούτου μὲν οὖν τὴν ἀμαθίαν ὁ θάνατος συνήλεγεν· ὕδρωπι γὰρ συσχεθεὶς καὶ τὴν ἰατρικὴν ὡς φιλοσοφίαν ἐπιτηδεύσας βολβίτοις τε περιπλάσας ἑαυτὸν τῆς

Не могу да следујем Хераклиту који је, будући самоук и арогантан рекао „истражио сам себе“. Нити га могу похвалити што је свој спис сакрио у храму Артемиде, како би после био мистериозно пронађен. Они који се овим стварима занимају кажу да је Еурипид, трагички песник, касније сишао доле и прочитао га и научио напамет и касније по сећању предао потомству ову таму. Начин на који је умро показује његово незнање. Када га је напала хидропсија, пошто је изучавао медицинску вештину као и философију, намазао се крављим изметом, који је када

κόπου κρατυνθείσης συνολκάς τε τοῦ παντός ἀπεργασαμένης σώματος σπασθεῖς ἐτελεύτησεν. τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπύρωσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν, παραιτητέον· ὅστις ἐν τῷ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν λόγῳ πλείονας τοὺς μοχθηροὺς τῶν δικαίων εἰσηγεῖται, Σωκράτους ἑνὸς καὶ Ἡρακλέους καὶ τινων ἄλλων τοιούτων, γεγονότων ὀλίγων καὶ οὐ πολλῶν. οἱ γὰρ κακοὶ πάνυ πλείους εὑρεθήσονται τῶν ἀγαθῶν, καὶ ὁ θεὸς κακῶν ἀποδειχθήσεται κατ' αὐτὸν ποιητής, ἐν ἀμάραις τε καὶ σκώληξι καὶ ἀρρητουργοῖς καταγινόμενος. Ἐμπεδοκλέους γὰρ τὸ ἀλαζονικὸν αἰ κατὰ τὴν Σικελίαν τοῦ πυρὸς ἀναφυσήσεις ἀπέδειξαν, ὅτι μὴ θεὸς ὢν τοῦθ' ὅπερ ἔλεγεν εἶναι κατεψεύδετο. γελῶ καὶ τὴν Φερεκύδους γρασολογίαν καὶ τοῦ Πυθαγόρου τὴν περὶ τὸ δόγμα κληρονομίαν καὶ τοῦ Πλάτωνος, καὶ τινες μὴ θέλωσι, τὴν περὶ τούτους μίμησιν. τίς γὰρ ἂν

се стврдноу, згрчило читаво његово тело растргавши га на делове, те је тако умро. Како, онда, слушати Зенона, који је говорио да ће пожар поново подићи истог човека да врши иста дела као раније.⁵ На пример, Анита и Милета да оптуже, Бусири-са да убије своје госте, а Хераклита да поново тугује. У ово учење о пожару он уводи више неправедних него праведних — ту су Сократ и Херкул и још неколицина те врсте, али не много њих, пошто ће много више бити лоших него добрих. Према њему, Божанство ће се показати као извор зла, бораваћи у канализацијама и са црвима и са онима који чине ствари које нису за описивање. Ерупција ватре на Сицилији је, штавише, оповргла празно разметање Емπεδοкла да је бог, што је он за себе лажно тврдио. Смејао сам се и бапским причама о Ферекиду, и о томе како је од њега Питагора преузео учење, или Платон од обојице, како год да неки приповедају. И ко би одобрио киногамију Кратеса,⁶

⁵ Татијан исмева стоичко веровање о вечном враћању истог, према коме ће постојећи свет скончати у пламену, али ће се потом покренути нови циклус у коме ће се све одвијати на истоветан начин као у претходном. Термин ἐκπύρωσις дословно значи пожар али и претварање у ватру, дакле сагоревање, а такође може да значи и вулканску ерупцију, док у метафоричком смислу означава бес.

⁶ Реч је о киничком философу Кратесу из Тебе, можда Диогеновом савременику. Кратес је водио кинички живот, без иметка који је поделио. Живео је на улици често саблажњавајући грађане својим кршењем норми. Његови деликти су често били сексуалне природе, па је тако забележено да је мастурбирао у јавности. Када се Ипатија заљубила у њега, пристао је да се њоме ожени ако прихвати његов начин живота. Забележено је да су сексуалне односе обављали у јавности. Могуће је да га због тога Татијан квалификује као „керожењеним“. Вероватније је, пак, да је Татијан имао у виду чињеницу да је управо Кратес овом речју описивао свој брак са Ипатијом, како налазимо у лексикону Суда к 2341 (Lössl 2010, 93). Ипак, у своје време је Кратес, упркос свему, или баш због тога, био врло поштован од својих суграђана, па се вероватно зато нашао на мети Татијана (Nesselrath 2015, 129–142).

ἐπιμαρτυρήσαι τῇ Κράτει τοῦ κυνογαμίου καὶ οὐ μᾶλλον παραιτησάμενος τὴν ἐντυφον τῶν ὁμοίων αὐτῷ γλωσσομανίαν ἐπὶ τὸ ζητεῖν τὸ κατ' ἀλήθειαν σπουδαῖον τρέψεται; διόπερ μὴ παρασυρέτωσαν ὑμᾶς αἱ τῶν φιλοσόφων καὶ οὐ φιλοσόφων πανηγύρεις, οἵτινες ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσιν, κατὰ δὲ τὸ ἐπελθὼν ἕκαστος ἐκπεφώνηκε. πολλὰ δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς ἐστὶ προσκρούσματα· μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον, ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς διὰ τὴν ἀλαζονείαν τόπους ἐπιλεγόμενοι *** τοὺς προὔχοντας. ἐχρῆν δὲ μηδὲ βασιλείας προλήμματα κολακεύειν τοὺς ἡγουμένους, περιμένειν δὲ μέχρις ἂν πρὸς αὐτοὺς οἱ μεγιστᾶνες ἀφίκωνται.

и не би радије запушио уши за такав дивљачки и луд говор, и окренуо се истраживању онога што заиста за-служује пажњу? Зато немојте бити заведени овом цењеном дружином оних који више воле галаму него философију.⁷ Они изражавају мишљења која су међусобно супротстављена, и свако говори шта год му падне напамет. Постоје многи узроци сукоба међу њима јер сваки мрзи свога ближњег и држе се различитих гледишта и свако у својим ставовима претерује ради давања значаја себи. Још нешто: они тврде да се не додворавају моћнима предвиђајући њихов успон у власти, већ чекају да велики њима дођу.

Поглавље 4

Διὰ τί γάρ, ἄνδρες Ἕλληνες, ὥσπερ ἐν πυγμῇ συγκρούειν βούλεσθε τὰς πολιτείας καθ' ἡμῶν; καὶ εἰ μὴ τοῖς τινων νομίμοις συγχρῆσθαι βούλομαι, τίνας χάριν καθάπερ μιαιώτατος μεμίσημαι; προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεὺς, ἔτοιμος παρέχειν. δουλεύειν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν, τὴν δουλείαν γινώσκω. τὸν μὲν γὰρ ἀνθρώπον ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν, ὅστις ἀνθρωπίνους οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, οὐ τέχνη περιληπτὸς. τοῦτον μόνον ἀρνεῖσθαι

Из ког разлога, људи Грци, жели-те да цивилне власти, као у каквом песничарском сукобу, доведете у су-коб са нама? Ако нисам вољан да се повинујем неким од обичаја, зашто бих био сматран за подлог изгред-ника? Да ли владар налаже плаћање пореза, спреман сам да га платим. Да ли господар заповеда да се понашам као обвезник и да служим, прихва-там служење.⁸ Човека треба пошто-вати као ближњег, а само се ваља бо-јати Бога, који није видљив људским очима, нити се налази у људским

⁷ Татијан се овде поиграва речима: киници, али и антички мислиоци уопште, за њега су φιλοσόφων — љубитељи галаме, а не философи — љубитељи мудрости.

⁸ Овде ипак можемо уочити сличност Татијана са осталим апологетима. И он саопштава Грцима да су хришћани лојални грађани, спремни да извршавају своје обавезе према држави. Татијан износи разлоге у корист верске толеранције. Хришћани ће учинити све што од њих држава тражи, осим преступа према Богу.

κελεύόμενος οὐ πεισθήσομαι, τε-
θνήξομαι δὲ μᾶλλον, ἵνα μὴ
ψεύστης καὶ ἀχάριστος ἀποδειχθῶ.
θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύσ-
τασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν
καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή.
πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς
ύλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν
ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής,
ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν
καὶ ὁρατῶν αὐτὸς γεγωνώς
πατήρ. τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως
αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως
αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι
καταλαμβανόμεθα. δημιουργίαν
τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένην χάριν
ἡμῶν προσκυνεῖν οὐ θέλω. γέγονεν
ἡλῖος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς· εἶτα πῶς
τοὺς ἐμοὺς ὑπηρέτας προσκυνήσω;
πῶς δὲ ξύλα καὶ λίθους θεοὺς
ἀποφανοῦμαι; πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ
τῆς ὑλης διήκον, ἔλαττον ὑπάρχον
τοῦ θειότερου πνεύματος, ὥσπερ
δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον, οὐ
τιμητέον ἐπ' ἴσης τῷ τελείῳ θεῷ.
ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν
δωροδοκητέον· ὁ γὰρ πάντων ἀνεν-
δεῆς οὐ διαβλητέος ὑφ' ἡμῶν ὡς
ἐνδεής. φανερώτερον δὲ ἐκθήσομαι
τὰ ἡμέτερα.

вештинама. Само када ми се запове-
да да га порекнем, ја ћу то одбити, и
радије ћу умрети него да се покажем
лажљивим и неблагодарним. Наш
Бог није почео да постоји у времену.
Само је Он без почетка, а Он сам је
почетак свега. Бог је дух и није про-
жет материјом, већ је Творац мате-
ријалних духова и идеја (= форми)
које су у материји. Он је невидљив,
несхватљив, будући Отац и чулних и
невидљивих ствари. Познајемо га на
основу његове творевине, а Његову
невидљиву силу схватамо на основу
Његових дела. Одбијам да обожавам
ту рукотворину коју је саздао ради
нас. Сунце и Месец су створени нас
ради. Како онда да обожавам соп-
ствене слуге? Како да о материјалу и
камењу говорим као о боговима? Јер
дух који прожима материју је инфе-
риоран божанском духу, и он, чак и
када је сједињен са душом, не може
да буде једнако поштован као савр-
шени Бог. Нити пак неизрецивом Бо-
гу приличи да му се приносе дарови.
Јер Онога коме ништа није потребно
нећемо да погрешно представимо
као сиромашног. Али изложићу на-
ше ставове јасније.

Поглавље 5

Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν
λόγου δύναμιν παρελήφαμεν. ὁ γὰρ
δεσπότης τῶν ὄλων αὐτὸς ὑπάρχων
τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν
μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος
ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε
καὶ ἀορατῶν [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν
αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς

Бог беше у почетку, а предато
нам је да је почетак сила Логоса.
Јер Он који је сам владар свега је-
дини беше и ипостас [= темељ] свега
пре него што је наступило стварање.
Будући да сва сила видљивих и не-
видљивих <којој је он темељ> беше
са њим, све је са собом разумном

δυνάμεως αὐτὸς [καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ,] ὑπέστησεν. θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώριται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν διαίρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν. ὥστε γὰρ ἀπὸ μιᾶς δαδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν ἔξαψιν τῶν πολλῶν δαδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα.

силом он сам [и Логос, који беше у њему] успоставио. Вољом његове простоте исијава Логос, а Логос се није у празно одвојио поставши прворођено дело Оца. Јер знамо да је он почетак света. А он је постао поделом, а не одсецањем, јер је одсечак одвојен од првобитног, док је оно подељено разлику примило ради икономије која се не преноси на оно откуда је узето. Као што се од једне буктиње запали много пламена, а да се тим паљењем многих буктиња не умањује светлост оне прве, тако и Логос, произишавши из Очеве силе, оно што је постало није учинио неразумним.

Поглавље 6

Καὶ διὰ τοῦτο καὶ σωμάτων ἀνάστασιν ἔσσεσθαι πεπιστεύκαμεν μετὰ τὴν τῶν ὅλων συντέλειαν, οὐχ ὥς οἱ Σταῖκοι δογματίζουσι κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινόμενων τῶν αὐτῶν οὐκ ἐπὶ τι χρησιμὸν, ἅπαξ δὲ τῶν καθ' ἡμᾶς αἰώνων πεπερασμένων [καὶ] εἰς τὸ παντελὲς διὰ μόνων τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν [ἔσσεσθαι] χάριν κρίσεως. δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως οὐδὲ Ῥαδάμανθς, ὧν πρὸ τῆς τελευτῆς οὐδεμία τῶν ψυχῶν, ὥς μυθολογοῦσιν, ἐκρίνετο, δοκιμαστὴς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς θεὸς γίνεται. κἂν γὰρ πάνυ φληνάφους

На основу тога верујемо да ће се догодити васкрсење тела након свршетка свега. Не као што то стоици тврде, на основу враћања неких циклуса, где исте ствари настају и нестају без корисне сврхе, већ [верујемо] да ће бити васкрсење једном за свагда, када се испуне наши периоди постојања, и у целости само од онога што чини људски састав, последишно, како би се над њима спровео суд.⁹ Није нам пресуду донео Минос или Радамант, пре чије смрти, према митовима, ни једна душа није осуђена. Не, него Творац, само Бог, постаје судија. И иако нас сматрате

⁹ Татијан хоће да каже да ће васкрсење бити заиста телесно, да ће човеков састав одговарати његовом саставу у овом животу, тј. да се неће трансформисати у неку другачију врсту тела. Интересантно је да то повезује са судом, могуће у смислу да је праведно да буде суђено ономе што човек јесте, дакле баш том, а не неком другом саставу. Тако је праведност суда Божијег доведена у везу са стварношћу васкрсења.

τε καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίση-
τε, μέλον οὐκ ἔστιν ἡμῖν, ἐπεὶ τοῦτῳ
τῷ λόγῳ πεπιστεύκαμεν. ὥσπερ
γὰρ οὐκ ὦν πρὶν ἢ γενέσθαι τίς
ἡμῖν οὐκ ἐγίνωσκον, μόνον δὲ
ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης
ὑπάρχον, γεγονώς δὲ ὁ μὴ πάλαι διὰ
τῆς γενέσεως τὸ εἶναι πεπίστευκα-
τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γενόμενος
καὶ διὰ θανάτου μηκέτ' ὦν αὐθίς
τε μηκέθ' ὁρώμενος ἔσομαι πάλιν
ὥσπερ μὴ πάλαι γεγονώς εἶτα γεν-
νηθεῖς. κἂν πῦρ ἐξαφανίσῃ μου τὸ
σαρκίον, ἐξατμισθεῖσιν τὴν ὕλην ὁ
κόσμος κεχώρηκε· κἂν ἐν ποταμοῖς
κἂν ἐν θαλάσσαις ἐκδαπανηθῶ
κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ,
ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου
δεσπότη. καὶ ὁ μὲν πτωχὸς καὶ
ἄθεος οὐκ οἶδεν τὰ ἀποκείμενα,
θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται,
τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνον ὑπόστασιν
ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.

обичним ситничарима и брбљивци-
ма, то нас не мучи, пошто верујемо у
ово учење. Јер као што нисам посто-
јао пре него што сам рођен и нисам
знао ко сам него сам само постојао у
потенцијалу телесне материје,¹⁰ али,
након некадашњег стања ништави-
ла, рађањем сам стекао постојаност
мога постојања. На исти начин, ро-
дивши се, и кроз смрт која више не
постоји и више је нема, постојаћу по-
ново, баш као што ме није било али
сам касније рођен. Иако ватра уни-
штава све трагове мог тела, свет при-
ма материју која је испарила, и иако
сам расејан по рекама и морима, или
растрган од дивљих звери, положен
сам у ризницу богатог Господара. И
иако сиромашни и безбожни не зна-
ју шта је ту смештено, ипак ће Бог и
Цар онда када усхте, суштину која је
само Њему видљива, васпоставити у
њено првобитно стање.¹¹

Поглавље 7

Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα
γεγονώς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος
ἐκ λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ
γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν
εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον
ἐποίησεν, ἵν', ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία
παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ
μοίρας ἄνθρωπος μεταλαβὼν ἔχη καὶ

Јер је Логос, небески дух који
исходи од духа и Логос из логосне
силе, подражавајући Оца који га је
родио, начинио човека сликом бе-
смртности, тако да као што је не-
пропадљивост у Богу, на сличан
начин и човек, учествујући у делу
Бога, такође може да поседује наче-

¹⁰ Овај постојање само у „ипостаси телесне природе“ (ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης), не треба схватити као да материја сама по себи има потенцијал уобличења чо-
века. Ипостас овде има значење потенцијала у пасивнијем смислу. Материја је по-
тенцијал стога што представља градивни материјал телесног састава човека и у том
смислу је његова ипостас или оно темељно, подлежуће.

¹¹ Овде сусрећемо једно древно помињање апокатастазе, васпостављења у пр-
вобитно стање.

τὸ ἀθάνατον. ὁ μὲν οὖν λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται, τὸ δὲ ἐκότερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τὰγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὃ *** πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον, ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζεται δι' αὐτὸν γεγονῶς μοχθηρός, ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θεοῦ μὴ παραβὰς τὸ βούλημα. καὶ τὰ μὲν περὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον· ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔχουσα παρ' ἑαυτῇ τὸ προγινωσκικὸν *** τὸ μέλλον ἀποβαίνειν οὐ καθ' εἰμαρμένην τῇ δὲ τῶν αἰρουμένων αὐτεξουσίᾳ γνώμῃ, τῶν μελλόντων προὔλεγε τὰς ἀποβάσεις καὶ τῆς μὲν πονηρίας καλυπτοῦς ἐγένετο δι' ἀπαγορεύσεων, τῶν δὲ μενόντων ἀγαθῶν ἐγκωμιαστικῆς. καὶ ἐπειδὴ τινι φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεξηκολούθησαν καὶ θεὸν ἀνδείξαν οἱ ἄνθρωποι καὶ <ἄγγελοι> τὸν ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, τότε ἡ τοῦ λόγου δύναμις τὸν τε ἄρξαντα τῆς ἀπονοίας καὶ τοὺς συνακολουθήσαντας τούτῳ τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης παρητήσατο. καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονῶς χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται· διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι, τούτου δὲ τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασιν καὶ διὰ τὸ αὐτεξούσιον τῇ σφῶν ἀβελτερίᾳ παρεδόθησαν.

ло бесмртности. Логос је такође, пре стварања човека, био и уобличитељ Анђела. И сваки од ова два реда би-ћа је начињен слободним, тако да дела како жели, немајући природу добра коју има само Бог, а које (добро) се у човеку усавршава кроз слободу и избор, како би лош човек могао праведно да буде кажњен, бивајући осуђен својим сопственим сагрешењима, док ће праведник заслужено бити награђен за врлинска дела, пошто се у при спровођењу своје слободне воље уздржавао од преступања воље Божије. Такво је стање ствари с обзиром на анђеле и људе. А сила Логоса, имајући у себи снагу да предвиди будуће догађаје, не као судбинске већ као оне који се збивају по избору и слободним деловањем, повремено унапред говори о стварима које ће се збити. Он такође забранама бива и Забрањивач грешења, и похвалитељ оних који остају добри. А када би се људи везали за некога ко је вештији од осталих, сматрајући га прворођеним и проглашавајући га Богом иако се он одупирао закону Божијем, тада је сила Логоса искључивала зачетника лудости и његове присталице из сваке заједнице са Собом. И тако онај који је створен по слици Божијој, пошто се од њега одвоји снажнији дух, постаје смртан. Али прворођени кроз своје прегрешење и незнање постаје демон. Они који су му подражавали, односно његовим илузијама, постали су станиште демона, и својом слободом избора су се предали сопственој занесености.

Поглавље 11

Πῶς οὖν γένεσιν τὴν καθ' εἰμαρμένην ἀποδέξομαι τοιούτους αὐτῆς τοὺς οἰκονόμους θεωρῶν; βασιλεύειν οὐ θέλω, πλουτεῖν οὐ βούλομαι, τὴν στρατηγίαν παρήτημαι, πορνείαν μεμίσηκα, ναυτίλλεσθαι διὰ τὴν ἀπληστίαν οὐκ ἐπιτηδεύω, στεφάνους ἔχειν οὐκ ἀγωνίζομαι, δοξομανίας ἀπήλλαγμαί, θανάτου καταφρονῶ, νόσου παντοδαπῆς ἀνώτερος γίνομαι, λύπη μου τὴν ψυχὴν οὐκ ἀναλίσκει. δοῦλος ἐὰν ᾶ, τὴν δουλείαν ὑπομένω· κἂν ἐλεύθερος ὑπάρχω, τὴν εὐγένειαν οὐ σεμνύνομαι. τὸν ἥλιον ὁρῶ πάντων τὸν αὐτόν, ἓνα δὲ κατὰ πάντων τὸν θάνατον δι' ἡδονῆς καὶ ἐλαττώματος. ὁ πλούσιος σπείρει, καὶ ὁ πένης τῆς αὐτῆς σπορᾶς μεταλαμβάνει· τελευτῶσιν οἱ πλουσιώτατοι καὶ οἱ μεταιτοῦντες τὴν αὐτὴν ἔχουσι τοῦ βίου περιγραφὴν. πλειόνων χρῆζουσιν οἱ πλουτοῦντες καὶ δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται πένης δὲ καὶ ὁ μετριώτατος τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐφίεμενος εὐμαρέστερον περιγίνεται. τί μοι καθ' εἰμαρμένην ἀγρυπνεῖς διὰ φιλαργυρίαν; τί δέ μοι καθ' εἰμαρμένην πολλάκις ὀρεγόμενος πολλάκις ἀποθνήσκει; ἀποθνήσκει τῷ κόσμῳ παραιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν· ζῆθι τῷ θεῷ διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παραιτούμενος. οὐκ ἐγενόμεθα πρὸς τὸ ἀποθνήσκειν, ἀποθνήσκομεν δὲ δι' ἑαυτούς. ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον· δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν. οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποίηται, τὴν πονηρίαν

Како онда треба да признам да је ово рођење по судбини, када видим толико управитеља судбине? Не желим да будем краљ. Не стрепим да будем богат. Одбијам војну заповест. Гнушам се блуда. Не подстиче ме незасита љубав према добитку да бих зато отишао на море. Не борим се за венце. Ослобођен сам махните жудње за славом. Презирем смрт. Изнад сам сваке врсте болести. Туга ми не прождире душу. Јесам ли роб, поносим ропство. јесам ли слободан, не хвалим се својим добрим рођењем. Видим да је Сунце исто за све и а је једна смрт за све, било да живе у задовољству немаштини. Богаташ сеје, а сиромашан учествује у истој сетви. Најбогатији умиру, а и просјаци имају исте границе свог живота. Богатима недостаје много тога, а славни су само због имања које поседују. Али сиромаша и онај ко има врло умерене жеље, тражећи, као што и чине, само ствари које одговарају својој сврси, лакше постижу свој циљ. Како вам је то суђено а будете бесани због среброљубља? Зашто вам је суђено да се често грабите за ствари и да често умирате? Умри свету, одбацујући лудост која је у њему. Живи Богу и достижући га остави по страни своју стару природу. Нисмо створени да умремо, већ умиремо својом кривицом. Наша слободна воља нас уништава. Ми који смо били слободни постали смо робови, продани смо кроз грех. Бог није створио ништа зло. Сами смо пројавили злобу. Али

ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες
δυνατοὶ πάλιν παραιτήσασθαι.

ми, који смо то (зло) пројавили, опет
смо у стању да га одбацимо.

Ποглавље 12

Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν
ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχὴ, τὸ δὲ
μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν
καὶ ὁμοίωσις· ἐκάτερα δὲ παρὰ τοῖς
ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα
τὸ μὲν τι ὧσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι
τῆς ὕλης. ἔχει δὲ οὕτω. πᾶσαν ἔστιν
ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν
σύμπασάν τε τὴν ποιήσιν γεγонуῖαν
ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ
τοῦ θεοῦ προβεβλημένην, ἵνα τὸ μὲν
τι αὐτῆς ἀπορον καὶ ἀσχημάτιστον
νοῆται πρὸ τοῦ διάκρισιν λαβεῖν, τὸ δὲ
κεκοσμημένον καὶ εὐτακτον μετὰ τὴν
ἐν αὐτῇ διαίρεσιν. ἔστιν οὖν [ἐν αὐτῇ]
ὁ οὐρανὸς ἐξ ὕλης καὶ τὰ ἄστρα τὰ ἐν
αὐτῷ· καὶ ἡ γῆ δὲ καὶ πᾶν τὸ ἀπ' αὐτῆς
ζωογονούμενον τὴν ὁμοίαν ἔχει σύστ-
ασιν ὥς εἶναι κοινὴν πάντων γένεσιν.
τούτων δὲ οὕτως ὑπαρχόντων
διαφοραὶ τινες τῶν ἐξ ὕλης εἰσὶν ὥς
εἶναι τὸ μὲν τι κάλλιον, τὸ δὲ καὶ αὐτὸ
μὲν καλόν, πλὴν ὑπὸ τινος κρείττονος
ἐλαττούμενον. ὥσπερ γὰρ ἡ μὲν
τοῦ σώματος σύστασις μιᾶς ἔστιν
οἰκονομία, περὶ δὲ αὐτῷ ἔστι τοῦ γε-
γενῆσθαι τὸ αἴτιον, καὶ τούτων οὕτως
ὄντων διαφοραὶ τινὲς εἰσι δόξης ἐν
αὐτῷ, καὶ τὸ μὲν τι ὀφθαλμὸς ἔστιν,
τὸ δὲ οὖς, τὸ δὲ τριχῶν διακόσμησις
καὶ ἐντοσθίων οἰκονομία μυελῶν τε
καὶ ὀστέων καὶ νεύρων σύμπηξις,
θάτερον δὲ θατέρου ὃν διάφορον
κατ' οἰκονομίαν συμφωνίας ἔστιν
ἁρμονία· παραπλησίως καὶ ὁ κόσμος
κατὰ τὴν τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν

Πознајемо две врсте духова. Јед-
на од њих се зове душа (ψυχὴ), али
је друга већа од душе, и она је сли-
ка и подобије Бога. Обе су постојале
у првим људима, како би они с јед-
не стране могли бити материјални
(ὕλικοί), а са друге супериорни над
материјом. О овоме се ради: може-
мо видети да је читава структура
света и читава творевина састављена
од материје, а саму је материју Бог
довео у постојање. Тако она, на јед-
на начин, може бити сматрана гру-
бом и безобличном пре него што је
раздвојена на делове, а са друге, као
уређена у лепоти и поретку, након
учињеног раздвајања. Стога су у том
раздвајању небеса сачињена од мате-
рије, као и звезде које су у њима. И
земља и све што је на њој има сли-
чан састав, тако да постоји заједнич-
ки извор свих ствари. Али, иако је то
тако, ипак постоје одређене разлике
међу стварима које су сачињене од
материје, тако да су неке лепше, док
су друге лепе али их превазилази не-
што боље. Јер пошто је састав тела
под управом, и ангажован је да чини
оно због чега је и направљено, пошто
је то случај, постоје у њему одређене
разлике у части, па је око једна ствар,
а друга је ухо, а друго је распоред ко-
се и положај утробе, и спајање сржи
и костију и тетива. И иако се један
део разликује од другог, у њиховом
складу ипак постоји хармонија као

δύναμιν τὰ μὲν τινα φαιδρότερα, τὰ δὲ [τινα] τούτοις ἀνόμοια κεκτημένος θελήματι τοῦ δημιουργήσαντος πνεύματος μετέληφεν ὑλικοῦ. τὰ δὲ καθ' ἕκαστα δυνατόν κατανοῆσαι τῷ μὴ κενოდόξως ἀποσκορακίζοντι τὰς θειοτάτας ἐρμηνείας, αἱ κατὰ χρόνον διὰ γραφῆς ἐξεληλεγμέναι πάνυ θεοφιλεῖς τοὺς προσέχοντας αὐταῖς πεποιήκασιν. ὅμως δ' οὖν καὶ οἱ δαίμονες, οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὑλῆς λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ' αὐτῆς ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασιν, οἱ μὲν τινες αὐτῶν ἐπὶ τὸ καθαρότερον τραπέντες, οἱ δὲ τῆς ὑλῆς ἐπιλεξάμενοι τὸ ἕλαττον καὶ κατὰ τὸ ὅμοιον αὐτῇ πολιτευόμενοι. τοὺτους δέ, ἄνδρες Ἕλληνες, προσκυνεῖτε γεγονότας μὲν ἐξ ὑλῆς, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὐρεθέντας. οἱ γὰρ προειρημένοι τῇ σφῶν ἀβελτερίᾳ πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες καὶ ἀφηνιάσαντες ληστὰι θεότητος γενέσθαι προϋθυμήθησαν· ὁ δὲ τῶν ὄλων δεσπότης ἐντροφᾶν αὐτοὺς εἶασε μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρας λαβὼν ἀναλυθῇ, καὶ ὁ δίκαστῆς παραγένηται, καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι διὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεως ἀφιέμενοι τῆς τοῦ τελείου θεοῦ γνώσεως τελειότεραν διὰ τῶν ἀγώνων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τὴν μαρτυρίαν λάβωσιν. ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις· ἐν δὲ ὑπάρχον καὶ ταῦτὸν διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται. ταῦτα δὲ ἡμῶν λεγόντων οὐκ ἀπὸ γλώττης οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων <οὐδὲ ἀπ'> ἐννοιῶν συντάξέως τε σοφιστικῆς, θειοτέρας δὲ τινος ἐκφωνήσεως

у музици. На сличан начин и свет, у складу са силом Творца, садржи неке ствари врхунског сјаја, док су неке за разлику од њих, вољом Творца добије материјални дух. И ове ствари понаособ, може да схвати онај ко не одбацује уображено ова божанска објашњења, која су временом записана, и која од оних који их проучавају чине велике љубитеље Бога. Зато су демони, како из ви зовете, примивши састав од материје и задобивши дух који је настањује, постали неумерени и похлепни. Неколицина, заиста, окрећући се ономе што је чистије, а други бирајући оно што је у материји било инфериорно, и томе прилагођавајући свој начин живота. Та бића, настала од материје, али врло удаљена од исправног понашања, ви, о Грци! — обожавате. Јер будући сопственом лудошћу претворени у испразност и отресајући узде (власти), кренули су да постану пљачкаши божанства. И Господ свега им је дозволио да се тако понашају, све док свет, који се ближи крају, не буде разрушен и појави се Судија, и док сви они људи који су, нападани од демона, стремили спознању савршенога Бога, као резултат њихове борбе не задобију још савршеније сведочанство у дан суда. Постоји потом, и дух у звездама, дух у анђелима, дух у биљкама и водама, дух човеков, дух у животињама. Иако је један и исти, он се у себи разликује. Ове ствари не говоримо као пуке претпоставке, нити као вероватна нагађања и софистичка резонувања, већ користећи речи одређеног божанског говорника, па стога ви који

λόγοις καταχρωμένων [οὗς] οἱ βουλόμενοι μανθάνειν σπεύσατε· καὶ οἱ τὸν Σκύθην Ἀνάχαρσιν μὴ ἀποσκορακίζοντες καὶ νῦν μὴ ἀναξιοπ-αθήσητε παρὰ τοῖς βαρβαρικῇ νομοθεσίᾳ παρακολουθοῦσι παιδεύεσθαι. χρήσασθε τοῖς δόγμασιν ἡμῶν καὶ ὡς τῇ κατὰ Βαβυλωνίους προγνωστικῇ κατακούσατε λεγόντων ἡμῶν καὶ ὡς δρυὸς μαντευομένης. καὶ τὰ μὲν προειρημένα παραφόρων δαιμόνων ἐστὶν ἀντισοφιστεύματα, τὰ δὲ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως.

сте вољни, пожурите да их научите. И ви који не одбацујете са презиром Анахарса Скитског, не презрите ни да вас подуче они који следе варварски законик. Дајте нашим начелима барем онолико благонаклон пријем колико бисте то учинили вавилонским превиђањима. Послушајте када говоримо, макар као што бисте то учинили пророчком храсту. А ствари које смо споменули, нису друго до обмане бесних демона, док су учења која представљамо далеко изнад поимања света.

Ποглавље 13

Οὐκ ἐστὶν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δυνατὸς ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λυεταί μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὑστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα· πάλιν τε οὐ θνήσκει, καὶ πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ· καὶ τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν ἢ λόγος μὲν ἐστὶ τὸ τοῦ θεοῦ φῶς, σκότος δὲ ἡ ἀνεπιστήμων ψυχὴ. διὰ τοῦτο μόνῃ μὲν διαιωμένη πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω συναποθνήσκουσα τῇ σαρκί, συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος οὐκ ἐστὶν ἀβρόθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρὶς τοῦ πνεύματος μὲν γὰρ ἐστὶν ἄνω τὸ οἰκητήριον, τῆς δὲ κάτωθεν ἐστὶν ἡ γένεσις. γέγονεν μὲν οὖν συνδίατον ἀρχήθεν τῇ ψυχῇ τὸ πνεῦμα· τὸ

Душа сама по себи није бесмртна, о људи Грци, већ смртна. Па ипак, могуће је да не умре. Ако, заиста, не зна истину, умире и раствара се са телом, али напoкoн поново устаје на крају света са телом, примајући смрт казном у бесмртности. А опет, ако стекне знање о Богу, оно не умире, мада ће неко време бити разрешена. Сама по себи она је тама и нема у њој никаквог светла. То је значење изреке, „Тама не обухвата светлост“. Јер не чува душа дух него је њиме чувана, и светлост обухвата таму. Логос је заиста Божија истина, али је неука душа је тама. Због тога, ако настави самостално, тежи надoле према материји и умире са телом. Али ако се сједини са Божанским Духом, више није беспомоћна, већ се успиње до крајева где је дух води. Јер је пребивалиште Духа горе, а порекло душе је од доле. У почетку је Дух био стални пратилац Душе, али ју је Дух

δὲ πνεῦμα ταύτην ἔπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλειπεν. ἡ δὲ ὥσπερ ἑναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη, ζητοῦσα τὸν θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε τοῖς ἀντισοφιστεύουσι δαίμοσι κατακολουθοῦσα. πνεῦμα δὲ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δὲ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγινόμενον καὶ συμπεριπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλε· καὶ αἱ μὲν πειθόμεναι <τῇ> σοφίᾳ σφίσιν αὐταῖς ἐφεῖλκον τὸ πνεῦμα συγγενές, αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονηθότος θεοῦ παραιτούμεναι θεομάχοι μᾶλλον ἢ περ θεοσεβεῖς ἀνεφαίνοντο.

напустио јер није била вољна да га следи. Па ипак, задржавајући искру своје силе, иако због раздвајања није могла савршено да разазнаје, тражећи себи Бога, лутајући је ишла многим боговима, следејући демонску софистику. Али Дух Божији није са свима, већ је, пребивајући код оних који живе праведно и присно се мешајући са душом, пророштвима објавио другим душама скривене ствари. И душе које су послушне мудрости биле су привучене себи сродним Духом. А оне непослушне, одбацујући посланство страдалног Бога, показаше себе богоборнима а не Његовим поклоницима.

Поглавље 15

Καὶ χρή λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν ζευγνύναи τε τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι. ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερὴς ἔστι καὶ οὐ μονομερὴς. συνθετὴ γάρ ἐστιν ὥς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος· οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. ἔστι γὰρ ἄνθρωπος οὐχ, ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσι, ζῶον λογικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά· μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοιον τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. καὶ περὶ μὲν τούτου ἐν τῷ Περι ζώων

Надаље нам остаје да тражимо оно што смо некад имали али смо изгубили, да сјединимо душу са Духом Светим, и да стремимо за јединством са Богом. Људска душа се састоји од многих делова и није проста (= једноставна). Она је сложена тако да се пројављује кроз тело. Јер нити би се икада могла појавити сама по себи без тела, нити пак тело поново васкрсава без душе. Човек није, како кажу брбљиви филозофи, само разумна животиња способна да разуме и сазнаје. Јер према њима, чак и бесловесна створења, изгледа да поседују схватање и сазнавање. Али само је човек по слици и подобију Божијем. А под човеком не подразумевам некога ко дела слично животињама, већ на онога ко је много више узнапредовао, од пуког човештва до самога

ἀκριβέστερον ἡμῖν συντέτακται, τὸ δὲ νῦν συνέχον ῥητέον ποταπὴ τίς ἐστὶν ἢ κατὰ θεὸν εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. τὸ μὲν ἀσύγκριτον οὐδὲν ἐστὶν ἕτερον ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, τὸ δὲ συγκρινόμενον οὐτὶ ἕτερον ἢ τὸ παρόμοιον. ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος θεός, ἄνθρωπος δὲ σὰρξ· δεσμός δὲ τῆς σαρκὸς ψυχῇ, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σὰρξ. τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος εἰ μὲν ὡς ναὸς εἴη, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεὸς βούλεται διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος· τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἑναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, οὐκ ὡν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ. δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος. μόνους γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρουρουμένοις εὐσύννοпта καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα, τοῖς λοιποῖς δὲ οὐδαμῶς, λέγω δὲ τοῖς ψυχικοῖς. τὸ γὰρ ἔλαττον κατάληψιν οὐκ ἰσχύει ποιεῖσθαι τοῦ κρείττονος. διὰ τοῦτο γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα, ὕλη δὲ τῆς ψυχῆς κατεξουσιάζειν ἠθέλησεν· καὶ κατὰ τὸ αὐτεξούσιον οἱ μὲν θανάτου νόμους τοῖς ἀνθρώποις παραδεδώκασιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ τὴν τῆς ἀθανασίας ἀποβολὴν θανάτῳ τῷ διὰ πίστεως τὸν θάνατον νενικήκασιν, καὶ διὰ μετανοίας κλήσις αὐτοῖς δεδωρηται κατὰ τὸν εἰπόντα λόγον· ἐπεὶ βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττώθησαν. δυνατόν δὲ παντὶ τῷ νενικημένῳ πάλιν νικᾶν, τοῦ θανάτου τὴν σύστασιν παραιτούμενον· τίς

Бога. Ово питање смо подробније испитали у расправи о животињама. Али главна ствар о којој је сада реч, тиче се питања шта се подразумева под сликом и подобјем. Оно што не може да се упоређи, није ништа друго до апстрактно биће, док оно што се упоређује није друго до оно чему сличи. Савршени Бог је без тела, али човек је тело. Свеза тела је душа, а оно што затвара душу је тело. Таква је природа човековог састава. Ако је попут храма, Бог је мило да у њему пребива Духом, својим представником. Али, ако (човек) није такво пребивалиште, онда надилази дивље звери само артикулисаним језиком, док је у осталом његов начин живота сличан њиховом, као онај који није подобан Богу. Али ни један од демона не поседује тело. Њихов је састав духовни, попут онога ватре или ваздуха. Само онима у којима борави Дух Божији и које утврђује, тела демона су лако уочљива, док другима нису никако, а мислим на оне који поседују душу. Јер оно што је инфериорно нема способност да схвати оно што је супериорно. Због тога природа демона нема удела у покајању, јер су они одраз материје и подлости. Али материја је желела да загосподари душом, и захваљујући њиховој слободној вољи, то је људима дало закон смрти. Али, након губитка бесмртности, човек је победио смрт подвргавајући се смрти у вери. Покајањем му је упућен позив, према речи која каже „Пошто их начини мало мањим од анђела“. Свакоме ко је побеђен, могуће је да поново победи, ако од-

δέ ἐστιν αὕτη, εὐσύνοπτον ἔσται τοῖς βουλομένοις ἀνθρώποις τὸ ἀθάνατον.

баци стање које доноси смрт. А шта је то, људи који жуде за бесмртношћу могу лако да виде.

Поглавље 22

Οἷα γάρ ἐστιν ὑμῶν καὶ τὰ διδάγματα; τίς οὐκ ἂν χλευάσειε τὰς δημοτελεῖς ὑμῶν πανηγύρεις, αἱ προφάσει πονηρῶν ἐπιτελούμεναι δαιμόνων εἰς ἀδοξίαν τοὺς ἀνθρώπους περιτρέπουσιν; εἰδὼν τινα πολλάκις, καὶ ἰδὼν ἐθαύμασα καὶ μετὰ τὸ θαυμάσαι κατεφρόνησα πῶς ἔσωθεν μὲν ἐστιν ἄλλος, ἔξωθεν δὲ ὅπερ οὐκ ἔστι ψεύδεται, <τόν> ἀβρυνόμενον σφόδρα καὶ παντοίως διακλῶμενον καὶ τοῦτο μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς μαρμαρύσσοντα, τοῦτο δὲ καὶ τῷ χεῖρι λυγιζόμενον καὶ διὰ πηλίνης ὀψεως δαιμονῶντα καὶ ποτὲ μὲν ὡς Ἀφροδίτην, ποτὲ δὲ ὡς Ἀπόλλωνα γινόμενον, ἕνα κατήγορον πάντων τῶν θεῶν, δεισιδαιμονίας ἐπιτομήν, διάβολον ἡρώϊκων πράξεων, φόνων ὑποκριτὴν, μοιχείας ὑπομνηματιστὴν, θησαυρὸν μανίας, κιναῖδων παιδευτὴν, καταδικαζομένων ἀφορμὴν καὶ τὸν τοιοῦτον ὑπὸ πάντων ἐπαινούμενον. ἐγὼ δὲ αὐτὸν παρητηράμην πάντα ψευδόμενον καὶ τὴν ἀθεότητα καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὸν ἄνθρωπον. ὑμεῖς δὲ ὑπὸ τούτων συλαγωγεῖσθε καὶ τοὺς μὴ κοινωνοῦντας ὑμῶν ταῖς πραγματείαις λοιδορεῖτε. κελυρνέαι πολλῶν ἀδόντων οὐ

Али код нас не постоји жеља за испразном славом, нити се препуштамо разним мишљењима. Због тога што смо се одрекли популарног и земаљског, и повиновали се Божјим заповестима. Поштујући закон Оца бесмртности, одбацујемо све што почива на људском мишљењу. Не само што се богати међу нама баве нашом философијом, већ и сиромашни уживају бесплатна упутства, јер ствари које долазе од Бога надмашују наплату световним даровима. Тако прихватамо све који желе да чују, чак и старице и младиће. Укратко, људе свих узраста третирамо с поштовањем, али се свака врста разуданости држи подаље. А говорећи не изговарамо неистину. Било би добро ако би ваше остајање у неверовању било подвргнуто провери. Али, ма како било, нека наш случај остане потврђен пресудом Божијом. Смејте се ако желите. Али ћете после заплакати. Није ли бесмислено што се Нестору, који је споро секао узде својим коњима због старости и слабости, треба према вашем мишљењу дивити због тога што покушава да парира младићима у борбама, док ви исмевате оне међу нама који се боре против старости и који се баве стварима које се односе на Бога? Ко се неће насмејати када нам приповедате како су постојале Амазонке и Семирамке и друге ратнице, док наше

θέλω καὶ τῶν νέοντι καὶ κινουμένῳ
παρὰ φύσιν οὐ βούλομαι
συνδιατίθεσθαι. τί θαυμαστὸν
οὐ παρ' ὑμῖν ἐξηρημένον
διαπράττεται; ῥίναυλοῦσι μὲν γὰρ
καὶ λαλοῦσι τὰ αἰσχροῦ, κινεῖνται
δὲ κινήσεις ἃς οὐκ ἔχρη, καὶ τοὺς
ὅπως δεῖ μοιχεύειν ἐπὶ τῆς σκηνῆς
σοφιστεύοντας αἰθυγατέρες ὑμῶν
καὶ οἱ παῖδες θεωροῦσι. καλὰ παρ'
ὑμῖν τὰ ἀκροατήρια κηρύττοντα
πάνθ' ἅπερ ἐν νυκτὶ μοχθηρῶς
πραγματεύεται καὶ τέρποντα
τοὺς ἀκροατὰς αἰσχροῦ λόγων
ἐκφωνήμασιν. καλοὶ δὲ εἰσιν
ὑμῶν καὶ οἱ ποιηταί, ψευδολόγοι
καὶ διὰ σχημάτων ἐξαπατῶντες
τοὺς ἀκροωμένους.

девојке укоревате? Ахил је био млад,
али се верује да је био веома велико-
душан. А Неоптолем је био и млађи,
али чврст. Филоктет је би слаб, али је
био потребан бојанству против Тро-
је. Каквој групи људи је припадао Те-
рестије? А ипак је заповедао војском,
и да није због тупости имао тако необ-
уздан језик, не би му се замерило што
је био глупав и неотесан. Што се ти-
че оних који желе да се науче нашој
философији, ми их не проверавамо
према држању, нити о онима који нам
подлазе судимо по спољашњој поја-
ви. Јер тврдимо да снаге ума има у
свима, иако могу бити телесно слаби.
Али ваше поступање је пуно зависти и
обилате глупости.

Поглавље 30

Τούτων οὖν τὴν κατάληψιν
πεποιημένος βούλομαι καθάπερ τὰ
νήπια τῶν βρεφῶν *** ἀποδύσασ-
θαι. τὴν γὰρ τῆς πονηρίας σύστ-
ασιν εὐκυῖαν τῇ τῶν βραχυτάτων
σπερμάτων ἴσμεν ἅτε διὰ μικρᾶς
ἀφορμῆς τούτου κρατυνθέντος, πάλιν
δ' αὐτὸ λυθησομένου, ἡμῶν πειθομένων
λόγῳ θεοῦ καὶ μὴ σκορπιζόντων
ἑαυτοῦς. διὰ τίνος γὰρ ἀποκρύφου
θησαυροῦ τῶν ἡμετέρων ἐπεκράτησ-
εν, ὃν ὀρύττοντες κονιορτοῦ μὲν ἡμεῖς
ἐνεπλήσθημεν, τούτῳ δὲ τοῦ συνε-
στάναι τὴν ἀφορμὴν παρέσχομεν.
τὸ γὰρ αὐτοῦ πᾶς ὁ ἀποδεχόμενος
κτῆμα τοῦ πολυτιμοτέρου πλούτου
τὴν ἐξουσίαν ἐχειρώσατο. ταῦτα
μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἡμῶν οἰκείους
εἰρήσθω· πρὸς δὲ ὑμᾶς τοὺς Ἕλληνας
τί ἂν ἕτερον ἢ τὸ μὴ τοῖς κρείττοσιν

Након што сам схватио ове
ствари, желим да се 'оголим' ин-
фантилних детињарија. Јер зна-
мо да је састав зла попут најмањег
семена, пошто оно снажно расте
и при најмањим условима, али ће
поново умрети ако поштујемо реч
Божију и не проћердамо сами себе.
Он има моћ над нашим својстви-
ма као неку врсту „тајног блага“,
Ископавајући га, покривени смо
прашином, али смо обезбедили да
нам буде зајамчено његово поседо-
вање. Јер свако ко поврати сопстве-
на својства задобија најдрагоценије
благо. Нека ово буде речено нашим
сопственим људима. А вама Грци-
ма, шта друго могу да кажем осим
да на треба да злостављате најбоље
међу собом, нити, ако су и названи

λοιδορεῖσθαι μηδ', εἰ βάρβαροι λέγοντο, ταύτην λαμβάνειν τῆς χλεῦης τὴν ἀφορμήν; τοῦ γὰρ πάντας ἀλλήλων ἐπακοῦειν τῆς διαλέκτου μὴ δύνασθαι τὴν αἰτίαν εὐρεῖν, ἣν ἐθέλητε, δυνήσεσθε <τοῖς> ἐξετάζειν γὰρ βουλομένοις τὰ ἡμέτερα ῥαδίαν καὶ ἄφθονον ποιῆσομαι τὴν διήγησιν.

варвари, да ово узмете као повод за ругање. Разлог због кога људи не могу да разумеју језике једни других можете наћи за себе ако желите, јер ако хоћете да испитате наша начела, пружићу вам лако разумљив и пун приказ.

Поглавље 40

Οὐκοῦν πέφηνε Μωυσῆς ἀπὸ γε τῶν προειρημένων πρεσβύτερος ἡρώων πόλεων δαιμόνων. καὶ χρὴ τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν ἢ περ τοῖς ἀπὸ πηγῆς ἀρυσσάμενοις Ἑλλήσιν οὐ κατ' ἐπίγνωσιν τὰ ἐκείνου δόγματα. πολλῇ γὰρ οἱ κατ' αὐτοὺς σοφισταὶ κεχηρημένοι περιεργία τὰ ὅσα παρὰ τῶν κατὰ Μωυσεά καὶ τῶν ὁμοίως αὐτῷ φιλοσοφούντων ἔγνωσαν, παραχαράττειν ἐπειράθησαν, πρῶτον μὲν ἵνα τι λέγειν ἴδιον νομισθῶσι, δευτέρον δὲ ὅπως τὰ ὅσα μὴ συνέειπον διὰ τινος ἐπιπλάστου ῥητολογίας παρακαλύπτοντες, ὥς μυθολογίαν τὴν ἀλήθειαν παραβραβεύωσι.

Περὶ μὲν οὖν τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας ἱστορίας τε τῆς κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους ὅσα τε εἰρήκασιν οἱ παρὰ τοῖς Ἑλλησι λόγιοι καὶ πόσοι καὶ τίνες εἰσὶν οἱ μνημονεύσαντες, ἐν τῷ Πρὸς τοὺς ἀποφνημαμένους τὰ περὶ θεοῦ δειχθήσεται.

На основу онога што је речено, јасно је да је Мојсије био старији од древних хероја, ратова и демона. И рађе бирамо да верујемо њему, који је испред њих по старости, него Грцима, који су, а да тога нису били свесни, као из извора преузели његова учења. Јер многи су софисти међу њима, подстакнути радозналошћу, настојали да кривотворе оно што су научили од Мојсија и оних који су философствовали попут њега, прво због тога да би сматрали како имају нешто сопствено, и друго, како би реторичким вештинама прикриле све оно што нису разумели, погрешно су тумачили истину као да је то басна.

Али оно што су учени међу Грцима рекли о нашем уређењу и историји наших закона, и колико је много људи и на који начин о томе писало, биће написано у расправи против оних који су говорили о божанским стварима.

Литература:

Критичка издања:

- Nesselrath, Heinz-Günther. 2016. *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Whittaker, Molly. 1982. *Oratio ad Graecos and Fragments* (Oxford Early Christian Texts). Oxford: Clarendon Press.

Секундарна литература:

- Јевтић, Атанасије. 2015. *Патрологија. Књ. 1, Црквени оци и њихови први четири века историје Цркве*. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западно-америчка.
- Burkitt, F. Crawford. 2014. *Evangelion Da-Mepharreshe*, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, G. W. 1967. "The Date of the Oration of Tatian." *The Harvard Theological Review* 60 (1): 123–126. <https://doi.org/10.1017/S0017816000028972>.
- Crawford, R. Matthew. 2016. "The Problemata of Tatian: Recovering the Fragments of a Second-Century Christian Intellectual." *The Journal of Theological Studies* 67 (2): 542–575. <https://doi.org/10.1093/jts/flw171>.
- Falkenberg, René. 2014. "Tatian." In *Early Christianity in the Context of Antiquity*, edited by Anders-Christian Jacobsen, Christine Shephardson and Peter Gemeinhardt, 67–80. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gasparro, Giulia Sfameni. 1998. "Asceticism and Anthropology: Enkrateia and 'Double Creation' in Early Christianity." In *Asceticism*, edited by Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis, 127–146. Oxford: Oxford University Press.
- Georgia, T. Allan. 2018. "The Monster at the End of His Book: Monstrosity as Theological Strategy and Cultural Critique in Tatian's *Against the Greeks*." *Journal of Early Christian Studies* 26 (2): 191–219. <https://doi.org/10.1353/earl.2018.0018>.
- Grant, M. Robert. 1954. "The Heresy of Tatian." *The Journal of Theological Studies* 5 (1): 62–68. <https://doi.org/10.1093/jts/V.1.62>.
- Grant, M. Robert. 1964. "Tatian (Or. 30) and the Gnostics." *The Journal of Theological Studies* 15 (1): 65–69. <https://doi.org/10.1093/jts/XV.1.65>.

- Guffey, R. Andrew. 2014. "Motivations for Encratite Practices in Early Christian Literature." *The Journal of Theological Studies* 65 (2): 515–549. <https://doi.org/10.1093/jts/flu124>.
- Hanig, Roman. 1999. "Tatian und Justin. Ein Vergleich." *Vigiliae Christianae* 53 (1): 31–73. <https://doi.org/10.1163/157007299X00136>.
- Hawthorne, F. Gerald. 1964. "Tatian and his Discourse to the Greeks." *Harvard Theological Review* 57 (3): 161–188. <https://doi.org/10.1017/S001781600002188X>.
- Hunt, J. Emily. 2003. *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203329122>.
- Koplston, Frederik. 1989. *Istorija filozofije. Tom II: Srednjevekovna filozofija*. Prev. Jovan Babić. Beograd: BIGZ.
- Lössl, Josef. 2010. "Hermeneutics and Doctrine of God in Tatian's *Ad Graecos*." *Studia Patristica* 45: 409–412.
- Lössl, Josef. 2016. "Date and Location of Tatian's *Ad Graecos*: Some Old and New Thoughts." *Studia Patristica* 74: 43–55.
- Lössl, Josef. 2020. "Between Hipparchian Cynicism and Priscillian Monism: Some Notes on Tatian, *Or.* 3.6." *Vigiliae Christianae* 74 (1): 84–107. <https://doi.org/10.1163/15700720-12341420>.
- Moreschini, Claudio. 2009. *Povijest patrističke filozofije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Nesselrath, Heinz-Günther. 2015. "Two Syrians and Greek Paideia: Lucian and Tatian." In *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos*, edited by Georgios A. Xenis, 129–142. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Petersen, William L. 2005. "Tatian the Assyrian." In *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*, ed. by Antti Marjanen & Petri Luomanen, 125–158. Leiden — Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004186866_006.
- Petersen, William L. 2013. *Tatian's Diatesseron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Supplements to *Vigiliae Christianae*). Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004312920>.
- Vööbus, Arthur. 1958. *History of Asceticism in the Syrian Orient. a Contribution to the History of Culture in the Near East, I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium). Louvain: Peeters Publishers.

Примљено: 6. 10. 2020.

Одобрено: 1. 12. 2020.

TATIAN THE SYRIAN AND HIS PLACE IN THE DEVELOPMENT OF CHRISTIAN THEOLOGY

Aleksandar Đakovac

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: Tatian the Syrian is important in many ways for understanding the paths taken by the theology of the early Church. His apologetic work was methodologically different from other apologists of his time. While Justin, Athenagoras, Clement, Melito and others were trying to show how Christianity is acceptable to the Greeks, Tatian wants to show his superiority. His Diatessaron provided him a permanent and respected place in the memory of the Churches of the East. On the other hand, his encratism, as well as specific understandings of the Logos, the soul and the place of the Old Testament in the Christian tradition, classify him among heretics. Therefore, the analysis of his teachings is a necessary element of understanding the developmental paths of ancient theology.

Key words: Tatian Syrian, encratites, apology, logos, soul, Old Testament.

„ОЛТАР ЧУДЕСНИЈИ ОД ОНОГА КОЛИ САДА КОРИСТИМО“ СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТИ И БРИГА ЗА БЛИЖЊЕГ

Андреј Јефтић*
Православни
богословски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Рад се бави анализом слике коју Свети Јован Златоуст користи у свом тумачењу 2. Кор 9, 15 поредећи сиромаше са црквеним олтаром. Кроз преглед хришћанске историје појма „сиромаша“ (πτωχός) и његове улоге у животној Цркве понуђен је контекст за разумевање Златоустове аналозије и карактеристичној реторичкој и практичној односа који светишељ према овој груписаној историји заузима. Кроз тумачење теолошких импликација његове позиције у савременим приликама, понуђени су одговори на неке од изазова које пред вјернике ставља пандемија болести коју изазива корона вирус, а са њом и реторичка богослужбеној животи.

Кључне речи: Свети Јован Златоуст, олтар, сиромаш, ближњи, милосрђе.

Увод

Човјечанство се током 2020. године суочило се јединственим изазовом — пандемијом болести (Ковид-19) коју изазива корона вирус. Баш као и у безмало свим другим аспектима људског живота, а превасходно у оном који се тиче здравља (физичког али и психичког), ширење ове заразе изазвало је потресе, кризе, дилеме и сукобе у оквирима црквеног живота православних вјерника. Посебну поте-

* ajeftic@bfspc.bg.ac.rs.

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

шкоћу за цјелокупно црквено тијело, како за јерархију тако и за вјернике, представља чињеница да је могућност уобичајеног учешћа у богослужбеном животу Цркве доведено у питање. Рестриктивне мјере које су владе земаља широм свијета уводиле су се у много чему разликовале од случаја до случаја, али су у сваком од њих ограничиле, умањиле или на моменте сасвим онемогућиле савршавање богослужења и светотајинских обреда, па и свете литургије. Остављајући по страну на који се начин Црква у ранијим епохама носила са пандемијским изазовима,¹ и не улазећи у тематски и жанровски разноврсне теолошке полемике које су о начину вршења богослужења вођене, у наставку ћемо се осврнути на један од фундаменталних изазова које је пандемија са собом донијела — немогућност да се на уобичајен начин служи Богу.

У настојању да се овом изазову одговори, осврнућемо се на идеју коју срећемо код једног од најславнијих архијереја и отаца православне Цркве — Светог Јована Златоустог. Тумачећи Другу посланицу Коринћанима Светог Апостола Павла, Јован на једном мјесту говори о другом олтару, „још чудеснијем од онога који сада користимо“. Овај олтар коме смо призвани да служимо представљају наши ближњи, првенствено они потребити, под којима Јован превасходно мисли на сиромаше. Служење кроз добротинства ближњима које је задесила каква невоља представља приношење жртве Богу на овом „још дивнијем“ олтару. Кроз тумачење Златоустове слике о ближњима као другом олтару, покушаћемо да понудимо патристичку перспективу за теолошко промишљање начина на који се можемо суочити са изазовом дјелимичног изостанка или ограничавања уобичајеног начина богослужења. Да ли нам Златоустова метафора о другом олтару може помоћи да промислимо на који начин можемо надомјестити наше служење Богу у времену када нам је уобичајено учешће у богослужењу ограничено ускраћено? Да ли нас Златоусти, с друге стране, опомиње да се служење црквеном олтару не може одвијати без или на уштрб служења ближњима? На ова питања осврнућемо се кроз анализу поменутог одјељка и Јовановог говора о служењу сиромасима. Претходно ћемо се накратко осврнути на предисторију бриге за сиромашне у Цркви и Јовановог начина суочавања са овим изазовом.

¹ О чему сам писао другдје: Андреј Јефтић, „Вјера у доба короне“, *Видослов* 27, бр. 2 (2020): 67–77.

1.

Обраћајући се Арсакију, паганском првосвештенику Галатије у Малој Азији, цар Јулијан Апостата се жали што „безбожни Галилејци подржавају не само своје него и наше сиромаше“. Зато га опомиње да вршење богослужбених обреда није довољно, него мора бити праћено „човјекољубљем“ (φιλανθρωπία): старањем за странце, сиромаше и гладне. Како се не би случајно испоставило да су хришћани надмашили пагане у чињењу каквог добра, а нарочито не овог које Јулијан назива „древним јелинским предањем“.² Опомена римског цара који је покушао да наново успостави паганску религију у царству, ваљано нам илуструје чињеницу да је већ у четвртм вијеку брига за сиромаше била саставни и нашироко познати дио црквеног дјеловања. Међутим, свједочанство Созомена и Григорија Богослова доводи у питање Јулијанову тврдњу да филантропска дјелатност представља древни јелински обичај који су хришћани преузели. Према њиховом тврђењу, управо је супротно било случај, тако да је Јулијан настојао да имплементира аутентично хришћанску иновацију у оквирима јелинског паганизма, постављајући по узору на хришћане напоредо са служењем Богу, служење и оним потребитима.³

Но, ко су уопште сиромаси којима је помоћ била потребна? У Новом Завјету за означавање сиромаша готово искључиво се користи термин πτωχός, док се на само једном мјесту јавља друга ријеч сличног значења — πένης (2. Кор. 9, 9, када се наводи Пс. 112, 9). Први појам се јавља и у Септуагинти око 100 пута. Њиме се примарно означавају они који су маргиналног или никаквог економског (па и друштвеног) статуса и чији опстанак зависи од добротинства других, те би се овај појам најприближније дао превести као „просјак“. У познатој Христовој ријечи упућеној апостолима да сиромашне имају свагда са собом (Мк. 14, 5–7; Мт. 26, 11; Јн. 12, 5–6), брига за ову сиротињу супротставља се (у одређеној мјери) бризи са Сина Божјег. С друге стране, знаковитим навођењем ријечи пророка Исаије (Ис. 61, 1) да се сиромашнима проповиједа блага вијест, Лука означава почетак Христове

² Ep. 22, у: *The Works of the Emperor Julian*, прир. и прев. Wilmer Cave Wright (London: W. Heinemann, 1923), 3: 66–72; Јулијан Император, *Изабрани сјиси* (Београд: Ниро „Књижевне новине“, 1987), 207–208; 192–195.

³ Созомен, HE 5.16 (PG 63: 1309–1313); Григорије Богослов, *Contra Julianum imperatorem* 1.111 (PG 35: 648–649). О овом и питању односа између хришћанске филантропије и њене јелинске позадине више код Demetrios J. Constantelos, „The Hellenic Background and Nature of Patristic Philanthropy in the Early Byzantine Era“ у *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, прир. Susan Holman (Baker Academic, 2008), 187–208.

проповиједи (Лк. 4, 18), док су код Матеја (Мт. 11, 5) управо то ријечи којима Христос одговара на питање Крститељових ученика да ли је он „Онај што ће доћи, или другог да чекамо“. Благовијештење сиромасима у оба случаја, дакле, означава почетак есхатолошког времена које је наступило доласком и мисијом Сина Божјег. Христова парабола о гозби, која такође има есхатолошки карактер, наводи сиромаше као њене учеснике (Лк. 14, 21). Такође, парабола о богаташу и Лазару нам говори да су сиромаси својим животом (не нужно и заслугама) ближи Богу, те да ће стога уживати у његовом царству, док оне богате њихово имање отуђује од ове благодати (Лк. 16, 19–31). Јаковљева саборна посланица нам такође говори о томе да је Бог одабрао управо „сиромаше овога свијета“ да буду насљедници његовог царства, сугеришући да су управо захваљујући свом сиромаштву они „богати вјером“ (Јак. 2, 5). За бригу о сиромасима у раној цркви сазнајемо од Павла, који спомиње и ватрено заговара прикупљање прилога за сиромаше (Рим. 15, 26; Гал. 2, 10). Старање за њих Павле убраја у задатке који су му дати од стране апостола сабраних у Јерусалиму (Гал. 2, 10).⁴ Иако се појам не јавља у Дјелима апостолским, из свједочанства о јерусалимској цркви у којој су економске разлике међу њеним припадницима у цјелости поништаване, да се закључити да је брига за сиромашне била саставни дио идентитета ове заједнице.⁵

Премда се не може повући апсолутна разлика између *πτωχός* и *πένης*, начелно се да закључити да термин *πτωχός* у ранохришћанским текстовима по правилу означава просјака који живи на улици, без дома и имања, обитавајући на самим маргинама друштвеног живота. С друге стране, *πένης* означава онога ко је напросто сиромашан, без имања које би му обезбиједило стабилна примања, али не и без одређених прихода које стиче сопственим (по правилу тешким) радом. Поред тога, како нам објашњава Ориген, а потом и Василије Велики, први појам може да означава онога ко се стропоштао низ друштвену лествицу изгубивши богатство и имање, док се другим означава онај ко је приморан да се ослања на ручни рад и надницење како би преживио.⁶ Питер Браун указује да је становите разлике могуће успоставити

⁴ Да је брига за сиромаше била систематски организована показује Petros Vassiliadis, „Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implication of the Pauline Collection“, SVTQ 36 (1992): 51–59.

⁵ Детаљан приказ историје и теологије овог појма у новозавјетним текстовима, као и у периоду прије и након њиховог настанка, види у *The Theological Dictionary of the New Testament*, прир. Gerhard Friedrich, прир. и прев. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1968), 6: 885–914.

⁶ Ориген, *Fragmenta in Psalmos* 11.6 (PG 12: 1201B); Василије Велики, *Regulae brevius tractatae* 262 (PG 31: 1260C). Више о овоме код Susan R. Holman, *The Hungry Are*

и између сиромаша појединачних градова. Тако је сиромаштво у Кападокији по правилу било узроковано ванредним околностима — сушом и потоњим оскудним жетвама — док је у Антиохији, из које Златоусти потиче, оно било „уграђено у саме структуре градског живота“.⁷

Позната студија Сузан Холман *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* увелико је допринијела савременом разумијевању односа црквених заједница прва четири вијека према сиромасима. Као што је ова студија заслужна за увођење нове перспективе за разумијевање природе социо-економских односа у црквеној заједници раног патристичког периода, свети оци су заслужни за чињеницу да су, како Холман наводи, ову друштвену категорију уздигли из анонимности и непрепознатљивости и дали јој видљивост у својим бесједама. Они који су били безимени и невидљиви за очи и уши својих савременика, иако су се могли сусрести на сваком кораку, сада добијају централно мјесто у бројним бесједама које позивају на добротинства према овом друштвеном слоју.⁸ Тако је Григорије Ниски, између осталих, у својој чувеној бесједи о љубави према сиромашнима, говорећи о посту уздигао помагање сиромашних на ниво аскетског идеала. Ослањајући се на ријечи пророка Исаије (Ис. 58, 4–7) светитељ је указао шта је истински пост. Не негирајући потребу за тјелесним уздржањем, он истиче да је прави смисао поста ипак садржан у пророчким ријечима које наводи: „А није ли ово пост што изабрах: да развежеш свеже безбожности, да раздријешиш ремење од бремена, да отпустиш потлачене, и да изломите сваки јарам? Није ли да преламаш хљеб свој гладноме, и сиромаше прогнане да уведеш у кућу? Кад видиш гола, да га одјенеш, и да се не кријеш од свога тијела?“ (Ис. 58, 6–7).⁹

Позивање на човјекољубље, међутим, није била само ствар пригодне црквене реторике. Споменути свети оци, али и црквени јерарси су заслужни за изумијевање систематске бригае за потребите која је добила своје институционалне оквире. Најпознатији примјер свако

Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia (Oxford: Oxford University Press, 2001), 5–6. За исту разлику у јеврејском контексту види Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1990), 164–177.

⁷ Питер Браун, *Тело и друштво: мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству* (Београд: Клио, 2012), 378.

⁸ Holman, *The Hungry are Dying*, 59; о чему је раније писао и Michael De Vinne, *The Advocacy of Empty Bellies: Episcopal Representation of the Poor in the Late Roman Empire* (PhD diss., Stanford University, 1995). Види и Richard Finn, „Portraying the poor: descriptions of poverty in Christian texts from the late Roman empire“ у *Poverty in the Roman World*, прир. Margaret Atkins, Robin Osborne (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 130–144.

⁹ Григорије Ниски, *De beneficentia* (PG 46: 457).

представља „Василијада“ Светог Василија Великог. Ова прва болница која је нудила бесплатну професионалну његу и смјештај за све којима је то било потребно, такође је садржала и прихватилиште за странце, као и јавна кухиња за сиромаше.¹⁰

Реторика епископа и институционална брига Цркве за сиромаше заслужне су дубоку трансформацију модела друштва и улоге јавног добротинства у њему, која се одиграла између 4. и 7. вијека. Како је показао Питер Браун, грчко-римски модел вршења јавних дјела на корист шире заједнице (што је изворно означавала ријеч *λεητοσυγεία*) — попут рецимо изградње неопходних инфраструктурних објеката или спонзорисања забавних садржаја — с временом је промијенио фокус и претворио се у старање за сиромашне. Тако, љубав према сиромасима постаје нова грађанска врлина, управо захваљујући хришћанским епископима који су спрам њих преузели улогу патрона, заштитника и покровитеља.¹¹ У овом процесу, једну од кључних улога играо је управо Јован Златоусти.

2.

Однос према просјацима у доба Јована Златоустог, како у Антиохији тако и у Цариграду, није се много разликовао од онога који можемо да препознамо у времену у коме сами живимо.¹² Њихове молбе код пролазника би по правилу наилазиле на одбијање, сумњичени су да се баве криминалним радњама и да препродају добра која им се дарују, а уколико се радило о млађим и радно способним особама оптуживани су да су лијени итд. Негативној репутацији доприносила је и чињеница да су сиромаси често на бизарне начине изазивали самилост, било латентним понашањем у лакшем случају, или наносећи озлиједе се-

¹⁰ Vivian Nutton, „From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 38, Symposium on Byzantine Medicine (1984): 1–14.

¹¹ Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, NH: University Press of New England, 2002).

¹² За опсежан преглед Јовановог односа према сиромасима види радове Венди Мејер: Wendy Mayer, „Poverty and Society in the World of John Chrysostom“ у *Social and Political Life in Late Antiquity*, прир. William Bowden, Adam Gutteridge, и Carlos Machado (Leiden: Brill, 2006), 465–484; Wendy Mayer, „Poverty and Generosity toward the Poor in the Time of Chrysostome“, у *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, 140–158; Wendy Mayer, „John Chrysostome on Poverty“ у *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, прир. Pauline Allen, Bronwen Neil, Wendy Mayer, (Evangelische Verlagsanstalt, 2009), 69–118.

би или својој дјечи у оном тежем.¹³ Генерално, на просјак се гледало као на популацију која је неморалног живота који било да их је довео, било да их одржава у незавидном положају у коме се налазе. Док су они које је несрећа сиромаштва невољно задесила посматрани са дозом презира, на оне који су се добровољно одрекли богатства гледало се благонаклоно. Адресујући у својим бесједама ове различите предрасуде које су дефинисале однос према просјацима, нарочито оних привилегованих слојева друштва, Златоусти настоји да спере љагу са њиховог имена.¹⁴ Такође, Златоусти настоји да преусмјери донације које су биле дариване подвижницима и онима који су се у одређеној али не и потпуној мјери одрекли богатства. Како се да закључити, ово је био врло распрострањен и радо практикован облик филантропије. Стога у више наврата инсистира на томе да аскете треба даривати искључиво и само уколико су они истовремено и сиромаси. Оно што је истински важно јесте помагање сиромаша, а не духовника.¹⁵

Златоустов учестали говор о милосрђу према сиромасима изазивао је понекад и негативне реакције и иритирао његове слушаоце, или макар поједине богаташе међу њима.¹⁶ Томе је засигурно доприносило и то што је Јован тврдио да је богатство као такво укоријењено у неправди, те да нема части у његовом посједовању.¹⁷ Иако по себи није гријех, оно то постаје онда када се не дијели са онима који га немају ни у траговима.¹⁸ Баш као што је његовим слушаоцима у Цариграду понекада несхватљиво било његово прекомјерно инсистирање на бризи за сиромаше, Јовану је непојмљива била својеврсна индиферентност хришћана престонице спрема њихових ближњих. У Антиохији из које је дошао, црква је имала систематски развијен социјални рад који је био финансиран од прихода које је редовно убирала од својих великих имања. Уз цркве су подизане куће и зграде са hostelima за странце, јавним кухињама, болницама и слично. У Цариграду, међутим, чини се да је више средстава било усмјеравано у епископски двор него ли у једину болницу којом је црква располагала. Како њоме ни изблиза нису могле бити намирене потребе престолне популације, Јован је дао да се сагради неколико нових, вишеструко умањивши буџет свог двора. Намјеравао је, такође, да установи

¹³ Браун, *Тело и друштво*, 378.

¹⁴ Wendy Mayer, „Poverty and Generosity toward the Poor in the Time of Chrysostom“, у *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, 140–158.

¹⁵ Јован Златоусти, *Homiliae in epistolam ad Philippenses* 1 (PG 62:188, 29–48).

¹⁶ Јован Златоусти, *Hom. 1 Cor.* 30.5 (PG 61:256).

¹⁷ Јован Златоусти, *Hom. 1 Tim.* 12.3–4 (PG 62:562–63).

¹⁸ Јован Златоусти, *Hom. 1 Cor.* 13.5 (PG 61:113).

колонију за лепрозне изван зидина града, што је наишло на жестоко противљење велепосједника на чијем имању је пројекат требало да буде реализован. Стога су ови могли да одахну када је ова идеја завршила у прогонству, заједно са цариградским архиепископом.¹⁹

Погледајмо сада на који начин Јован конструише слику сиромаша као другог олтар на коме смо, напореда са оним црквеним, позвани да служимо.

3.

У својој 20. омилији на Другу посланицу Коринћанима²⁰ Јован поистовјеђује „неисказани дар“ на коме Павле благодари Богу (2. Кор. 9, 15) са милосрђем. Он обогаћује како онога који ово милосрђе чини тако и онога који га прима. Одвраћајући своје слушаоце од ма какве неумјерености у јелу, пићу и љубави према новцу, Златоусти усмјерава њихову пажњу на то да постоји један другачији олтар, на коме су призвани да служе Богу. Успостављајући везу са старозавјетном скинијом, Златоусти указује на становиту сличност, али и разлику. Док је скинију подигао Веселеил, овај олтар подигао је сам Бог. С друге стране, и једно и друго су светиње над светињама којима приступамо у тајности — макар то, парадоксално, чинили и јавно. То ће рећи, уколико се милосрђе не чини како би било видљиво другим људима, онда чак и када то јесте, оно остаје тајно, при чему алудира на заповијест да се доброчинства чине тајно, како би била узвраћена јавно (Мт. 6, 4).

Овај олтар се на различите начине контрастира како са старозавјетним тако и са новозавјетним олтаром. Док су ови први сачињени од камена, овај други је „сачињен од словесних душа“, „од самих удова Христових“. Док се на црквени олтар полаже Христово тијело, овај олтар јесте то „само тијело Господње“. Ова супротност основа је за Златоустово величање сиромаша као „још чудеснијег“ и „дивнијег“ олтар нешто што је онај на коме се савршава евхаристија. Настављајући поређење, цариградски архиепископ говори о жртви која се приноси на једном и на другом олтару. На првом, свештеник призива Духа ријечима, док сваки вјерник има прилику да га на другом при-

¹⁹ Rudolf Brändle, „This Sweetest Passage: Matthew 25:31–46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostome“, 131–132, у *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, 127–139.

²⁰ *In ep. II ad Cor. argum. et hom.* 20 (PG 61: 535–540). Српски превод ове бесједе са енглеског у Свети Јован Златоусти, „Омилија на Другу посланицу Коринћанима“, прев. Дражен Тупањанин, *Видослов* 27, бр. 1 (2020): 19–25.

зове својим дјелима милосрђа. На старозавјетном олтару приношена је крвна жртва, а на црквеном олтару приноси се бескрвна у виду ехаристијских дарова. На овом пак олтару, приноси се жртва милосрђа која је „милија од било које друге доброте“. Кад и миомирис овог другог олтара јесу хвала и благодарност онога који прима добротинства, и они се уздижу до и изнад небеса. Стога Златоусти позива своје слушаоце да виде како овај олтар „посвуда лежи на улицама и тржницама“ и апелује: „свакога часа на њему можеш да принесеш жртву“. Ако већ поштујемо онај олтар који је од камена и прима тијело Христово, тим прије смо у обавези да поштујемо овај који сам јесте тијело Христово. Тако, закључује да кад видимо сиромаша или просјака, треба да знамо да видимо олтар на коме треба да принесемо жртву добротинства и милостиње, како бисмо тако задобили (будућа) добра кроз милост и љубав према „људима нашег Господа Исуса Христа“. Онај који ово чини, тиме постаје „свештеник онога свештенства које доноси велику награду“. Иако не носи одежду нити вијенац, такав се облачи у одежду „светију од ових свештених одежди и помазан је уљем које се не састоји од материјалних елемената, већ је излишено Духом, и носи вијенац милости“ (Пс. 102, 4).

Ово није једини случај у коме Златоусти сиромаше поистовјећује са тијелом Христовим. У тумачењу једног од њему омиљених јеванђељских одјељака, Мт. 25, 31–46,²¹ он истиче да је сам Христос утврдио однос идентитета између свог и тијела сиромаша када је казао „огладњех и не дадoste ми да једем; ожедњех и не напојисте ме“ (Мт. 25, 42) и „кад не учинисте једноме од ових најмањих, ни мени не учинисте“ (Мт. 25, 45). Из причешћа Христовим тијелом у ехаристији Јован изводи императив помоћи овом „другом“ његовом тијелу. Ни овог пута не пропушта да утврди да је овај други храм претежнији него ли црквени храм. Поред тога, бесједу закључује одиста креативним тумачењем раније наведене Христове изреке да сиромаше, за разлику од њега, имамо свагда са собом (Мк. 14, 7). Сиромаси нису неко ко је *дрући* у односу на Христа ка коме треба да усмјеримо своју пажњу и добра дјела. Они су Господ сам, тако да када Христос вели да њега немамо свагда са собом, он заправо каже да је он тај сиромаш који је само привремено с нама — током нашег земаљског живота. Зато смо у обавези да искористимо једину прилику коју имамо да му помогнемо.²² На другом мјесту, за Јована

²¹ У његовим дјелима срећемо око 170 цитата и 220 алузија на ове стихове. Rudolf Brändle, „This Sweetest Passage“, 132.

²² Јован Златоусти, *In Mat. Hom. 50* (PG 58:501–510); Rudolf Brändle, „This Sweetest Passage“, 133–135.

као да се продужава Христов домострој спасења његовим преузимањем обличја просјака и сиромаша. Не само да је поднио страдање и смрт на крсту, него је сада преузео још и да буде сиромаш, странац и просјак. И ово његово страдање збива се, као и оно на крсту, ради нашега спасења, јер нам омогућава да му притекнемо у помоћ и на тај начин задобијемо спасење.²³

У тумачењу Мт. 25, 31–46, Златоусти уводи још једно важно пољење које учвршћује иконични однос између ближњих и олтара — оно између скупопчених црквених сасуда и сиромашних „удова Христових“. Златни сасуди нам нису од помоћи уколико Христово тијело страда од немаштине. Наго тијело сиромаша контрастирано је са златом покривеном храмовном трпезом.²⁴ Симболичка корелација између скупопчених сасуда и тијела сиромаша у оскудици претвориће се у економску размјену у времену након Јована Златоустог. Тако код Сократа читамо о епископу Акакију с почетка петог вијека који је продао олтарске сасуде како би откупио седам хиљада персијских заробљеника који су умирали од глади. Након што их је ослободио и нахранио, отпустио их је да се врате натраг у Персију.²⁵

Златоустова брига за сиромаше му није донијела само љубав унижених и маргинализованих слојева друштва, већ и срдњу и презир оних привилегованих. Штавише, према његовом биографу Паладију, управо је један чин милосрђа започео процес који ће резултовати његовим изгнанством. Спор између Теофила Александријског и Јована Златоустог који ће се завршити протјеривањем потоњег, започео је, како Паладије вели, чином свештеника Исидора. Овај је без знања Теофила, свог надлежног епископа, од донација једне богате жене дао да се купи одјећа сиромашним женама Александрије, као што је она и захтијевала. Када је чуо за то како је утрошена богата донација цркви, Теофил је хтио да прогна из цркве Исидора, те је овај потражио помоћ код нитријских монаха. Александријски архиепископ се потом обрушио на ове монахе, оптужујући их за оригенизам.²⁶ Подршка коју је Јован пружио монасима оптуженим за оригенизам увела га је у конфликт са Теофилом који се, као што је добро познато, завршио његовим прогонством.

²³ Јован Златоусти, *Hom. Rom. 16* (PG 60: 547–548); Rudolf Brändle, „This Sweetest Passage“, 135–136. У којој мјери је милосрђе схватано као директно средство спасења види код Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

²⁴ Јован Златоусти, *In Mat. Hom. 50* (PG 58: 509).

²⁵ Сократ, *HE 7.21* (PG 67: 1481–1486).

²⁶ Паладије, *Dial. 6* (PG 47: 21–23).

Закључак

Враћајући се на питања с почетка, из Златоустовог реторичке конструкције слике сиромаша, али и из његове пастирске праксе, могло би се извући неколико закључака који могу бити од значаја за данашњу ситуацију с којом смо се током пандемије Ковида-19 суочили.

Најприје, ваља констатовати да је на симболичком нивоу могуће поистовијетити бригу за сиромашне са бригом за ближње којима је помоћ неопходна. Када Златоусти говори о „сиромасима“ често и сам подразумева различите категорије потребитих: просјак, сиромашне, удовице, странце, болесне итд. Стога би се у једном ширем смислу могло тврдити да за њега, као и за нас данас, сиромашни симболизују све ближње, односно сваког другог човјека, а нарочито оног кога је задесила каква невоља. Отуда би се дало закључити да је старање за другог једнако важно, а према Златоустом често и важније, од старања за олтар. На крају крајева, како нас он увјерава, олтар је свет утолико што се на њега полаже Христово тијело, док наш ближњи *јест* то само тијело.

Стално служење ближњима кроз сасвим конкретне облике помоћи у њиховој невољи, дакле, једнако је важно колико и служење које Богу приносимо у цркви. Недостатак овог другог или његово ограничавање различитим мјерама, могло би се тврдити, може се надокнадити кроз овај први облик служења људима. Уколико се већ суочавамо са чињеницом да не можемо да служимо Богу у цркви, можемо да му служимо на улици, болницама, у становима, прихватилиштима, комшилуку или било гдје другдје, помажући онима којима је потребна помоћ а са којима се сам Христос поистовјеђује, како нас Златоусти увјерава.²⁷

Такође, императив овог служења нас упозорава да молитва пред олтаром не може да се одвија на уштрб доброчинства према људима. Суочени са мјерама за које нам се често чини да угрожавају наш богослужбени комфор, можемо се запитати: да ли би овај у датој ситуацији угрожавао нашег ближњег и његово здравље? Уколико је одговор позитиван, онда нема сумње да би таква врста богослужења била супротна оној равнотежи коју Златоусти успоставља између служењу двама олтарима. Очување ове равнотеже задатак је који је како у временима у којима је Златоусти проповиједао, тако и у доба пандемије с којом се данас суочавамо, остао непромјењив.

²⁷ За савремено гледиште на социјално старање Цркве види Растко Јовић, *Динамика хришћанској идентитетности* (Београд: Православни богословски факултет, 2018), нарочито 99–146.

Библиографија

Извори

- Свети Василије Велики, *Regulae brevius tractatae* (PG 31: 1051–1321).
Свети Григорије Богослов, *Contra Julianum imperatorem* (PG 35: 531–720).
Свети Григорије Ниски, *De beneficentia* (PG 46: 453–469).
Свети Јован Златоусти, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae 1–44* (PG 61: 9–382).
Свети Јован Златоусти, *In epistulam ii ad Corinthios argumentum et homiliae 1–30* (PG 61: 381–610).
Свети Јован Златоусти, *In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 1–15* (PG 62: 177–298).
Свети Јован Златоусти, *In epistulam ad Romanos homiliae 1–32* (PG 60: 391–682).
Свети Јован Златоусти, *In epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae 1–18* (PG 62: 501–600).
Свети Јован Златоусти, *In Matthaum homiliae 1–90* (PG 57: 13–58).
Ориген, *Fragmenta in Psalmos* (PG 12: 1053–1076).
Паладије, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* (PG 47: 5–82).
Созомен, *Historia Ecclesiastica* (PG 63: 843–1630).
Сократ Схоластик, *Historia Ecclesiastica* (PG: 67,33–841).

Преводи:

- Свети Јован Златоусти. „Омилија на Другу посланицу Коринћанима“. Прев. Дражен Тупањанин. *Видослов* 27, бр. 1 (2020): 19–25.
Јулијан Император. *Изабрани списи*. Београд: Ниро „Књижевне новине“, 1987.
Јулијан Император. *The Works of the Emperor Julian*. Прир. и прев. Wilmer Cave Wright. London: W. Heinemann, 1923.

Секундарна лијтература

На ћирилици:

- Браун, Питер. *Тело и друштво: мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*. Београд: Клио, 2012.
Јефтић, Андреј. „Вјера у доба короне“. *Видослов* 27, бр. 2 (2020): 67–77.
Јовић, Растко. *Динамика хришћанској идентитетској*. Београд: Православни богословски факултет, 2018.

На латиници:

- Brown, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover, NH: University Press of New England, 2002.
- De Vinne, Michael. *The Advocacy of Empty Bellies: Episcopal Representation of the Poor in the Late Roman Empire*. PhD diss., Stanford University, 1995.
- Finn, Richard. „Portraying the poor: descriptions of poverty in Christian texts from the late Roman empire“. У *Poverty in the Roman World*, прир. Margaret Atkins, Robin Osborne, 130–144. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482700.009>.
- Friedrich, Gerhard, прир. *The Theological Dictionary of the New Testament*. Прир. и прев. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1968.
- Garrison, Roman. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Hamel, Gildas. *Poverty and Charity in Roman Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Holman, Susan R. *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press, 2001. <https://doi.org/10.1093/0195139127.001.0001>.
- Holman, Susan, прир. *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Baker Academic, 2008.
- Mayer, Wendy. „Poverty and Society in the World of John Chrysostom“. У *Social and Political Life in Late Antiquity*, прир. William Bowden, Adam Gutteridge, и Carlos Machado, 465–484. Leiden: Brill, 2006. <https://doi.org/10.1163/22134522-90000052>.
- Mayer, Wendy. „Poverty and Generosity toward the Poor in the Time of Chrysostome“. У *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, прир. Susan R. Holman, 140–158. Baker Academic, 2008.
- Mayer, Wendy. „John Chrysostome on Poverty“. У *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, прир. Pauline Allen, Bronwen Neil, Wendy Mayer, 69–118. Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- Nutton, Vivian. „From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity“. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 38, Symposium on Byzantine Medicine (1984): 1–14. <https://doi.org/10.2307/1291489>.
- Vassiliadis, Petros. „Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implication of the Pauline Collection“. *SVTQ* 36 (1992): 51–59.

Примљено: 7. 10. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

‘ALTAR MORE WONDROUS EVEN THAN THIS WHICH WE NOW USE’ ST JOHN CHRYSOSTOME AND CARE FOR THE NEIGHBOUR

Andrej Jeftić

Faculty of Orthodox Theology

University of Belgrade

Belgrade

***Summary:** The paper analyzes the image used by St John Chrysostom in his interpretation of 2Cor. 9: 15, in which he compares the poor with the church altar. The overview provided herewith of the Christian history of the references of the term ‘poor’ (πτωχός) and his/her role in the life of the Church, provides the context for understanding Chrysostom’s analogy and his particular rhetorical and practical relationship with this social category. Within the interpretation of the theological implications of his position in the present context, some responses are offered to the challenges which the faithful are facing caused by the pandemic of the disease caused by the coronavirus and the accompanying restrictions in the life of worship.*

***Key words:** St John Chrysostome, altar, the poor, neighbour, charity.*

СВЕШТЕНСТВО У МЕСОПОТАМИЈИ

Александар М. Обрадовић*
Понтификални
Универзитет
Грегоријана, Рим

Апстракт: У раду је изложен оштри преглед свештенства у Месопотамији. У првом делу рада је дао осврт на веру у Сумеру и Акаду и касније њихово стајање које је изнедрило месопотамску религију. Други и главни део рада наводи таксистивно чинове и службе свештеника и свештеница у Месопотамији и посебно свештенство краља. Трећи део рада је посвећен месопотамским храмовима и бојслужењу у њиховим основним црквама. Рада закључује крајко размишљање постојања и празника у њиховом основном аспектима.

Кључне речи: веровање, Сумер, Акад, божанство, град, свештеници, свештенице, свештенство краља, храм, бојслужење, празник.

На исти начин како је Семјуел Ноа Крамер насловио своју књигу, а Мирча Елијаде то искористио као *leitmotiv* поглавља посвећеног месопотамским религијама у свом тротомном делу прегледа историје веровања и религијских идеја,¹ чини се подесним да и овај текст буде започет истом реченицом: „Историја почиње у Сумеру...”² Због важности како за старозаветно свештенство Израиља, тако и за хришћанско, навешћемо оно што је исти аутор апострофирао: „Сумер је утиснуо неизбрисив печат на модеран свет, а посебно у погледу све три највеће монотеистичке религије.”³

Ако прихватимо тезу да уопште вера, религија, начин веровања, одређује природу и тип свештенства, култа, богослужења, може се ре-

* aleksandarobradovic412@gmail.com.

¹ Мирча Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја 1: Од каменог доба до Елеусинских мистерија* (Београд: Просвета, 1991), 53.

² Samuel Noah Kramer, *History begins at Sumer* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1956).

³ Samuel Noah Kramer, *Sumerians* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1963), 112.

ћи да је у случају Месопотамије несумњиво реч о архаичном облику религије *природе*, која је своју богату симболику налазила у небеским и природним појавама дневног и годишњег круга са својим добрима, и то повезивала са митовима и божанским личностима, која је у богатој машти настојала да пронађе одговор када је у питању устројеност створеног света.⁴ Можда је управо оваква поставка и поимање појавних ствари извор религије у колевци света, јер је живот зависио од временских прилика и годишњих доба када је то било најизраженије, у ануалним периодима непрекидног умирања и поновног буђења природе. Богови, који су управљали временом и давали благодат која је обезбеђивала живот, или га ускраћивали у јесењем периоду, добили су протагонисте у краљу и свештенству који су их глумили, опонашали, богослужбено обележавајући крај или почетак неког годишњег доба уз приношење жртава, молећи их да им у наредним месецима пошаљу обиље благодати у форми благодатних киша и подесних сезонских прилика које ће обезбедити добар род.⁵ Ова намера је суштински одредила оквир, природу и тип свештенства у Месопотамији. Са друге стране, дубока старина током дугог периода, као и оскудни извори, нам не омогућавају да са сигурношћу представимо свештенство на простору између Тигра и Еуфрата, данашње северне Сирије источно од Еуфрата и Ирака,⁶ и да тачно знамо шта су која свештеничка служба или чин представљали

⁴ „На интелектуалном нивоу сумерски мислиоци и мудраци, као резултат својих промишљања о настанку и природи универзума и његовом начину деловања, разрадили су космологију и теологију која је достигла тако снажно уверење да су оне постале основно веровање и догма скоро на целом древном Блиском Истоку. На практичном и функционалном нивоу, сумерски свештеници и свети људи су развили колоративан и разноврстан скуп обреда, ритуала и церемонија које су служиле да умоле и умире богове и да обезбеде каналисање емоција за човекову љубав према величанству и представи, слици. На естетском плану, неписмени, усмени сумерски гуслари и певачи, и њихови потоњи наследници, песници и књижевници *edubba-e*, створили по свима несумњиво најбогатију митологију древног Блиског Истока, која је свела богове на људску меру, али је то учинила са разумевањем, страхопоштовањем, и изнад свега, са оригиналношћу и маштом.“ Kramer, *Sumerians*, 112.

⁵ „Краљ јесте обредно представљао бога, али није био члан пантеона богова као у Египту, већ је био посредник између света богова и људи и метафорично је био сматран творцем живота и плодности. Поданици му се нису молили, већ су молили богове да благослове њиховог краља. Он се такође, попут вртлара, старао о дрвету живота.“, Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 69; „Сваки град у Сумеру је љубоморно чувао своју независност и дозвољавао себи да има свог краља. Он се називао *аишеси*, то јест свештеник-краљ, што је јасно показивало да је управљање повезано са религијом.“ Вил Дјурант, *Источне цивилизације* (Београд: Народна књига — Алфа, 1995), 134.

⁶ Амели Курт, *Сјари Исток* 1, (Београд: Завод за Уџбенике, 2012), 1.

само на основу назива. Чини се да највише извора постоји у фрагментима који се тичу краљева господара храмова-градова, и свештеника *par excellence*, јер је фокус био на њима из разлога што је њихова улога и место у месопотамском друштву, као и у Египту, била од пресудног значаја за цео народ и његов опстанак.

Поред култова обожавања небеских тела, пре свега Сунца, годишња оживљавања целокупне природе, вегетације, усева и житарица које су извор живота, у Месопотамији попримају трансцендентне конотације. Конкретни израз оваквог виђења живота и смрти исказивали су краљеви који су као богови обредно умирали сваке нове године, да би могли, након поновљене космогоније, поново да васкрсну себе и свет,⁷ тако да је и народ веровао да ће и он попут богова оживети после своје смрти.

Одређене форме веровања, везаних за месопотамске паганске култове, пресудно су утицале на обликовање јеврејске старозаветне концепције вере, Бога, богослужења и свештенства, не мењајући им суштину, нити задирући у синајско откровење, већ су му даровале прерогативе космичког Бога (*Ел, Ел Елијон, свевишњи Бој*) и уопште небеских бића (*херувими*), али нису поседовале јасне моралне и етичке оквири на личном плану као што је то случај са старозаветним Јахвеом и Његовим заповестима.⁸ Али утицаје такође налазимо и у установи краља-свештеника, са којом су Јевреји дошли у контакт још у време патријарха Авраама, када се сусрео са тајанственим *Мелхиседеком*, царем и првосвештеником града Салима (Пост. 14, 18; Пс. 110, 4; Јев. 7, 1)⁹, чију важност

⁷ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 67–68.

⁸ „Пошто су веровање у светост живота подједнако делили и Израиљци, већ на почетку се поставио један проблем: како наиме, сачувати слично веровање, а да оно не буде интегрисано у ханаанску религиозну идеологију? Та је идеологија, као што смо управо видели, подразумевала једну особену теологију у чијем је средишту био периодични и кружни модалитет врховног бога, *Баала*, симбола свеопштег живота. Јахве, међутим, није имао такав облик постојања (као ни Ел додуше, али је он претрпео друге понижавајуће модификације). Осим тога, мада његов култ обухвата и извештај броја жртава, Јахве се не може убедити помоћу култних чинова: он је захтевао унутрашњи преображај верника у покајању и поверењу.“ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 139.

⁹ О Мелхиседеку видети Fred L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Franco Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997); Gard Granerød, *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 406 (Berlin/New York: De Gruyter, 2010).

видимо по томе што је догађај остао записан у првој књизи јеврејске Библије, а који ће задобити своју коначну форму и кулминирати у време златног доба јеврејске државе, у време цара Давида и Соломона које срећемо као предводнике богослужења (1. Дн. 13, 1–14; 28, 2–11; 2. Дн. 5, 2–14). Вера у Јахвеа, откривеног Бога Отаца се на тај начин преображава из форме личног, народно-национално у свеопште које постаје везано за судбину свега створеног, саображено спољашњем облику месопотамског поретка ствари.

1. Вера Сумера, Акада и Вавилона

Сумери су веровали у постојање духовне стварности паралелне материјалној, што је изнедрило и обликовало његову свест и веровање у свет натприродних ствари, који се још увек нису могли назвати религијом како је ми схватамо данас. Иако код Сумера нема говора о одсуству Бога, они га ипак нису поимали онако како су то чинили хришћани и Јевреји што се објашњава примитивним начином поимања метафизичке стварности који се исцрпљивао у посматрању природе и у проналажењу аналогичности које су надограђиване маштом. Дјурант наводи да се Сунце обожавало од самог настанка Сумера, што је било повезано са култом који се називао *свештосћ бојева*, Шамаш, који је обитавао у дубинама севера ноћу, а ујутру је са првом зором улазио на њене капије, успињући се на небо као пламен, возећи ватрене кочије висинама и стрминама небеског свода, где је Сунце представљало точак његових кочија.¹⁰

Сумери су своја веровања исказивали подизањем високих храмова по градовима, који су били посвећени божанствима и која су штитила град и за њега била везана, и који су били места сусрета људи са боговима на неком узвишеном месту. Један од најстаријих сумерских храмова је био у Нипуру, изграђен у част *Мул-лила* или *Ел-лила*, господара света духова, духа земље и подземног света; када је постао бог, његове старе особине су још увек биле везане за њега. Он је био владар *лил-меса*, духова и демона у поднебесју, у широким просторностима на земљи и места смрти и таме испод. Његови свештеници су сачували стари шамански карактер; обред који су служили био је једна од чаролија и магија која се изговарала, један од магијских обреда и церемонија. Нипур је био извор и центар једне од две великих струја религијске мисли и културе које су утицале на сумерски Вавилон.¹¹

¹⁰ Дјурант, *Источне цивилизације*, 136.

¹¹ Archibald Henry Sayce, *Babylonians and Assyrians. Life and Customs* (London: Elibron Classics, 1900), 236.

Други извор и центар је био Ериду, где је био обожаван дух воде, који је временом постао Еа, бог дубине, која је била канал за страну културу. Поморска трговина је довела Ериду у контакт са народима других земаља, уводећи нове религијске концепције које су се мешале са сумерским. Еа, врховно божанство Еридуа, постало је бог културе и светлости који је чинио добро човечанству и поклањао му дарове цивилизације. У овоме му је помагао његов син Асари, који је био тумач његове воље и исцелитељ људи. Његова служба је била одређена титулом која му је дата, био је бог „који помаже човечанству“.¹²

Два снажне, али супротне струје религијског утицаја су тако текле из Нипура на северу Вавилонa и из Еридуа са југа. Прва је донела са собом веровање у силе таме и зла, у врачање и магију, религију страха, док је друга говорила о светлости и култури, о боговима који су човеку даривали благослове у исцељивали га од зараза које су га угрожавале. Асарију се народ обраћао као „оном ко подиже мртве у живот“, а Еа је био први законодавац и творац цивилизованог друштва. Колико дуго је страни утицај који је обликовао веровање Еридуа био семитског порекла немогуће је рећи.¹³

По веровању Сумера ваздух је био пун духова, заштитничких анђела, кога је свако поседовао, али су постојали и ђаволи, зли духови, који су се трудили да победе заштитничке духове и запоседну тела и душе.¹⁴ Сумери су веровали у духове — добре и зле, као што су веровали да небо, земља и преисподња имају своје духове, којима су дали имена: *Ан*, *Ки*, *Еа*.¹⁵ Предмет сумерске вере представља једна двострука спиритуална сфера, која је своје парњаке имала у свему видљивом. Сумер је веровао да све што постоји, поседује свог духа и на тај начин је посматрао свет и небески свод. Сумер није имао религију у класичном смислу, јер није имао веру у конкретног и личног Бога, као ни у идола створеног људским рукама — он је веровао у духове, пандане земаљској стварности, који нису поседовали прерогативе божанстава, већ су једноставно имали духовну природу која је невидљива људским очима.¹⁶ Арчибалд Хенри Сајс је то овако изложио:

¹² Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 237.

¹³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 236–237.

¹⁴ Дјурант, *Источно цивилизације*, 136.

¹⁵ О именима месопотамских божанстава у контексту космогоније, видети Gonzalo Rubio, „Time before Time: Primeval Narratives“, in *Early Mesopotamian Literature*, 5, in *Time and History in the Ancient Near East Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010*, edited by L. Feliu, J. Llop, A. Millet Albà, and J. Sanmartín (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013), 3–19.

¹⁶ „Сумери су тежили ка рудиментарном облику политезма. У мноштву духова, три су имала посебно место — дух неба, дух воде и дух подземног света, где су духови

Сумерац нема концепцију онога што ми подразумевамо под појмом *бої*. Он је обожавао или се плашио натприродних сила који су били духови материјалне природе. Сваки предмет има своју сопствену *зи*, или *дух*, која га прати као сенка, али не налик на сенку која може независно деловати од облика коме припада. Силе и природне појаве биле су сами *духови* лично; муња која удара у храм, или врелина која је исушивала пролетњу вегетацију, које су биле исто толико *духови* као *зи*, или *дух*, који је омогућио стрели да стигне на циљ и да убије своју жртву. Када је контакт са Семитима увео идеју бога међу Сумерима, то је било још увек у облику духа који је створио њихове особине и моћи. Сумер који није био наклоњен семитском усменом предању о *духу неба* радије него богу или богињи неба, *духу Ea* радије него самом *Ea*, богу дубине. Човек такође, је имао *зи*, или *дух*, њему прикључен; то је био живот који му је дао покрет и осећај, начело живљења које је чинило његово лично постојање. У ствари, то је било огледало животне енергије у човеку и нижим животињама од којих је цела концепција *зи*-ја дошла. Сила која омогућава живом постојању да дише и дела, да се креће и осећа, је проширено на неживе предмете такође; ако су Сунце и звезде кретали по небесима, или стрела која је летела кроз ваздух, то је било од истог узрока који је такође омогућавао човеку да хода или птици да лети. *Зи* Сумера је било парњак *ка*, или „двоструког“, египатског веровања. Опис дат од египатских учењака који се тиче *ка*, би се могао прикључити *зи*-ју сумерског веровања. Оба припадају истом нивоу религијске мисли; заправо, тако блиско сличе један другом, да се поставља питање да египатско веровање није потицало од оног из древног Сумера.¹⁷

Када је реч о веровању у Акаду, ни оно као ни сумерско није искључиво почивало на нивоу природе и таквим концепцијама.¹⁸ Оно

мртвих и демони ноћи били сабрани заједно, узимајући предност у односу на остале. Већ тада, пре контакта са Семитима, они су почели да преузимају особине богова. Храмови су били подизани у њихову част, и где год је било храмова, било је такође и свештеника. Прелазак извесних духова у богове се чини да је био потпомогнут проучавањем небеса и небеских тела по коме су Вавилоњани били надалеко познати. У свим догађајима, символ који објављује „бога“ је звезда са осам зракова, из кога можда можемо закључити да, у време проналаска сликовног писма из кога је израсло клинасто писмо, богови и звезде су били идентични.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 235–236.

¹⁷ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 232–233.

¹⁸ „Према двама сумерским верзијама, првобитни човек је на неки начин делио

је поседовало религиозне одлике и није се ограничавало на схватање о некаквом виду енергије или духа који су везани за све живо и неживо, већ је у бићима налазила нешто *божанско*, нешто што је у њих заложио сам бог. Касније, после стапања две главне струје, сумерско-акадски амалгам ће коначно изнедрити вавилонску религију¹⁹ и семитско веровање ће потпуно превладати.²⁰

Семитска, акадска религија и жива веза између човека и богова ће Сумерима ипак подарити једно динамичније и драматичније схватање бога и света и њихове узајамне везе: „Истичући човека у први план, акадска религиозна мисао наглашава границе људских могућности. Показује се да је граница између људи и богова непремостива. Па ипак, човек није осамљен у сопственој самоћи. Пре свега, он учествује у духовном елементу који се може сматрати божанским; то је његов *дух*, *илу* (дословно *боі*). Затим, он се нада да ће помоћу обреда и молитви задобити божији благослов. И најважније, он зна да представља део универзума обједињеног хомологијама: он живи у граду који представља *imago mundi*, чији храмови и *зиџураи* представљају *средистије свешћ*а и, према томе, осигуравају комуникацију с небом и боговима.“²¹

Духови Сумера нису били попут семитских богова покретани људским страстима, нису имали моралне назоре. Окруживали су човечан-

божанску супстанцу: животворни *Енкијев дах*, или *крв бојова Лаіма*. То значи да није постојала непремостива разлика између облика божанског постојања и људске условљености.“ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 56.

¹⁹ „Семитски утицаји, како год, су почели да делују на сумерску религију у њеном најранијем добу. Семитско и сумерско је помешано једно са другим; најпре је семитско попримало елементе културе од његовог много старијег суседа, али је било дошло време када је почео да даје нешто заузврат. Резултат овог увођења семитских и сумерских веровања и идеја је била званична религија каснијег Вавилона.“, Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 237; „Семит је дао Сумерцу своје богове са њиховим свештеницима, храмовима и церемонијама. Сумерац је заузврат дао своје веровање у мноштво духова, своје чини и некромантију, своје гатаре и њихове свете књиге.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 234.

²⁰ „Вавилоњанин је био необично сујеверан, и сујеверје је природно више цвета-ло, како је образовање било мање. Званична вера по себи је била вештачки амалгам две различите струје веровања. Вавилонска раса је била мешавина; Сумерска и Семитска су је обликовале у данима пре него што је историја почела. И њена религија је стога била такође мешовита; религијске концепције Сумераца и Семита су се на-широко разликовале, и то је била апсорпција сумерског елемента од стране семитског, који је створио религију у каснијем периоду. Она је семитска у свом општем карактеру, али само у њему. У појединостима личи на религије других Семитских народа Западне Азије само дотле колико су оне биле под њеним утицајем.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 231–232.

²¹ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 74.

ство које су могли да повреду или да му пружи добробит, али озледе су биле чешће него добротина. Док су *духови* били страшни више као демони, него што су обожавани као силе добра, и уместо свештеника, био је потребан чаробњак који је познавао чини и магијске формуле које су могле да одврате њихову злу намеру или да их примора да буду на служби људима.²² Сумерска религија је била шаманистичка, свештеници су били шамани и врачеве, вешти у чарању и магијама које су биле моћне да одбију нападе демона и истерају га из тела жртве, или да га призову да истражу освету на њиховом непријатељу.²³

После академског освајања Сумера, духови у које су веровали, доживеће преображај и постаће прави богови. Њихова духовна природа ће сада задобити људско обличје, и постаће врховна божанства Вавилона:

„Духови“ који су били рангирани изнад остатка сада су поста-
ли богови у семитском значењу израза. *Мул-лил* из Нипура је
постао семитски *Баал* или *Бел*, врховни господар света, који је
управљао и доњим исто као и горњим светом. Он је био тај који
је даровао својим поклоницима власт над човечанством и ство-
реним светом и чији су служитељи и анђели били духови народ-
ног веровања. Еа је желео али је мали да постане прави бог; ње-
гово име је остало непромењено и његова власт се простирала
на све воде, где год су биле. Његов син Асари је постао *Мерогах*
(*Мардук*), врховно божанство Вавилона, које је, када је град по-
стао престоница Вавилоније, заузело место Бела из Нипура као
врховни Бел. Као у грчкој митологији млађи Зевс је збацио са
престола свог оца, тако је у Вавилонији млађи Бел свргнуо ста-
ријег Бела из Нипура. На исти начин је Ану, дух неба, постао
семитски небески бог Ану, чији се храм уздизао у Ереку. Ур, на
западној обали Еуфрата, је био посвећен богу-Месецу под име-
ном Син, као Харан у Месопотамији; Ларса је била посвећена
богу-Сунцу. Када је Борсипа постала предграђе Вавилона њено

²² „Духови зла били посебно активни током ноћи. Тада су бежали из тела умр-
лих или из царства Ада, да би пили крв својих жртава, и када је кошмар почивао на
грудима жртве, гледали су да га задаве. На челу ових демона налазила се *Лилај*,
супруга *Лила*, *духа*; Јевреји су је позајмили од Вавилоњана, и она се појављује у књи-
зи пророка Исаје под именом *Лилит*.“, Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258–259; у
Даничићевом преводу на том месту, у Ис. 34, 14, стоји „вештица“, уместо *Лилиј*. За
више о *Лилит* видети Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, 3rd Enlarged Edition (Detroit:
Wayne State University Press, 1990), 221–255. Nitzah Abarbanel, *Eve and Lilith [Havah
ve-Lilit]* (Bene-Brak: Bar-Ilan University Press, 1994); Lowell K. Handy, „Lilith“, *Anchor
Bible Dictionary*, Vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), 324.

²³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 234–235.

главно божанство је постало истовремено Меродахов служитељ и тумач, под именом Небо, *ипорок*. Семитски бог је свуда заузео место сумерског *духа*, док су они сами међу *духовима* који нису предузели процес преображавања, стопили су се у три стотине *духова* неба и шест стотина *духова* земље. Они су образовали *небеско мноштво*, чији је Бел био господ.²⁴

Повест о стварању света дели скоро исто предање са Старим Заветом у својим основним поставкама везаним за начин настајања земље и живота на земљи — обе садрже повест о настајању чврстог тла из воде и о стварању човека од земаљског праха. Сумери су веровали да је цео свет настао из воденог хаоса. Он је плутао над безданом који га је окруживао као вијуге змије. Ово веровање је везано за најјужнији сумерски град Ериду, један од пет препотопских градова Сумера.²⁵ Друга повест о космогонији је приповедала о настајању чврстог тла из кога се уздизала *иланина Иштока* или *иланина свешта*, на чијем врху је почивао небески свод на коме су живели богови и на коме су биле окачене звезде као светиљке.²⁶

²⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 237–238.

²⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 241. О Еридуу видети Margaret Whitney Green, *Eridu in Sumerian Literature* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975); Peeter Espak, „Was Eridu The First City in Sumerian Mythology?“, *Studia Orientalia Tartuensia*, Vol. 6 (Tartu: University of Tartu Press, 2015): 53–70.

²⁶ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 241; „У Еридуу је место *иланине Свешта* заузело *маично дрво* које је израсло усред врта Едена, или *равнице Вавилоније*, и на обе стране где су била ушћа Тигра и Еуфрата. То се вероватно могло поистоветити са дрветом живота које се појављује тако често на скулптурама Асирије и на печатима-цилиндрима Халдеје, али би могло бити *дрво ђознања* о коме смо чули у старим сумерским текстовима, и на којима је име *Еа* било *написано*. У свим догађајима то је *свешто дрво Еридуа*, чије је *ипорочишће* Ариох називало себе *извршишћем*. Сунце је веровало се изашло и сместило се између планина-близнакиња чије су капије биле чуване од стране људи са телима шкорпиона, док су њихове главе додиривале небо, а ноге сезале до Ада. Шкорпион је био становник пустиње у Северној Арабији, земљи Маса, где су мислило да се налазе планине заласка Сунца. Иза њих се налазио океан кружног облика и воде Смрти, и иза њега се налазило *острво Блажених*, где је миљеницима богова дозвољено да обитавају. То је овде било да, *Ксисушрос*, *халдејски Ноје*, буде преведен због своје побожности после Потопа, и овде је такође, цвет бесмртности процветао. За обичног смртника одређена је другачија судбина. Морао је да после смрти сиђе у подземни свет Ада, где су духови мртвих пролетали као слепи мишеви у тами, са прашином која им је била једина храна. То је била земља мрака, туробности и заборава, брањена са седам капија и седам чувара, који су спречавали мртве да провале из њиховог затвора-куће и да под обличјем вампира прождиру живе. Богиња Алат је њима господарила, надзирући воде живота које су жубориле испод златног трона. Пред њом су седеле сенке, авети старих хероја, сваки крунисан сеновитом круном, и седећи на сеновитом трону, устајући само кад би поздравили духове појединих моћника који су дошли из

У почетку је постојао само хаос *преисподње* који је био мајка свих ствари из кога су дошли првобитни богови из најранијег доба света, *Лакум* и *Лакаму*, чија су нам имена предана још из сумерског доба. Онда су дошли *Ан-сар* и *Ки-сар*, *Горњи* и *доњи свод*, и напосред, велики богови семитске вере, *Ану*, *Бел* *Ниџура* и *Еа*.²⁷ Све је било спремно за стварање неба и земље али је томе претходио рат између нових богова светлости поретка и *Тијамат*, *змаја Преисподње*, персонификације хаоса.²⁸ То је учинио Меродах — Тијамат и њени демони су били уништени — небо се обликовало од њене коже, док је њена крв постала реке и извори. Неман, змај преисподње је стављен у окове да не би могао поново да побегне и врати свет у првобитни хаос; закони су постављени за небеска тела, који су се задржали вечно и тако обезбеђују, дају меру времену, створене су биљке и животиње, са човеком као главом да влада над њима. Тако је човек створен од прашине земље, он је био, упркос томе, *син бојева*, чији је спољашњи облик био исти као његов.²⁹

Ови митови и легенде су били општепознати народу. Месопотамска космологија је настала преко народне приче и предања које се укоренивало, а не од стране некакве учене елите која би евентуално извршила утицај у том смислу.³⁰

Легендарна борба између Тијамат и Меродаха је овековечена на зидовима Беловог храма у Вавилону. Веровање да је свет никао из победе поретка над хаосом и анархијом је било дубоко усађено у ум Вавилоњана. Можда то сеже до времена када је вавилонско тло побеђено од стране ратара градитеља над дивљом и неукроћеном природом.³¹

Сумери су вавилонској религији подарили своје веровање у небеске силе, пројаве и тела обоготворене стихије које су имале етеричан духовни карактер, док су јој Акађани подарили своје људске, антропоморфне и идолске представе божанстава, у које су се сумерска одлично уклопила и задобила личан карактер не бивајући лишена њихове силе, космолошког и вегетативног значења:

горњег света да им се придруже. У каснијем периоду, истина је, светлије и узвишеније концепције загробног живота су почеле да преовлађују, и асирски песник се моли да његов краљ, када буде умро, пређе у „земљу сребрног неба“. Различите космолошке спекулације и веровања древне Халдеје су сабране заједно у каснијим временима и направљен је покушај да се оне споје и уклопе у један философски систем.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 241–243.

²⁷ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 243.

²⁸ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 243.

²⁹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 243.

³⁰ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 243.

³¹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 243.

„Посве различита је била идеја која се налази у најдубљем слоју семитске концепције духовног света. Он је веровао у бога чију је слику он направио. То је био бог чије су особине биле људске, али интензивирани у сили и деловању. Људска породица на земљи је имала свог парњака у божанској породици на небу. Поред бога је стојала богиња, безбојни одраз бога, као жена која стоји поред мушкарца.³² Божански пар је био праћен сином, наследником силе очеве моћи који је био његов представник и тумач. Као што је човек стајао на челу створених створења у овом свету, тако је и бог, такође, стајао на челу целе творевине. Он је био призвао све ствари у постојање, и могао их је уништити ако би хтео. Семит се обраћао свом богу као *Баал*-у или *Белу*, *iōsīo-daru*, *iōsīodu*. То је био исти назив који је даван глави породице, мужу од стране супруге, од слуге господару. Било је пуно Баала као што је било пуно група поклоника. Свака породица, сваки клан, и свако племе имало је свог Баала, и када су се породице и кланови развиле у градове и државе, Баалови су се развијали са

³² „Али семитско веровање је потребовало постојање богиње поред бога. То је била радије, у ствари, граматичка него теолошка потреба; именица у семитским језицима има женски као и мушки род, и мушки *Билу* или *Бел*, следствено, је имплицирао женску *Белиш* или *Белиис*. Али богиња је била мало више него граматичка сенка бога, и њен положај је и даље остао ослабљен аналогijом са људском породицом где је супруга била сматрана личношћу мањег значаја, робijом и помоћницом свог супруга. Само је једна богиња избегла општем закону који ју је могао учинити једино бледим одразом бога. То је била *Иштар*. Иштар је била независно божанство, немајући везе са супругом, уживајући у једнакости са боговима. Али ово је било тако зато што је једном била један од главних предмета сумерског обожавања, дух вечерње звезде. У сумерском језику није постојао род, ништа што би могло одвојити богињу или жену од бога или човека, и „духови“ су стога, били подједнако оба пола. Штавише, жена је заузимала важно место у сумерској породици; где семитски превод говори о „мушкарцу и жени“, сумерски оригинал наводи „жену и мушкарца“. Сумерском уму је, следствено, женски „дух“ био моћан као у мушки, делујући независно и поседујући исте особине. Стога се о томе радило када је у питању узимање Иштар од њених сумерских претходника, семитски становници Вавилоније су узели у исто време богињу која била једнака богу. Међу мешаном популацијом Вавилоније, са њеном разноликом културом, језиком и религијом, карактер и положај Иштар је претрпео мале промене. Али када су освајачи Саргон из Акада и његови претходници однели цивилизацију Вавилоније на Запад, Иштар је преузела нов облик. Међу Хананитима она је постала Ашторет, са женским одређењем, и била је поистовећена са Месецом, сапутница, пратиља и одсјај Баала, бога-Сунца. Али и овако, постојање, независне богиње поред Баала изгледало је чудно представи једног Семите, и међу Семитима Лужне Арабије она је била преображена у мушког бога, док су Моабити од ње направили једно са богом Кемошем. Чак међу ученим слојевима семитске Вавилоније шапутано је да је она била од оба пола, богиња када је била вечерња звезда, а бог када је била видљива као звезда јутра.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 238–240.

њима. Видљиви облик Баала било је Сунце; Сунце је било господар неба и самим тим и земље и свега што је било на њој. Али је Сунце представљало себе под два аспекта. Са једне стране, било је извор светлости и живота, чинећи да зри зрно пшенице и доводећи траву до цветања; са друге стране, пекло је сва жива створења жестоки летњим врелинама и уништавало све оно што је довело у постојање. Баал, Сунце-бог, је тако био и добро-намеран и зао; понекад је гледао на своје поклонице благонаклоно, следећег пута је био пун беса и слао је пошаст и несрећу на њих. Али под оба аспекта он је био суштински бог природе, и обреди у којима се њему узносило обожавање су били чувни, чак телесни, блудни. Тако су постојале две унутрашње различите концепције божанског ван заједничког од кога је званична религија Вавилонa била формирана. Народна религија земље их је такође прерасла на један несвестан начин.³³

Услед различитости унутар званичне вере у Вавилону, служба свештеника није имала стабилно место. Њен положај је често узурпиран од стране опсенара, чаробњака или мађионичара, церемоније јавног култа су биле замењене чинима и врачањима, божанства званичне вере су била засењена масом потчињених духова чије је само постојање снажно препознато међу културнијим слојевима друштва.³⁴

Пишући о храмовима на простору Ханаана, пре јеврејског доласка, а на које су несумњиво највећи утицај извршили култови Месопотамије, Елијаде истиче да су имали „жртвенике и били су украшени сликама богова и божанским симболима. Осим жртава у крви, култ је још обухватао игре и разне оргијастичке покрете који ће касније изазвати гнев многих пророка. Не треба заборавити да ми услед празнина у документима можемо само приближно да проценимо ханаански религиозни живот. Не располажемо ниједном молитвом. Знамо да је живот био божански дар, али нам није познат мит о стварању човека. Слична религиозна визија није била искључиво ханаанска. Њену важност и значај појачава међутим чињеница да су се Израиљци, продирући у Ханаан, суочили са овим типом космичке сакралности који подстиче на сложену култну активност и који и поред оргијастичких претеривања није лишен величине.³⁵

³³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 233–234.

³⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 231.

³⁵ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 139.

2. Свештеници у Месопотамији

2.1. Чиновни и службе

Најдревнији сумерски текстови одражавају детаљно уређен класификацијски и систематски рад који су обављали свештеници.³⁶ Међутим, у Месопотамији, као ни у Египту, нема ниједне речи која одговара јеврејској *khn*, али значајан број посебних религиозних службеника су у улози храмовних служитеља, жртвених зналаца, оних који врше освештавање, пророка, виделаца и осталих свештеничких задужења.³⁷ На крају као и у Египту, поједини свештенички чиновници били су наследни.³⁸ Проблеми који се тичу религијских израза у Месопотамији су деликатни. Израз *свештеници*, понекад коришћен да би описао служитеље месопотамских храмова, је један неадекватан концепт. Боље је говорити уопште о *људству храма*, које се може поделити на три категорије на начин на који можда стари то нису чинили: *административни део*, *култни* и на *домаћинство* (служитељи и помоћници нижег ранга који су имали приступ храму, али нису припадали свештенству).³⁹

Као и у Египту, сумерске храмове опслужују ангажовани припадници култа са различитим посебним компетенцијама, али о њиховим дужностима знамо веома мало. Издвојити један општи израз за свештеника је тешко и познајемо само имена различитих свештеничких класа. Ту не постоји јасно разликовање између државних и свештеничких служби.⁴⁰ У Месопотамији, краљ је био једини свештеник. У теорији будући предводник богослужења, имао је и свештеничке називе, док је у стварности природно предавао ове своје припадности свештеницима.⁴¹

³⁶ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 54.

³⁷ „Стари Завет користи понекад реч *kōtēr* за свештеника идола. У овом смислу су споменути у 2 Цар. 23, 5 они свештеници који приносе жртве на *bāmôt* и служе Баалу, сунцу, месецу и сазвежђима. У Ос. 10, 5 свештеници цара су прекорени алудирајући на узвик бола за мртвим Баалом, и у Соф. 1, 4 ће бити објављен залазак *kemārīm* и свештеника (*kōhānīm*), очигледно у вези са служењем Баалу.“ Н. Ringgren, *kōhēn*, G. J. Botterweck, Н. Ringgren, Heinz-Josef Fabry, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982–1984), IV, 68–69.

³⁸ John A. Davies, *Royal Priesthood* (London/New York: T&T Clark International, 2004), 151.

³⁹ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, sous la direction de François Joannès (Paris: Editions Robert Laffont, S. A., 2001), 681.

⁴⁰ Ringgren, *kōhēn*, IV, 66.

⁴¹ Ringgren, *kōhēn*, IV, 66–67.

Потоњи настанак свештенства се када је реч о разлогу и начину може довести у везу са развојем свештенства у Египту, фараон је предавао надлежности свештеницима да у његово име врше службу, да приносе жртве и купају идолe. Слично ако не и потпуно исти феномен налазимо у Месопотамији, где су имена свештеничких чиновa изведена из назива које је носио краљ-првосвештеник једног града са храмом. Он се у старини називао *џаџеси* или првосвештеник, који је у раном периоду вавилонске историје био и цивил и црквени поглавар.⁴² *Паџеси* је био на челу јерархије свештеника која је била велика.⁴³ Међутим, он је са успоном краљева/царева, изгубио своју привремену моћ, али је по Сајсовом мишљењу највероватније први цар био такође *џаџеси*, и да је на крају првосвештеник себе учинио царем, потчињавањем *џаџесија* или других свештеничких владара под свој ауторитет. У Асирији је промена првосвештеника у краља била праћена револтом од супремације Вавилона.⁴⁴

Са успостављањем и развојем сложеног типа монархије, првосвештеник губи све више своју стару моћ и атрибуте са тенденцијом да нестане сасвим или да постане чисто заменик или представник краља/цара у административном смислу. Сајс истиче да је сам цар био обзиран и пажљив према свом свештеничком пореклу и да је из тог разлога још увек полагао право на полу-свештеничке моћи, али сада он себе зове *џангу* или *врховни свештеник* радије него *џаџеси*; у ствари, потоњи назив је задржан искључиво из разлога старине.⁴⁵ По њему индивидуални првосвештеник је нестао, наслеђен је од стране класе *врховних свештеника*, под којима је било неколико потчињених класа храмовних слугу, ту су били, на пример, *епи* или *старешине*, *стари* и *расису* или *џомазатше*и, чија је дужност била да помазују уљем резане ликове богова и свете сасуде храма и који су понекад били укључени међу *ратки* или *приносиоце вина које се изливало као жртва*.⁴⁶

Са друге стране, Рингрен је мишљења да је *епи* био такође првосвештеник, чије је достојанство дошло од *џаџесија*, али да је *џангу* припадао такође првосвештеницима, међутим, имао је другачије задужење од првог које се тичало практичних дужности.⁴⁷ Сајс *епи* поистовећује са старешинама у данашњем смислу презвитерима,

⁴² Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 249.

⁴³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 249.

⁴⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 249.

⁴⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250.

⁴⁶ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250.

⁴⁷ Ringgren, *kōhēn*, 66–67.

док је *šangû* једини коме припада првосвештеничко достојанство⁴⁸; Рингрен оба чина доводи у везу са *пашесијем* и са преношењем његових надлежности на ова два у јерархијском смислу скоро истоветна чина; *Пашеси* је био оба, али су по Рингрену постали засебни чинови који имају две различите службе у истом достојанству; они су се постепено преобразили у поједине чинове првосвештенства разних месопотамских божанстава. Ти називи су *en*, *епи*, и указује на првосвештеника неког храма, и, *sanga*, *šangû*, који изражава управљачку делатност у административном смислу.⁴⁹ *En* је изгледа био више краљевски прерогатив и уживао је највишу почаст јер обједињује свештеничко и краљевско достојанство, док је други назив, *sanga*, упућивао на већину практичних послова у храму и имао је у својим рукама администрацију: „На челу административног одсека налазио се *šangû*. Сматрати га као неку врсту „првосвештеника“ би могло бити једно потпуно погрешно гледиште. Радило се извесно о најважнијој личности храма хијерархијским речником, али то је пре свега са материјалне тачке гледишта која му је одређивала службу.“⁵⁰

Сазнања о разним свештеничким службама су оскудна. Две службе су раздвајала богослужбена задужења која је некада обједињавао краљ, бивајући *првосвештеник*, *краљ* и *старешина храма*. Прве две су обликовале чин, службу *епи*, док су управљање храмом, административни другостепени послови препуштани новоформираном чину, служби *šangû*. Пошто су дужности биле све захтевније услед постепеног усложњавања богослужбеног система и настајања нових култова, оне су по Рингрену обликовале засебне чинове високог свештенства: *епи*, попут првосвештеника/краља који је био првосвештеник и поглавар свештеника и *šangû*, старешина храма у достојанству првосвештеника, док су узвишеније службе, *епи* (на акадском, сумерски *en*) и *šangû* (на акадском, сумерски *sanga*), првобитно припадале поглавару свештеника или краљу, али ће бити прихваћене у потоњим временима такође од стране осталих свештеника нижег чина.⁵¹ Намеће се закључак да су у Месопотамији постојала два првосвештеничка чина, *епи* и *šangû*, који воде порекло од краља-првосвештеника који их је у својој личности обједињавао. Био је истовремено верско-политички суверен одређеног месопотамског града са храмом, одакле је вршио духовну и световну власт.

⁴⁸ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250.

⁴⁹ Ringgren, *kōhēn*, 66–67.

⁵⁰ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 681.

⁵¹ Ringgren, *kōhēn*, 66.

У академском не постоји општи специфични назив за свештеника. Најприближнији термин је управо *šangû*, *свештеник*, послужитељ храма, док израз *ērib bīti*, дословно *онај који улази у храм*, указује на личност која је имала приступ сваком делу храма у било којој прилици.⁵² Коришћен је од старовавилонског периода да означи извршиоце мање важних задатака везаних за богослужење, али касније указује на целовит клир, везан за богослужење.⁵³ Арамејска позајмљеница *kiništu*, често преводјена изразом *свештеничко браћство*, је посведочена тек касније и чини се да указује на групу нижих припадника култа.⁵⁴

Следећа личност по важности у древној јерархији био је благајник великог чувара краљевских финансија и расхода под називом *zama-trappi*. Његова служба није била ограничена само на драгоцене свете сасуде, већ и да у окриљу људства храма сакупља дугове према палати у којој су постојали и бројни писари.⁵⁵ Детаље административне организације и титула које су носили они који су ту имали удела, природно су знали промене од трећег до првог миленијума и начин на који је царска власт вршила своју контролу над управљањем храмовима.⁵⁶

После највиших чинова у јерархији, следећи на које наилазимо су *asīru* (*асиру*), *пророк*, који тумачи вољу неба и чак прати војску на њиховим походима, одлучује када би могли да успешно нападну непријатеља или када богови одбијају да им дарују победу.⁵⁷ Поред пророка, ту су *макху* (*takhkhû*), *шумач снова* и *бару* (*barû*), *видовњак*.⁵⁸ Важан сталеж храмовних слугу били су *кали* (*kalî*), *евнуси-свештеници*, који су били подређени једном старешини, који се називао *калу* (*kalû*), и понекад су били називани *слује Иштар*, јер су били потпуно посвећени њеном култу и обожавању.⁵⁹

Остали чинови, службе свештеничког братства су: *ишиб* (*išib*), који је био задужен да се стара о освештавању напитака и литургијским очишћењима; затим *гала* (*gala*), који је био певач и песник. Друге свештеничке класе су имале називе *гуда*, *мах*, *нин-гинир* (*guda*, *maḥ* и *nin-dingir*), али је тешко идентификовати шта је то што је чинило њихову службу.⁶⁰ Служитељи *аширу* (*Ašīru*) и *машмашу* (*mašmašu*) су били задужени да врше церемонијалне обреде егзорцизама и очишћења.

⁵² Ringgren, *kōhēn*, 66.

⁵³ Ringgren, *kōhēn*, 66.

⁵⁴ Ringgren, *kōhēn*, 66.

⁵⁵ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 681.

⁵⁶ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 681.

⁵⁷ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250.

⁵⁸ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250.

⁵⁹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250.

⁶⁰ Ringgren, *kōhēn*, 66.

Освећење је припадало *bārû* и *ša'ilu* (видовњак, пророк, исцелиштвац); ту је био затим *taḥḥû*, поседнућ божанством. Последња категорија је посебно забележена од стране екстатичних пророштава из Марија. Постојали су потом музичари *napu* (*nāru*) и певачи *zammeru* (*zammeru*).⁶¹

Уско повезана са установом храмовних слугу *kalî*, била је једна врста монашке установе, која је изгледа била у саставу вавилонских храмова, и њени припадници су се називали *Зикари* (*Zikari*).⁶² Било им је забрањено да се жене и могуће је да су били евнуси као *kalî*; били су под управитељем или председником, и њихова главна дужности је била да приносе дневне жртве и да служе вишем чину свештеника.⁶³ У овом смислу они личе на Левите у Јерусалиму и често су називани *слушама* на натписима, стога нису били нити кметови нити робови; могли су бити посвећени служби Сунца-бога од детињства.⁶⁴ Сајс повлачи паралелу са посвећивањем Самуила која се може пронаћи у догађају из Сипаре који се догодио 21. нисана, у 5. години Камбизове владавине, у коме је Уму-дабат, кћи Небо-бел-узура, чији је свекар био свештеник Сунца-бога, рекла да је довела њена три сина њему и да је саставила пратећу изјаву пред другим свештеником истог божанства: „Моји синови нису још увек ушли у Кућу мушкараца (*Зикари*); Ја сам до сад живела са њима; остарила сам са њима откад су били мали, док нису уврштени међу мушкарце.“ Онда их је она одвела у Кућу мушких и „дала“ их на службу богу.⁶⁵ Из овог документа је уочљиво да су *Зикари* живели заједно у манастиру или школи унутар зидова храма, где су им месечна следовања хране била додељивана од храмовних прихода.⁶⁶

Обични свештеници су били ожењени, али супруга свештеника није била сама свештеница.⁶⁷

Болју нам доноси списак богослужбених назива свештеника у Уруку током нововавилонског периода, њихове титуле које су везане за посебна божанства којима су служили и појмове везане за богослужење. Свештеници и служитељи божанстава су: *ērib-bīti*, *служитељ коме је дозвољен присијуи светилишћу*, свештеник божанстава Иштар (*Ištar*), Нанаје (*Nanaya*), Усур-амасуа (*Ušur-amāssu*) и Уркајитуа (*Ur-kayītu*); *kalû*, *појац на бојослужењу*, служитељ божанстава Иштар и Нанаје; *kalamāhu* (или *galmamāh*), *прошойсалш* богиње Иштар; *kiništu/*

⁶¹ Ringgren, *kōhēn*, IV, 67.

⁶² Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 251.

⁶³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 251.

⁶⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 251.

⁶⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 251.

⁶⁶ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 251–252.

⁶⁷ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 252.

kinaltu, заједничко свештеништво ниже ранга богиње Иштар; nuḫatim-tu, пекар свештих хлебова за богињу Иштар; rab-banī, значење неизвесно, служитељ бога Ашура (Aššur); sirāšû, онај који прави пиво, служитељ божанстава Иштар, Белту-ша-Реша (Bêltu-ša-Rêš) и Ашура; šangû, првосвештеник, првосвештеник божанстава Усур-амасуа, Нергал (Nergal), Нинурта (Ninurta), Нуску (Nusku), Ануниту (Anunītu), Амуру (Amurru), и Забабе (Zababa); šāpīr šīrāšê, надгледник оних који праве пиво, служитељ богиње Иштар; tābiḫi, онај који сече месо, не зна се коме је божанству служио.⁶⁸ Чиновни служитељи који је пристицао свештеници и појци на бојослужењу су често били обједињавани и указивали на социјални статус будући да су били повезани са Иштар, њеном уруком. Поменути служитељи су изгледа потицали из угледних племићких породица или породица учених људи и књижевника. Болју наводи имена четири богослужбених појаца култа Иштар који су били потомци угледног књижевника Син-лекија.⁶⁹

Богослужбено људство је испуњавало задатке директно у вези са вршењем неког обреда. Тако су различити свештеници вршили очишћења бдијући над светошћу места и литургијских сасуда и учествовали су у купању идола, божанске статуе.⁷⁰

Свештеници и служитељи су били постављени за једну посебну врсту службе која се изгледа тичала само једне свештенорадње, служења једном богу, тако да су посебне различите групе формирале једну врсту тела или братства, али ипак нису чиниле једну устројену јерархију. Свештеничке групе су тако уздизале сопствено потомство до неког легендарног претка и повезивали га с њим, али до које тачке је наследност свештеничке части било правило, није јасно. Очеви су преносили свештеничко знање и мудрост синовима. Постојале су породице које су у континуитету више генерација давале свештенике; али у другим случајевима се чини да су одреднице биле способност и компетентност.⁷¹ Породица свештеника који су служили богу Нана-Сину (*Nanna-Sîn*) у Уру током старовавилонске епохе је посебно добро документована. Нарицатељи (*kalû*) су такође добро познати. Певали су *нарицашешке*, тужбалице (*ERŠEMMA*) на сумерском дијалекту посебно названом *емесал*. Заузврат, остали „занатлије религије“ не припадају људству храмова. Такав је био случај *вигелаца*, погађача; оне које по-

⁶⁸ Paul-Alain Beaulieu, *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*, Cuneiform monographs 23, (Leiden — Boston: Brill — Styx, 2003), 35.

⁶⁹ Beaulieu, *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*, 35.

⁷⁰ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

⁷¹ Ringgren, *kōhēn*, IV, 67.

знајемо били су директно плаћани од краљева у чијој су служби били.⁷² Поред те службе, свештеници *kalû* су претендовали да имају неко тајно знање које није могло бити саопштено ономе ко није посвећен.⁷³

Људство везано за домаћичке послове било је састављено од оних који су били нижег чина. Они су осигуравали материјалну функционалност храма: *кувари, њехарници, врашари*, итд. Извесне службе су имале као карактеристике то да су се продавале или се давале по договору. То су оне које можемо описати изразом „при-мања“. Такође службе *њехарника* или оних који су одржавали чисто-ћу храма биле су плаћене службе као послови и могле су се насле-ђивати, куповати или продавати.⁷⁴

Људство храма је, као и оно које је припадало палати, било пла-ћано на два начина: или су им давале њиве на обраду или су им да-ване животне намирнице. Ове последње су обезбеђиване дељењем богослужбених приноса. *Књија пророка Данила* у Старом Завету нам пружа једно касно виђење оваквог система: свештеници су ту оптужени да долазе ноћу у храм ради грабљења приноса стављених испред идола *Бела*. У ствари, Вавилоњани се уопште нису крили: у њиховом виђењу света, богови „једу очи“ жртава које су им намењене: оно што остаје је било савршено јестиво за људство храма и ту се о томе посве званично водило рачуна. Види се како су, са економске тачке гледишта, одсуством жртава паљеница завршили вавилонски храмови. Постали су на крају попут неке врсте великих тела цело-купно усредсређених на саме себе.⁷⁵

Када је о свештеничкој одећи реч, свештеници су се разлико-вали по занимљивој набораној хаљини, направљеној можда од вр-ста муслина, која је сезала до стопала и која је често била осликана на почецима. Преко рамена била је пребачена козија кожа, символ њихове службе, као леопардова кожа коју су носили свештеници у Египту.⁷⁶ Носили су извесно одежде везане за њихову службу. Кори-стиле су се ланене одежде различитих боја. Један обред за посвеће-ње Енлиловог свештеника нам даје занимљив оквир везан за оно што се тражило од једног свештеника: „Када је његово тело чисто као златна статуа и страх божији и смирење су присутни у његовом телу, он може да уђе у Енлилов и Нинлилов храм... Човек упрљан крвљу који је откривен током крађе или разбојништва? Неки осуђени који

⁷² *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

⁷³ Ringgren, *kōhēn*, IV, 67.

⁷⁴ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

⁷⁵ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

⁷⁶ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 101.

је примио ударце штапом или бичем... који је обраћеник? Онај не може ући у храм Енлила и Нинлила.⁷⁷

Поред јерархијски устројеног свештенства и послужитеља, у Месопотамији су постојали и *робови*. Они су били као покретна имовина храма. Роб је могао бити купован и продаван; он је био обично ратни заробљеник, ређе домородац који је продат за дуг.⁷⁸ Они су радили мушке послове у храму, узгајање и обрађивање земље било је остављено кметовима.⁷⁹ Неизвесно је рећи да ли су *месари*, или *кољачи живожиња* намењених жртвоприношењу, или *пекари светих хлебова*, били робови или слободни људи. Израз који је коришћен када су они у питању у уговору Изкур-Меродаха, се може тумачити на два начина, али природно значење је да су били сматрани за робове. Знамо да су многе занатлије ангажоване на ткању завеса за храм и одеће за идоле богова припадале сталезу слуга. Велелепност одежди и мала дужина периода после кога су оне мењане, су сигурно изискивале велики број радника.⁸⁰

Осим јерархијског свештенства, њихових помоћника и заменика, у Месопотамији су постојали и *чаробњаци* и *шамани*. Они су услед сујеверја и народног веровања у свет духова били не само толерисани од стране свештеника, него су чинили део религијског система државе.⁸¹ Пророци, чаробњаци и тумачи снова су служили у храмовима. Једна од светих књига свештенства била је колекција чини и магијских обреда. Међу народом стара шаманистичка вера није никада искорењена; она је делом прекривена религијским концептима Семита. Магија и вештичарење су цветали до последњих дана вавилонске историје.⁸²

Богови и богиње су веровали у изговорена пророчанства и предсказивања преко усана надахнутих мушкараца и жена; свет је био замишљен као испуњен злим духовима који су увек будни и спремни да нападну и узнемиравају човека.⁸³ Вода, храна, могле су да садрже демона, који је био неопходан да се изгони; болести које су нападале тело, тегобе које су мучиле душу су све дуговале духовима зла који су могли да буду отерани само уз помоћ одговарајућих чини и чаролија.⁸⁴ Махнитост и епилепсија су посебно биле директни утицај демонске поседнутости, маг је знао како да их исцели; и свештеник

⁷⁷ Ringgren, *kōhēn*, IV, 67.

⁷⁸ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 254.

⁷⁹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 254.

⁸⁰ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 254–255

⁸¹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258.

⁸² Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258.

⁸³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258.

⁸⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258.

је мислио да му је његово знање први пут било дато од стране бога Еа кроз његовог тумача, *Меродаха*.⁸⁵ Књиге су садржавале обрасце и ритуал за осујећивање пакости злих духова и за исцељивање болесних. Чиста или света вода и број седам су сматрани да поседују тајанствену силу током извођења ових магијских обреда; тако су магијске поруке биле одређене да буду обавијене седам пута око руку и ногу болесника, са филактеријама привезаним на њима, на којима су биле исписане *реченице из свеште књије*.⁸⁶

2.2. Жене-свештенице, посвећенице и свете блуднице⁸⁷

У Месопотамији су, поред свештеника мушкараца, постојале и жене-свештенице. Оне су биле посвећене једном божанству и биле су заветоване на посебан начин живота, попут монашког. Са друге стране, постојале су и свете блуднице богиње Иштар, које су своју службу богињи вршиле тако што су подстицале на телесна уживања. У храмовима Инане су постојали *евнуси* и *свеште блуднице* култа богиње љубави. Древне представе приказују да су свештеници своју службу често вршили обнажени.⁸⁸ Постојали су и служитељи женског пола: *qadištu*, „света жена“ и *naditu*, свештеница вавилонског бога Мардука.⁸⁹

Жене посвећене једном божанству су описане као свештенице, али то нам не омогућава да разумемо о чему се тачно радило.⁹⁰ Да ли су биле монахиње? У извесним случајевима оне се за то сматрају, највише због западнохришћанске терминологије, јер ова категорија постоји у Западној Цркви (*религиозне, посвећенице*). Таква је ситуација са *naditu*.⁹¹ Ова категорија посвећених жена је била заветована главном богу одређених градова, Мардуку у Вавилону, или Нинурти у Нипуру, а најпознатије су биле *naditu* Шамаша у Сипару.⁹² Оне су често уживале у блаженству удобног живота, будући да су потицале из најбогатијих породица Вавилона; поједине међу њима биле су чак и царског порекла. Становале су у засебним кућама груписаним у један затворен простор описан као *gâdu*, израз лоше преведен као

⁸⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258.

⁸⁶ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 258.

⁸⁷ Детаљније о свештеницама у Месопотамији видети Marten Stol, *Women in the Ancient Near East* (Boston/Berlin: De Gruyter, 2016), 555–645.

⁸⁸ Ringgren, *kōhēn*, IV, 67.

⁸⁹ Ringgren, *kōhēn*, IV, 67.

⁹⁰ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

⁹¹ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

⁹² *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682.

манастир, самостан. Оне нису смеле да имају децу и пренос њиховог наслеђа је била тема бројних процеса.⁹³

Жене су биле при сваком храму, као домаћице, конкубине за богове или њихове прописно постављене представнике на земљи. За сумерску девојку није била срамота служити храмовима на овај начин; њен отац је био поносан што ће њене чари бити посвећене ублажавању божанске досаде и славио је примањем своје кћери на те свете дужности са обредним жртвовањем и предајом девојчиног мираза храму.⁹⁴

Постојале су свештенице и женски пустињаци којима као и *Зикарима* није било дозвољено да се венчавају; биле су посвећене служби богу *Шамашу*, *сунцу-боју* и биле су везане за храм, али су заузврат уживале одређен степен независности. Живеле су у храму, али су могле да имају сопствену својину и чак да послују са њом. Међутим, део зарада је ишао у ризницу храма од чијих прихода су се опскрбљивале храном.⁹⁵ Уговор из времена Хамурабија нам открива да многе нису припадале само водећим породицама Вавилоније, већ да су највероватније биле у сродству са самим царем (краљем).⁹⁶

Посве другачији случај је са женама-свештеницама под називом *entu*. Израз *свешћеница* је овде адекватнији, јер је она сматрана земаљском супругом једног бога. Најпознатији је случај свештенице *entu*-а бога Нана-Сина у Уру, где се радило заправо о принцези царског рода.⁹⁷ Најславније су Енхедуана, ћерка Саргона из Акада, којој су посвећене различите сумерске песме као *Нинмешара* или низ песама познатих под називом *химне у храмовима*; Енанеду, сестра краљева Ларсе, Варад-Сина и Рим-Сина; и Енигалди-Нана, ћерка нововавилонског краља Набонида који је оживео ову установу у 6. веку, и у исто време је обновио грађевину која је служила као обитаваиште *entu*-а у Гипару и храм богиње Нингал у Уру.⁹⁸ У Уруку, чије је главно божанство била богиња Инана-Иштар, титула *ЕН*-а коју је традиционално носио краљ, сматран је као супруг богиње.⁹⁹ Њеном обожавању су биле посебно посвећене *укхаџу* (*ukhātu*) и *кхаримаџу* (*khârimatu*) или женски свештенослужитељи. Урук, са светилиштима Ануа и Иштар, је био место где су ове претежно налажене; ту су изводиле

⁹³ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 682–683.

⁹⁴ Дјурант, *Источне цивилизације*, 138.

⁹⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 252.

⁹⁶ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 252.

⁹⁷ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 683.

⁹⁸ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 683.

⁹⁹ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 683.

своје плесове у част богиње и оплакивале Тамузову смрт.¹⁰⁰ Жене-свештенице или свете блуднице богиње Иштар су биле и пророчице и прорицале су будућност тумачећи знаке које је давала богиња; једно од њихових главних седишта био је храм Иштар у Арбели. Сачуван је део пророчанстава предатих од стране њих и њихове браће пророка, Есархадону. У једном од њих, упућено му је:

„Плашити се немој, о Есархадоне;
уздисај надахнућа које ти каже је
изговорено од мене, и ја га сакрити
нећу. Твоји непријатељи ће се истопити
пред тобом од твојих ногу које су као
бујице у Сивану. Ја сам моћна господарица,
Иштар од Арбеле, која је натерала
непријатеље твоје у бег под ноге
твоје. Где су речи које сам ти говорила,
у које твоја нестрпљивост није веровала?
Ја сам Иштар од Арбеле; наспрам и поред
тебе ходам ја. Плашити се немој, твоја
вештина усред оних које те могу исцелити;
Ја сам усред твог мноштва.
Ја се уздижем и стојим још увек!“¹⁰¹

Могуће је да пророчице нису биле посвећене у њихову службу, али то је зависило од њиховог поседовања „духа надахнућа“. У овим догађајима, као и жене, налазимо мушкарце који су играли улогу тумача воље Иштар и у једном наводу, жена описује себе као домаћу, суседног села „у планинама“.¹⁰²

Посебну врсту свештенства чиниле су свете блуднице демонске богиње Иштар, злог пандана главне богиње. Ово „свештенство“ је служило демонима и чинили су га чаробњаци и вештице којима су биле прикључене јавне проститутке које су упућивале своје позиве под велом ноћи.¹⁰³ Оне су лежале у заседи и чекале неопрезног пролазника, за кога су справљале посебне смртоносне љубавне напитке који су му тровали крв. Биле су посвећенице Иштар, али Иштар коју су они обожавали је била посве другачија богиња од Иштар која је припадала званичном култу — она је била богиња вештичарења и таме, за коју

¹⁰⁰ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 250–251.

¹⁰¹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 252–253.

¹⁰² Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 253.

¹⁰³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 259.

је речено да „мери“ жртву ноћу за себе. Да би се заштитили од ње и њених слугу, Вавилоњани су правили терафиме, мале идоле, заштитнике куће под називима *Лујал-џир* и *Аламу*. Постављали су се лево и десно од врата да би могли да „отерају срца порочних“ и „погубе вештицу“.¹⁰⁴ Попут истог принципа који постоји код вуду-магије, Вавилоњани су веровали да ће се вештац или вештица уништити, ако се направи фигура која их представља. Призивали су бога-ватре да уништи такве служитеље порочности чије су фигуре биле изливане у воску и топљене у ватри. Као што се восак топи, тако је мољено, да „вештац и вештица оду, истопе се, ишчезну.“¹⁰⁵

2.3. Свештенство краља — краљ као слуга који опонаша бога

Сумерски израз LUGAL, *šarrûtu*, обликован од LÚ, *човек*, и од GAL, *велики*, и акадски *šarru*, уопштено се преводи као *краљ*, *цар*. Ови изрази нису искључиви, јер код Сумера налазимо и одреднице као што су EN или ENSI, док је код западних Семита то *talku*. На извесним местима, служба краља одговара једном посебном термину, као у краљевству Мари и Ашуру, где крајем трећег миленијума налазимо назив *šakkannaku*, односно, *waklu*. У Еламу, крајем другог миленијума налазимо израз SUKKAL. Често је била у питању линија управитеља која је у једном тренутку постала наследна краљевска династија.¹⁰⁶ Установа краља је уопштено била божанског порекла. Али, иако је био изабраник богова, краљ није сматран да је божанског порекла, нити је преузимао такве прерогативе.¹⁰⁷

Служба *цара*, *краља*, *краљевства*, чини конститутивни део најдревнијих установа месопотамске цивилизације. *Сумерска лисица*

¹⁰⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 259.

¹⁰⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 259 (видети Пост. 31, 35 — Рахиља која крије у седлу мале идоле заштитнике, говорећи да због менструалног периода не може да устане.)

¹⁰⁶ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 729.

¹⁰⁷ Божанствима су сматрани сумерски краљеви Шулги и Гудеа. Први је за себе говорио да је ношен у светој утроби богиње Нинсуне, а други назива богињу Гатумдуг оцем и мајком и говори да ће они носити семе његовог оца и да ће га родити у храму. Неки изрази алудирају на физичко рађање у божанском смислу, док други просто наводе да су крунисање и успон на трон симболично сматрани новим рођењем., Ringgren, *melek*, IV, 931; По Хамурабијевим речима, родио га је бог Син, Липитиштар говори да га је родио Енлил, краљ је био посредник између богова и људи, представљајући народ пред боговима, понекад испаштајући до смрти због његових злочина. У Асирији је из тог разлога постојао „краљев заменик“. Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 69.

краљева, која рачуна време од настанка цивилизације, почиње првобитним догађајем, а то је „силазак“ царства, краљевства са неба на земљу у град Ериду и приписује се богу Енлилу.¹⁰⁸ После прекида услед Потопа, улазак у историјско време је обележен једним новим „силаском“ са неба ове установе и њеним потоњим атрибутима које су преузеле династије произашле из главних градова Сумера.¹⁰⁹ Краљ је сматран изузетно мудрим, да воли правду и презире зло, да одржава закон и поредак, штити удовице и сирочад, да је пастир сопственог народа и да је за свој народ као отац и мајка. Одговоран је за култ богослужења, често се појављује у одеждама оснивача храмова.¹¹⁰

На којим чињеницама се заснивало свештенство краља у Месопотамији? Оно је више имало улогу посредовања код богова, кроз извођење представе која је симболично представљала повратак поретка ствари на почетак непосредно после космогоније, кроз молитвено обраћање, а не типично обредно литургијско служење: „Космички поредак је непрекидно угрожен; прво од стране Велике Змије која прети да свет врати у стање хаоса; потом, људским злочинима, кривицама и погрешкама, које треба окајати и очисти помоћу различитих обрета. Свет се периодично обнавља, наново ствара празновањем Нове Године. [...] Вавилонски празник *акишу* обухвата *hieros gamos*, *свешти брак* између два божанства заштитника града. Представљају их њихови кипови или сам владар — који је добијао назив мужа богиње Инане и отеловљавао Думузија — и једна храмска робинја. Тај *hieros gamos* је актуализовао заједницу богова и људи; била је то пролазна заједница, али са значајним последицама. Божанска енергија изливала се непосредно на град — другим речима, на Земљу — посвећивала је и обезбеђивала јој напредак и срећу у години која почиње.“¹¹¹ Сливковни пренос молитве и догађаја кроз протагонисте и њихове улоге, тражили су од богова да благослови њиховог владара краља, град и народ, а тиме и читав космос. „У сумерској верзији изненађује људско објашњење осуде Думузија: на изглед, све се објашњава Инанином срџбом пошто пронађе свог мужа како у сјају седи на њеном престолу. То романескно објашњење по својој прилици прикрива једну још старију идеју: смрт — обредна, па према томе и повратна — неизбежно прати

¹⁰⁸ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 729 ; Уп. Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies No. 11 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 71.

¹⁰⁹ *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, 729

¹¹⁰ H. Ringgren, *melek*, G. J. Botterweck, H. Ringgren, Heinz-Josef Fabry, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982–1984), IV, 932.

¹¹¹ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 56–57.

сваки чин стварања или рађања. Краљеви Сумера, као и акадски краљеви касније, отеловљују Думузија у *hieros gamos* са Инаном. Тиме се, мање-више, импликује прихватање краљеве обредне смрти. У том случају, иза приче коју преноси сумерски текст, треба замислити мистерију коју утемељује *Инана* с циљем да се обезбеди циклус опште плодности. У *Гилгамешовом* презривом одговору Иштар када му она понуди да постане њен муж, можемо препознати алузију на ту мистерију: он подсећа Иштар да је управо она наредила годишња туговања за Тамуза. Али су те тугованке биле обредне: осамнаестог дана месеца тамуза (јун–јул) оплакиван је силазак младог бога у Доњи свет, иако се знало да ће се он попети после шест месеци. Тамузов култ је присутан готово широм Средњег истока. У шестом веку, Језекиљ (Јез. 7, 14) жестоко напада јерусалимске жене које јадикују на самим вратима храма. Тамуз најзад узима драматично и елегично обличје младих богова који умиру и оживљавају сваке године. Његов сумерски прототип је вероватно имао сложенију структуру: краљеви који су га оличавали, па према томе и делили његову судбину, сваке су године прослављали поновно рађање света. Али да би свет могао бити поново створен, он најпре мора да буде уништен; прекосмогонијски *хаос* такође подразумева обредну смрт краља, његов силазак у Доњи свет. Два космичка модалитета — живот/смрт, хаос/космос, јаловост/плодност — у ствари представљају два момента истог процеса. Та *мистерија*, коју је човек схватио после откривања земљорадње, постаје принцип јединственог објашњења света, живота и људске егзистенције; она трансцендира драму вегетације, јер подједнако управља космичким ритмовима, људском судбином и односима с боговима. Мит приповеда о *неуспеху богиње љубави* и плодности да освоји Ерешкигалино краљевство, то јест да *уништи смрт*. Према томе и људи, као и неки богови, морају да прихвате смењивање живота и смрти. Думуз-Тамуз *несће* да би се *ојети* *појавио* после шест месеци. То смењивање — периодично присуство и одсуство бога — било је погодно за стварање мистерија везаних за спасење људи, за њихов загробни удес. Улога Думузија-Тамуза, кога обредно отелотворују сумерско-акадски краљеви, била је значајна јер је управо он остваривао приближавање између модалитета богова и људи. После тога, свако се људско биће могло надати да ће уживати повластицу која је до тада припадала само краљевима.¹¹² Повратак у првобитну космогонију значило је невиност, правду, чистоту, плодност, живот у пуној снази и изобиље божијих дарова неопходних за живот преко целе године. Опонашање богова, значило је верност њима

¹¹² Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 61–62.

и подражавање, као и полагање права на веровање у бесмртност. „Владарева сакралност је обзнањивана на више начина. Звали су га *краљем земље*, то јест света, или *четири области Универзума*, а та је титула првобитно била намењена само боговима. Као и код богова, око његове главе блистала је натприродна светлост. [...] Текстови објављују да је владар живео у блиској вези с боговима, у митском врту у којем се налазе Дрво живота и Вода живота. У ствари, храну која је свакодневно приношена на жртву киповима богова јели су краљ и његова свита. Краљ је такође божији изасланик, од бога позвани пастир народа који треба да успостави правду и мир на земљи. Када су Ану и Енлил позвали Липитиштара да влада земљом како би успоставио правду на земљи (...) тада сам ја, Липиштар, понизни пастир Нипура (...) успоставио правду у Сумеру и Акаду, како је то Енлил рекао. Могло би се рећи да је краљ учествовао у божанском модалитету, али тиме није постајао бог. Он је представљао бога што је на архаичним ступњевима културе такође подразумевало да он на неки начин *јест* онај кога је представљао. У сваком случају, као посредник између људског света и света богова, месопотамски краљ је сопственом личношћу остваривао обредну везу између два облика постојања, божанског и људског. Управо захваљујући тој двострукој природи краљ је, бар метафорично, сматран творцем живота и плодности. Али, он није био бог, нови члан пантеона као што је то био египатски фараон. Верници му нису упућивали молитве; напротив, они су се молили боговима да благослове њиховог краља. Јер владари, упркос својој блискости са божанским светом, и поред *hieros gamosa* с неким богињама, нису успевали да превазиђу своју људску условљеност. Они су ипак остајали само смртници. Не треба заборавити да чак ни славни краљ Урука, Гилгамеш, није успео у свом подухвату да стекне бесмртност.“¹¹³

3. Храмови и богослужење у Месопотамији

Сумери и Акађани су веровали да богови нису далеко и да их посећују. Зато ће каснији назив града, Вавилон (Βαβυλών, транслитерација са акадског *Bābili*, *Bāb-ilāni*), *капија бојова*, указивати на ту чињеницу, јер су у храмовима-градовима богови силазили на земљу. Многи од њих су добијали назив „веза између Неба и Земље“. Као што истиче Илијаде, у Вавилону, човек није живео у затвореном свету, одвојеном од богова, потпуно издвојеном од космичких ритмо-

¹¹³ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 69–70, и тамо литература.

ва; сложени систем односа неба и земље истовремено је омогућавао разумевање земаљских стварности и утицај преко респективних небеских прототипова.¹¹⁴ „Грађење храмова је представљало нову космогонију, јер је храм *божија ђалаша*, представљао је *imago mundi*. Идеја је древна и веома распрострањена. Налазимо је у миту о Баалу. По сумерској традицији, после стварања човека, један од богова је основао пет градова; он их је изградио на чистим местима, дао им је имена, и означио их као средишта култа“.¹¹⁵

„Касније, богови се задовољавају да непосредно владарима пренесу план градова и светилишта, краљ Гудеа види у сну богињу Нидабу која му показује слику на којој су наведене звезде добротинице, и бога који му показује план храма, модели храма и града су, могло би се рећи, „трансцендентални“, јер претходно постоје на небу. Вавилонски градови су своје архетипове имали у сазвежђима — Сипар у Раку, Нинива у Великом Медведу, Асур у Арктуру, схватање заједничко за читав древни Исток. Институција краљевства са својим знамењима, тијаром и престолом такође је „сишла са Неба“, после Потопа, она је други пут донета на земљу. Веровање у претходно небеско постојање „дела“ и институција биће од великог значаја за древну онтологију, чији ће најславнији израз бити платонска доктрина о идејама. Њено постојање је први пут потврђено у сумерским документима, али њено порекло уистину задире у преисторију. У ствари, теорија небеских модела продужава и развија посвуда раширено древно схватање, по којем су људска тела само пуко понављање (подражавање) дела која су изнела на видело Божанска бића.“¹¹⁶

Храмови су били места обожавања неког бога или богиње. Поред постојања пантеона богова у Месопотамији, сваки храм је био посвећиван искључиво једном богу који је био уједно и заштитник града. Градови са значајнијим храмовима били су: Нипур, са храмовима богу Енлилу и његовом другу Нинлилу; затим Урук, који је обожавао богињу Иштар, раскалашну и превртљиву Афродиту-Деметру Блиског Истока, како ју је назвао Дјурант.¹¹⁷ Киш и Лагаш су обожавали Тужну мајку — богињу Нинкарсаг која се жалосна због несреће људи залагала за њих код строжијих богова.¹¹⁸

¹¹⁴ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 74.

¹¹⁵ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 57; „Тачно је да је човек био створен да служи боговима које је пре свега требало хранити и облачити.“ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 56.

¹¹⁶ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 57–58.

¹¹⁷ Дјурант, *Источне цивилизације*, 136.

¹¹⁸ „Већина богова је живела у храмовима где су им верници приносили при-

Како су изгледали храмови у Месопотамији? У изградњи се користио камен и били су подизани на узвишењима. Камен на храмовима се украшавао завршним венцем од бакра, фризовима са полудрагим камењем. Храм Нанар у Уру је био узор за целу Месопотамију са својим бледо-плавим емајлираним плочицама; његова унутрашњост је била обложена плочама од ретког дрвета попут кедра и чемпреса, украшених мермером, алабастером, ониксом, ахатом и златом. Најважнији храм у граду је био изграђиван на неком узвишењу, док је на врху био *зиџураш*¹¹⁹ — кула од три, четири или седам спратова, опасана спиралним спољним степеништем, увучена на сваком спрату. На висинама, најузвишенији градски богови су могли да бораве, а и властодршци су ту могли да нађу последње духовно и физичко упориште против инвазије или побуне.¹²⁰

Храмови су понекад били украшени киповима животиња, јунака и богова; фигуре су једноставне, грубе и моћне, али им недостаје завршна вајарска обрада и префињеност. Већина кипова представља краља Гудеу, изведени су смело, али недотерано, у постојаном диориту. У рушевинама Тел-ел-Убаида, из раног сумерског периода, нађена је бакарна статуета бика, доста оштећена током векова, али је још увек пуна живости и самозадовољства. Глава краве у сребру из гробнице краљице Шуб-ад у Уру је ремек-дело које наговештава развијену уметност сувише оштећену временом да би нам било омогућено да јој одамо дужно признање.¹²¹

ходе, храну и жене. Плочице из Гудеје набрајају ствари које су богови највише волели: волове, козе, овце, голубове, кокошке, патке, рибу, урме, смокве, краставце, маслац, уље и колаче; из те листе се може закључити да је имућан Сумер имао богату трпезу. Првобитно су изгледа богови више волели људско месо, али како је људски морал напредовао, они су морали да се задовоље животињама. Литургијска плочица нађена у сумерским рушевинама каже са необичним теолошким предосећањем: „Јагње је замена за човека, он је дао јагње за свој живот.“ Дјурант, *Источне цивилизације*, 136.

¹¹⁹ „За зигурат се везивала Вавилонска кула и њена симболика. Сматрало се, наиме, да основа зигурата почива у пупку земље, а његов врх на небу. Пењући се спратовима зигурата, краљ или свештеник је обредно (односно симболично) стизао на небо.“ Мирча Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја, том 1*, 147; „Храм је подигнут на земљи која је освећена жртвом вина, уља и меда, и то је била квадратна или правоугаона грађевина која је затварала отворено двориште, на чијој је једној страни био *циџураш* (ziggurat), или „кула“. Кула је била изграђена из спратова, и на последњем, на врху је била светиња божија. Свака „кула“ је имала своје име, и коришћена је у астрономске сврхе. Одговара „високом месту“ Ханаана; у равној равници Вавилоније то је било једино могуће путем куле, где је поклоник могао „да се попне на небо“ и тако приступи боговима.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 246.

¹²⁰ Дјурант, *Источне цивилизације*, 141.

¹²¹ Дјурант, *Источне цивилизације*, 141.

„Фигуре крилатих бикова и змија биле су стављане на улазе грађевина да заштите од проласка демона зла кроз њих. Пред капијама Вавилона, Навуходоносор „је поставио моћне бикове од бронзе и змије које су стојале усправно“, и када је Набонид обновио храм бога-Месеца у Харану, два лика првобитног бога Лакума су били истоветно подигнути са обе стране источне капије да „одврате“ његове „непријатеље“. Ови заштитнички духови, заштитничка божанства, су била позната као *седи* (*sêdi*) и *куруби* (*kurubi*), *шедим* (*shédim*) и *херувим* (*cherubim*) Старог Завета. *Седи*, је био општи израз, укључујући зло исто као и доброћудне духове, и касније је правилно класификован као ламаси (*lamassi*), или *колосални облик*.“¹²²

Каква је била унутрашњост месопотамских храмова у литургијском погледу? У том смислу, налазимо доста сличности са јеврејским Шатором од састанка и храмом који је Соломон подигао Јахвеу. По Херодоту, главна приповест о кули је везана за храм Бела Меродаха у Вавилону који је садржавао само ложницу и сто; слика божија је стајала у унутрашњој светињи или Светињи над светињама самог храма; наспрам ње је био златни сто на коме је био положен обредни хлеб, док је ниже стајао *параку* (*parakku*), или *пресћо милости*, на коме је, по Навуходонозору, за време прославе нове године, „у осми и једанаести дан, краљ богова неба и земље, Бел, бог лично, седео, док су га богови неба и земље са поштовањем гледали, стајући пред њим оборених глава.“ То је био *пресћо живих божијих речи* које су са њега предаване од стране бога свештенику који је служио. Преко пута светиње био је олтар пресвучен златом, и други олтар који је стајао у спољном дворишту. Овде је такође био велики умиваоник од бронзе за очишћење, који је био називан *дубина*, *преисцогња*, и одговарао је *мору* у Соломоновом храму. Као касније, понекад је стајао на главама дванаест бронзаних волова, као што је пронађено у химни у којој је описано прављење једног од ових умиваоника. Претпоставља се да су представљали првобитну „дубину“ из које се појавио свет и на коме и даље плута. Светилиште пронађено од стране Хормунда Расама у Балавату, близу Ниниве, даје нам неке идеје како је изгледала унутрашњост светиње храма. На његовом северозападном рубу налазио се олтар коме се прилазило степеницама, док је преко пута и близу улаза био ковчег или ризница у којој су биле смештене две плоче од мермера, дванаест и по инча дугачке и осам широке, на којима се асирски краљ Асур-назир-пал на дуплом тексту сећа подизања светилишта. Не изненађује да су радници када су нашли плоче веровали да су били открили плоче

¹²² Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 257–258.

Мојсијеве плоче са Десет Божијих заповести. Храм је некад обухватао Бит-или или Бет-ел. То је првобитно био усправљен освештани камен, посвећен уљем и веровало се да је оживљен од стране божанског духа. Они су се налазили унутар зидова храмова који су преузели њихово место као олтари обожавања богова. Жртве су им и даље приношене у време Навуходоносора и његових наследника; тако чујемо о 765 „мера“ пшенице којом је плаћено као „дугови Бет-елу“ од стране кметова једног од вавилонских храмова.¹²³ Сајсови наводи показују низ сличних форми везаних за култ, богослужење, подизање светилишта и изглед, онако како су то Јевреји поседовали, али садржајем у складу са синајским откровењем и стварношћу Бога Јахвеа коме су се заклели на верност и поштовање онога што је Он од њих тражио.

На који начин су се храмови издржавали и како су опстајали? „Приходи храмова и свештенства су долазили делом од дарова, делом од обавеза или добровољних приноса. Међу обавезним жртвама била је *есра* (*esrâ*), или *десешак*, и требао је да буде плаћан од стране свих сталежа популације, од краља па наниже. Он је био у пшеници или у њеној новчаној противвредности. Набонидов десетак храму сунца-бога у Сипари, одмах по његовом ступању на престо био је пет мина злата или 840 фунти. Можемо закључити из овога да је то плаћено сумом новца који је био пронађен у ризници палате и који је био приватно власништво краља. Чак и у сукобима, цареви, освајачи и освојени, увек су признавали права свештенства. Десетак су плаћали и храмовни кметови.¹²⁴ „Тако у првој години Нергал-шарезера, преко 3.100 мера пшенице је испоручено од стране *кметова сунца-бога*, његовом храму у Сипари, од којих су тачно 250 чинили десетак. Ови кметови се морају разликовати од храмовних робова. Они су били везани за земљу и не могу бити раздвојени од ње. Када, стога, парче земље дође у посед храма као поклон или дар, они иду са њом, али њихове личности не могу бити продаване.“¹²⁵

Како је изгледало богослужење у Месопотамији? Елијаде истиче следеће: „Култ се схватао као служење боговима. Ипак, ако људи и јесу слуге богова, они нису њихови робови. Приношење жртве састоји

¹²³ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 246–248.

¹²⁴ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 253.

¹²⁵ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 254; „Значајан део својине храма био је у земљи. Понекад су њоме управљали сами свештеници; понекад је давана под закуп, обично од стране члана свештеничког удружења; у другим случајевима била је остављена добростојећим „кирицијама“. Један од њих, Небо-сум-јукин по имену, који је био служитељ у храму Небоа у Борсипи, удао је своју кћер Гигитум за Нергал-шарезера у првој години потоње владавине.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 253–255.

се пре свега из понуда и исказивања поштовања. Што се тиче великих градских празника — прослава поводом Нове године или подизања неког храма — они имају космолошку структуру.¹²⁶

У вавилонском периоду богослужење постаје устаљено, иако није лишено своје примитивне форме која је уочљива. Она нам омогућава да назремо основне облике ових молитава, служби које сежу до веће старине и периода Сумера и Акада: „Вавилонска религија је имала своје свете књиге и званичну космологију, али је њихово познавање највероватније било ограничено на свештенике и образоване класе. Мада, значајан део њихових садржаја мора да је био шире познат. Неке химне које су оне садржавале као и враџбине и магијске обреде, били су несумњиво добро познати народу или су произашли из постојећег сујеверја.“¹²⁷ Намеће се закључак да је богослужење изнедрио месопотамски народ током дугог периода историје преко усменог предања које је касније највероватније прикупљано као основна грађа и чувано од стране образованог свештенства које је временом корпус обликовало и дало му коначан облик.

Језик богослужења је био само сумерски, који је сматран светим језиком: „Химне су биле на сумерском који је постао свети језик и свака грешка у њиховом изговарању је сматрана фаталном по валидност религиозног обреда. Химне су имале обезбеђен семитски превод, али у зависности од периода, додавани су други начини у односу на изговор извесних речи. Велика већина химни је била сумерског порекла, али многе нове химне углавном у част сунца-бога су биле додате у семитским временима. Оне су биле написане на старом језику Сумера, који је једини био сматран вредним да буде коришћен у служби боговима. То је био само део литургијског текста коме је дозвољено да буде написан на семитском; химне и већина молитава су биле оно што је касније одређено да буде названо *чисти* или *свети* језик Сумера. Свака химна је почињала речима „да буде казивано“ и завршавало се са *атаи*, или *амин*.“¹²⁸

Богослужења су поседовала дневни круг са приношењем жртве и певањем химни: „Религијска богослужења су била непрекидна. Свакога дана је приношена жртва праћена посебним ритуалом, а празници и постови су испуњавали сваки месец у години. Постојала су богослужења чак током ноћи као и дању.“¹²⁹

¹²⁶ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 56.

¹²⁷ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 244.

¹²⁸ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 244–245.

¹²⁹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 245.

Јеврејско празновање *Дана одмора*, је изгледа обликовано на основу сумерског модела, који је био строг и као такав постао празник од највеће важности и код Јевреја: „Нови месеци су стриктно праћени, и седми дан је био један од свечаних одмора. Сам назив *Сабатшу* (Sabattu) или *Шабатш* потиче од староседелаца од сумерских речи *са* (sa), *срце*, и *батш* (bat), *према крају, ка крају, до краја*, јер је значило *дан одмора за срце*. Не само да је било Шабата на седми, четрнаести, двадесет први и двадесет осми дан месеца, него је такође било Шабата деветнаестог дана који је био крај седме недеље почевши од првог дана претходног месеца. Тада није био дозвољен рад, *краљ*, било је подвучено, *не сме да једе месо кувано на ваљри или на диму; не сме да пресвлади таргеробу; не сме да облачи беле хаљине; не сме да приноси жртве; не сме да се вози у својим колима; или да издаје царске декрете*. Чак је и пророку било забрањено да прориче или да исцељује болесног.“¹³⁰

Такође по питању поста, приметни су утицаји: „Од периода до периода посебни дани јавног покајања или благодарења су били одређени да се поштују. Прописани од стране владара, били су резултат неке политичке кризе или опасности. Када је Асирско царство за тренутак било нападнуто од стране народа севера у раном периоду Есар-хадонове владавине, јавне молитве и постови су *сво дана и сво ноћи* били наложени од стране *пророка* у нади да ће сунце-бог моћи да уклони *трех* народа и одложити претећи напад. Тако, поново, када је Асур-бани-пал угушио вавилонски устанак и заузео Вавилон после дуге опсаде, он нам каже да је *на молбу пророка очистио престола и куће куда иду процесије које су биле оскрнављене*; разгнењени богови и бесне богиње он је умирио посебним молитвама и покајним псалмима.“¹³¹

Месопотамско космичко схватање Бога, богослужење и жртвоприношења, морају бити узети у обзир, иако немају унутрашњи, пресудни теолошки утицај на старозаветно предање у вези са набројаним темама. Са друге стране, обзиром да су са својом дугом историјом веровања и развијеном културом већ дуго постојали на великом простору пре долазка изабраног народа.¹³² После, контакти и суживот извршили су утицај

¹³⁰ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 245.

¹³¹ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 246.

¹³² „Израиљци су усвојили многе елементе канаанске религије. „Али саме те позајмице су биле у виду сукоба: Баал је побеђен сопственим оружјем. Ако узмемо у обзир да су све групе странаца, чак и они који нису били Семити попут Хурита и касније Филистејаца, заборавиле сопствене религије убрзо по доласку у Канаан, са људског становишта изгледаће нам чудно што се та борба између Јехове и Баала толико продужила и што се упркос компромисима и бројним одступањима, окончала победом јеховизма.“ Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја* 1, 139.

на јеврејско богослужење.¹³³ То се највише огледа у преузимању месопотамских обредних облика, у изгледу светилишта, химнама, врстама жртви и празницима. Синајско откровење је било посебна брига са највећом обазривошћу ватрених, ревносних пророка, и имали су можда најснажнији утицај на очување чистоте јеврејске вере. У томе су успели, али су, са друге стране, ипак из другог плана извршени утицаји који су на неки начин били допуштени и не могу се искључити. Препознатљиви су, и припадају јеврејској вери и богослужењу. Постојање заједничких облика назива, поста, дана одмора, избора богослужбеног места, затим химнографије и богослужења, откривају, упућују на месопотамске утицаје, нама драгоцене за проучавање јеврејског свештенослужења.

* * *

Библиографија:

- Дјурант, Вил. *Источне цивилизације*. Београд: Народна књига — Алфа, 1995.
- Елијаде, Мирча. *Историја веровања и религијских идеја 1:Ог каменог доба до Елеусинских мистерија*, Београд: Просвета, 1991.
- Курт, Амели. *Сшари Исшок 1*. Београд: Завод за Уџбенике, 2012.
- Abarbanel, Nitzah. *Eve and Lilith*. Bene-Brak: BarIlan University Press, 1994.
- Beaulieu, Paul-Alain. *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*. Cuneiform monographs 23. Leiden — Boston: Brill — Styx, 2003.
- Davies, John A. *Royal Priesthood*. London/New York: T&T Clark International, 2004.
- Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, sous la direction de François Joannès, Paris: Editions Robert Laffont, S. A., 2001.
- Espak, Peeter. „Was Eridu The First City in Sumerian Mythology?“ *Studia Orientalia Tartuensia*, Vol. 6 (Tartu: University of Tartu Press, 2015): 53–70.
- Granerød, Gard. *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*. Beihefte zur Zeitschrift für die alt-

¹³³ „Жртве боговима су подељене на жртве и бескрвне приносе-оброке. Во, овца, јагње, јаре и грлица су биле приношене на жртву — воће, поврће, хлеб, вино, уље и зачини, где није било захтевано изливање крви. Постојале су још такође жртве за грехе и жртва која је уздизана пред боговима. Уговор датира из 32. године Навуходоносорове владавине говори о деловима животиња које су биле жртвоване, међутим на жалост значење многих техничких израза ту коришћених је и даље непознат.“ Sayce, *Babylonians and Assyrians*, 248–249.

- testamentliche Wissenschaft 406, Berlin/New York: De Gruyter, 2010. <https://doi.org/10.1515/9783110223460>.
- Green, Margaret Whitney *Eridu in Sumerian Literature*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975.
- Handy, Lowell K. „Lilith“. In *Anchor Bible Dictionary Vol. 4*, New York: Doubleday, 1992.
- Horton, Fred L. *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554964>.
- Jacobsen, Thorkild. *The Sumerian King List*. The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies No. 11, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Kramer, Samuel Noah. *History begins at Sumer*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1956.
- Kramer, Samuel Noah. *Sumerians*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1963.
- Manzi, Franco. *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997.
- Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State University Press, 1990.
- Ringgren, H. „kōhēn.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982–1984.
- Ringgren, H. „melek.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, Heinz-Josef Fabry. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1982–1984.
- Rubio, Gonzalo. „Time before Time: Primeval Narratives“. In *Early Mesopotamian Literature, 5, in Time and History in the Ancient Near East Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010*, edited by L. Feliu, J. Llop, A. Millet Albà, and J. Sanmartín, 3–19. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013. <https://doi.org/10.5325/j.ctv1bxgzf2.5>.
- Sayce, Archibald Henry. *Babylonians and Assyrians. Life and Customs*. London: Elibron Classics, 1900.
- Stol, Marten. *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9781614512639>.

Примљено: 22. 6. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

PRIESTHOOD IN MESOPOTAMIA

Aleksandar M. Obradović

Pontifical Gregorian University, Rome

Summary: *The paper outlines the priesthood in Mesopotamia. The first part shortly observes religion in the lands of Sumer and Akkad, as their amalgam, Mesopotamian religion as well. The second and the main part of paper presents names, grades and services of priesthood in Mesopotamia, as sacred kingship separately as well. Third part is dedicate to the temples in Mesopotamia and worship in their basis. The paper concludes by elementary and short revision of fast and day of rest.*

Key words: *religion, Sumer, Akkad, deity, city, priests, priestesses, sacred kingship, temple, worship, day of rest.*

ЗАПАДНА ЦРКВА У ПОСТИМПЕРИЈАЛНОМ ПЕРИОДУ (476–526)

Стефан Зељкович*

Православни

богословски факултет,

Универзитет у Београду

Апстракт: Почетак средњеј века обележен је пројашу Западној римској царстви и устоном варварских држава на његовим рушевинама. Међутим, процес друштвено-политичке транзиције био је далеко сложенији. У том контексту, настојаћемо да истражимо у раду живој Западне цркве у периоду између абдикације последњеј западноримској цара и смрти јојској владара Теодориха Великој. Расветлићемо положај Цркве у дезинтегрисаном друштву постимперијалној Западу и њену посредничку улогу у односима варварских освајача и римских староседелача. Посебан осврт учинићемо на положај Римске цркве, њен однос према римском државно-правном наслеђу и еклисиолошко-канонски развој унутар васељенске Цркве.

Кључне речи: Рим, постимперијални период, Западна црква, папски примат.

1. Увод

Разумевање догађаја који се односе на Цркву захтева познавање историјских узрока и различитих личности које учествују у њеном животу. У том контексту, расветљавање богословско-правног и историјско-политичког формирања раносредњовековног друштва у Западној Европи и улоге Цркве у њему, представља значајан корак ка разумевању односа Источне и Западне Цркве кроз све касније векове, свих криза и неразумевања која су на крају довела до њиховог раздвајања.

Иако је тешко хронолошки детерминисати постимперијално доба на Западу, будући да је процес пропадања царства трајао деценија-

* stefanzeljko@yemail.com.

ма, истраживање ћемо базирати на периоду од абдикације последњег западноримског цара 476. године па до смрти готског краља Теодориха Великог 526. године.¹ У том периоду на пространим територијама које је некада обухватао римски скиптар поникле су нове државе — Остроготска краљевина у Италији, Франачка држава на простору римске Галије, Визиготска краљевина на Пиринејском полуострву, Вандалска монархија у Северној Африци и низ мањих држава. Међутим, шта се десило са римским друштвом Западне Европе након пропасти царства и како је отпочео средњи век? Не можемо тврдити да је Западно римско царство пало само због варварских освајања и да су са коначним падом Рима 476. године, римска култура и државно-правно уређење у потпуности нестали. Мешање становништва Римског царства и народа „преко границе“ било је присутно давно пре пропасти царства, али далеко више након тог догађаја. Управо је од нарочите важности тај моменат историје Западне Европе. Постављају се питања односа новопридошних народа према римском наслеђу у постимперијалном периоду, као и судбине римске аристократије Западне Европе након пропасти Царства. Потрага за одговорима на ова и слична питања је неодвојиво везана за институцију, која је одиграла виталну улогу у историји Западне Европе раног средњег века — Цркву. У оквирима теме рада покушаћемо истражити и приказати како је Црква у постимперијалном друштву Запада пронашла своје место, те у којој мери је допринела очувању римског државно-правног наслеђа и образовању средњовековне Европе. У контексту тога расветлићемо и парадигму развоја средњовековне римске еклисиологије на коју је постимперијални период извршио знатан утицај преко друштвено-политичких и црквених догађаја.

2. Постимперијално доба на Западу

Средином V века Западно римско царство је представљало само назив за низ удаљених територија, преплављених варварима, које

¹ Свакако да се постимперијална епоха односи на шире историјско раздобље чије јасно временско дефинисање није у потпуности могуће. Један од разлога јесте развој друштвено-политичке ситуације у различитим деловима некадашње империје. Тако су у време уклањања последњег римског цара Ромула Августула многе територије Запада већ деценијама биле под варварском влашћу. Теодорихова смрт означила је пропаст Остроготског краљевства, што је омогућило Јустинијаново освајање Италије. Само десет година након Теодорихове смрти у Риму је поново владао римски цар, али са седиштем у Константинопољу.

су још увек признавале скиптар западноримских царева. Агонију је прекинуо вођа варварских плаћеника Одоакар (476–493) присиливши последњег владара Западног римског царства — Ромула Августула, да абдицира 4. септембра 476. године (Норич 2009, 157). Овај догађај, премда се званично узима као датум када је пало Западно римско царство, није био нарочито апокалиптичан. Ромул Августул је био дете. Одоакар је послао у Константинопољ царске инсигније и бар формално се ставио под врховну власт источноримског цара. Још нешто више од деценију након абдикације Ромула Августула, усамљени војни заповедник Сијагрије у северној Галији и одбегли цар Јулије Непот у Далмацији одржавали су римску власт непостојећег царства (Hughes 2015).

Последице пропасти Царства на Западу су биле убрзо видљиве. Како Расел пише у својој *Историји западне философије*: „Широм западног света, дивља германска племена наслеђивала су централизовану бирократију царства. Престала је да ради царска пошта, велики путеви су пропали, рат је ставио тачку на трговину на велико, а живот се поново локализовао“ (Расел 1998, 339). Међутим, нека се врста државног континуитета Старог Рима наставила. То најбоље описује Херин, када каже да варварски утицај није довео до тоталног уништења римске традиције, јер су облици римске власти преживели и били чак очувани од стране придошлица (Herrin 1989, 19). Тако о стању у Италији Гибон бележи: „Након седмогодишњег раздобља, Одоакар је обновио функцију конзула Запада; курилну столицу редом су попуњавала једанаесторица најславнијих сенатора; царски закони су се строго примењивали, а цивилну управу над Италијом и даље су вршили преторијански префект и његови подређени чиновници (Гибон 2003, 438). Старе друштвене структуре су остале у неком деградираном облику (Frend 1984, 806). Такође је постојала тенденција да се прикаже изванредан државни континуитет царства на Западу како од стране варварских владара, тако и од стране источног дела Царства. Тако је цар Зенон доделио звање „патриција и врховног команданта војске“ (*magister utriusque militiae et patricius*) остроготском владару Теодориху (488–526) и пружио му подршку да у његово име преузме Италију.² Варварски владари и њихова аристократија настојали су да имитирају римску власт, поистовећујући своју владину са временом владавине римских царева и инсистирајући на континуитету славних дана. Многи од нових владара управљали су

² Теодорих је убио Одоакара 493. године и постао један од највећих владара раног Средњег века. (Mitchell 2007, 118–119; Фајфрић 2008, 45–47).

својим краљевствима у стилу опонашања царског начина управе. Рани германски краљеви Италије, на пример, ковали су чак свој новац у име владајућег цара на Истоку, као да је Римско царство и даље постојало (Ward-Perkins 2005, 68). У пропагирању римског наслеђа, у циљу проналажења легитимитета, Остроготи су несумњиво предњачили. Зграде и цркве подигнуте у Теодориховој Равени одговарале су онима у Константинопољу (Frend 1984, 807). Нису заостајали ни франачки владари, почевши са Хлодовехом I (481–511). Како сматра Ласко, Хлодовех I је себе видео као наследника римских владара у Галији, и био је спреман да усвоји њихове културолошке оквире (Lasko 1971, 26). Чак је та намера ишла толико далеко да се одевао попут римских царева.³ Такође, Расел види пренос двора из Турнеа у традиционалну резиденцију римске власти — Париз, као покушај да се симболично учествује у римској величини (Russell 1994, фуснота 52, 146). Исти случај је био са Визиготима и Бургундима — визиготски Тулуз био је проглашен „Новим Римом“, а за исту сврху Бургундима је послужила Вијена (Браун 2010, 139).

Однос варвара према аутохтоном становништву није ипак посвуда био исти. Тако су, за разлику од умеренијих Гота и Франака, Вандали у Северној Африци терорисали локално становништво (Chadwick 2001, 636). У периодима између 439–454. и 457–480. године Картагина није имала епископа (Chadwick 2001, 796). Био је то заправо почетак краја славног хришћанског града који ће касније Арапи у потпуности уништити. Такође, још горе су прошли римско државно-правно наслеђе и Црква на британским острвима, где су обоје збрисани услед англо-саксонске инвазије.⁴

Друга половина V века, у друштвено-политичком контексту, било је време консолидације и транзиције како аутохтоног римског становништва, тако и новопридошлог и владајућег варварског. Браун се користи речима Григорија Турског (†594), да би описао ово раздобље као време истоветно Старом Израиљу, *virtutes sanctorum* — „дела светих“ одиграла су се на позорници препуној *strages gentium* — „покоља зараћених народа“.⁵

³ Расел наводи Григорија Турског (†594) који о томе сведочи у делу *Libri Historiarum* (Russell 1994, фуснота 52, 146).

⁴ Хришћанство у Британији биће поново оживљено тек крајем VI и током VII века, кроз грегоријанску мисију Августина Кентерберијског (†606) (Браун 2010, 169; Chadwick 2001, 792–793).

⁵ „Prosequentes ordinem temporum, mixte confuseque tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus.“ *Libri historiarum*, II: *Praefatio* (Браун 2010, 143).

3. Црква као носилац *Romanitas*-а

У постимперијалном периоду идеја „бити Римљанин“ је преживела пад царског Рима. Заједничке вредности, обичаји, поглед на морал и живот људи некадашњег царства, нешто је што је наставило егзистирати и када царства више није било (Woolf 2000, 120). Истовремено, преживела је још једна институција, чврсто везана за римско наслеђе. Била је то хришћанска Црква. Она је на себе преузела улогу чувара старог поретка у једном новом руху. Усвојила је римско државно-правно наслеђе, прилагођавајући га својим потребама и циљевима. Расуло старе државне администрације решавано је преузимањем световних послова од стране Цркве и њених великодостојника. Мајендорф описује ову историјску ситуацију речима: „Идеја перманентне и универзалне империје је постала део хришћанске цивилизације, а варварски народи су или већ били хришћани, или су се, један за другим, обраћали у хришћанство. Тако је Црква — делујући свесно и систематски као канал кроз који су на Западу продужили да се пропагирају и римске идеје и римски закони, па чак и стварна власт цариградског цара — сачувала стари римски и хришћански универзализам после пропасти Западног римског царства“ (Мајендорф 1997, 22). Проповедајући исте речи којима су се служили Христови апостоли, а онда и сви њихови наследници, Црква је кроз хришћански живот и мисију имала тенденцију да надживи све политичке промене и у томе је успела. Њени клирици су у новом друштвеном поретку често били једини писмени и способни да воде административне послове. Виша црквена јерархија је са собом носила римско државно-правно наслеђе у коме је стасавала, као и римску ученост. Због тога је за варварске краљеве представљала сигуран ослонац у новоформираним државама. Црква постала главно средство друштвено-политичке функционалности на Западу. Снага латинског наслеђа осигурала је надмоћ класичног језика и културе, а кроз тесну везу града и црквене организације, епископат Цркве је одиграо главну улогу у промоцији урбаног животног стила у новој „подримској“ култури Запада (Herrin 1989, 51). Тако је успостављен нови поредак на рушевинама некадашње империје, где је Црква наставила континуитет структуре и система својствен некада првенствено царству. На који начин се то дешавало детаљније ћемо појаснити кроз призму друштвено-политичке улоге епископа у постимперијалном периоду на Западу.

3.1. Епископ и његова друштвено-политичка улога у постимперијалном периоду на Западу

У постконстантиновској епохи Црква, у личности епископа, постаје неизоставни елемент друштвено-политичких токова. Већ до краја IV века епископ је, поред царских представника, био најмоћнији становник града. Очекивало се да неће само посредовати за своју паству на небу, већ и пред световним судијама на земљи (Liebeschuetz 1972, 140). У време пропадања царства на Западу, епископ остаје главна фигура друштвено-политичког живота староседелачког становништва, али са увећаним овластима, будући да није имао државног представника поред себе. Он је био истински представник *Romanitas*-а и легални наследник добрих дана епохе *Pax Romana* (Wallace-Hadrill 1983, 3).

Иако је пропадање Западног римског царства био дуг процес, немогуће је не замислити стање некадашњих провинција након доношења одлука да се царски префекти повуку из њих. То је значило хаос у многим аспектима живота. Без обзира да ли су били свети људи или не, епископи су били издanci локалних породица, чланови гало-римске аристократије и као такви су могли постати водећи орган јавних послова (Herrin 1989, 88). Узимајући као пример Галију, Расел наводи: „Прва црква у Галији била је епископална црква, и њена традиција протеже се до најудаљенијег сећања сенаторске аристократије. Заправо, период њеног установљења, касни трећи век, кореспондира са периодом провинцијске аристократије; тако су обоје рођени заједно и формирали нераскидиву институцију. Велика већина раних меровиншких епископа имали су гало-римско порекло. То је било за очекивати имајући у виду каснију улогу коју је епископат играо у римској Галији. Може се говорити о „епископским породицама“ које су владале генерацијама. Контрола главних епископских седишта била је кључ континуиране регионалне моћи сродника.“ (Russell 1994, 149–150; Geary 1990, 123–126). У многим местима на Западу, епископи су попунили политички вакуум градова. Они су предњачили тамо где су цивилне власт подбациле, апсорбујући својом пастирском надлежношћу политичку структуру несталих система (Wallace-Hadrill 1996, 29). У одсуству римских магистрата, које је делегирала царска власт по градовима, преузимали су на себе цивилне обавезе као што су организовање војних снага, преговарање са непријатељем, размену заробљеника преко распродаје црквених добара и чак предвођење градског становништва у борби тј. рату. Добротворне активности у организацији цркве ублажавале су последице гладовања и опсада. На пољу градске инфраструктуре епископи су заменили

царске представнике или *curiales*, који су били задужени за поправку штете на комуналном систему, попут осигуравања снабдевања града питком водом, дистрибуције хране у време рата и утврђивања цена жита (Herrin 1989, 73). Истовремено, многи градови су задобили хришћански идентитет, заснован на култу реликвија светитеља или више њих, чије је присуство осигуравало вечити извор духовног патроната и заштите за оне који су се молили над њиховим кивотима (Brown 1981, 124).⁶ Светитељ је доносио славу граду и престиж епископу. Крај V и почетак VI века био је период обележен стабилизацијом друштвено-политичког поретка на Западу. У том контексту, ходочасници заједно са клирицима, који су путовали црквеним пословима, остваривали су комуникацију у свету који је стремио ка већој регионалној независности (Mathisen — Sivan ed. 1996, 18).

Храмови су у постимперијалном периоду и даље били места где се најмање осећала подељеност између богатих и сиромашних. Евхаристија је била централни део хришћанског живота (Hen 1995, 71–75). Али за примање и раздавање Евхаристије била је неопходна духовна и телесна припрема, што се односило првенствено на уздржавање од сексуалних односа. Како је служење Евхаристије било често, наглашавала се све више потреба перманентног уздржавања код свештенства. Целибат је осигуравао посебну друштвену улогу, кроз нарочиту посвећеност Богу и Цркви.⁷ Иако је међу нижим свештенством целибат доста касније прихваћен, епископат је лакше прихватао ову црквену дисциплину. Један од разлога је појава монаштва на Западу током V века.

На Западу је аскетизам био симптом стагнације културе, док је на Истоку био део свеопштег покрета (Frend 1963, 79). Манастири су били расадници нових нараштаја епископа, посвећених аскези, дисципли-

⁶ Пример је град Тур на реци Лоари, где је гроб Св. Мартина (†397), и током друге половине V века био центар ходочашћа и највећег пијетета. Немерљиво већи је био град Рим са гробовима првопрестолних апостола и ранохришћанских мученика, али исто тако, многобројни градови у Галији и Шпанији, представљали су оазе ходочашћа у тегобним временима. Наравно, треба имати у виду са друге стране да су римски градови на територијама дунавске и рајнске границе, претрпели инвазије Хуна и Гота, и највећи број њих је био уништен и напуштен. Народи северних територија некадашњег западног дела царства, и даље на север преко Дунава, попут Саксонаца, Бавараца и словенских племена, биће христјанизовани тек током VIII и IX века, заслугом франачких мисионара.

⁷ Од IV века на Западу су се почеле јављати тежње да се за свештенослужитеље уведе обавезан целибат (званично већ Елвирски сабор (Шпанија) око 306. године уводи целибат, док папа Сириције 385. године доноси први папски декрет у име „*apostolicae sedis auctoritas*“ као средство борбе против „нечистог суживљења“) (Vauches 2010, 181–182).

плини, а пре свега Цркви.⁸ Ширење монаштва олакшало је многим сенаторима и угледним римским грађанима да постану епископи. Остајући безседа, одлазили су у манастире, одакле су бирани за епископе.⁹ Затим су због свог порекла и способности лако преузима-ли на себе друштвено-административне послове и постајали светов-ни властодршци (Wallace-Hadrill 1983, 12). На тај начин, некадашња римска елита посвећена владању у име римског цара, наставила је да влада у име Христа, кроз улогу црквених великодостојника. Њихове врлине су препознавали и варварски владари, те су им препуштали, као искуснима, вођење администрације у њихово име (Hanson 1985, 369). Били су то нови царски магистрати. Како сматра Хансон: „Сва-ки (=епископ) у свом граду је био оличење реда и закона. То није било зато што су многи епископи били племићи. У њих се искрено гледало као у „првосвештенике“ своје области. После посвећења епи-скоп би био унесен у свој град у високој покривеној носиљци у оквиру церемоније некада резервисане само за конзуле. Његова делатност у својству судије и миротворца сматрана је остварењем Божије и све-титељске правде на земљи“ (Hanson 1985, 207–208). Људи су тежили да имају епископе који ће знати да их представљају пред варварских владарима, да умање високе таксе или да се заузму за њих пред вла-стима, ако су били оптужени за нешто (Chadwick 2001, 643). Дугују-ћи своме угледу, епископи су могли са лакоћом да се укључе (*inter-cessio*) у некадашње царско судство (Debinski 2010, 46). Имајући ово све у виду јасно је очување континуитета римског државног система владавине и администрације кроз епископат Цркве у постимперијал-ном периоду (Wallace-Hadrill 1983, 12).

4. Римска црква у постимперијалном периоду

Након пропасти Западног римског царства, епископ Рима је до-био више на значају. Како наводи Норич: „Одсуство било ког цар-ског представника у Италији створило је политички вакуум у старој престоници. Људи су инстинктивно тражили нову очинску фигуру,

⁸ Посебно се истицао Лерински манастир, основан око 410. године, као расадник дисциплинованог и аскетски настројеног епископата (Dunn 2000, 82–111; Sterk 2004).

⁹ Један од најбољих примера ове транзиције јесте Сидоније Аполинарије (†489?). Био је римски сенатор и дипломата, касније епископ провинције Оверња (франц. *Auvergne*), са градом Клермоном. Један је од најистакнутијих писаца позне антике, по-стао је прелат, јер је схватио да је то најбољи пут, у датим условима, да може сачувати интересе *Romanæ res* (Hanson 1985, 344).

неког ко поседује одређени степен угледа и нуди могућност континуираног живота далеко преко границе снова чак и најоптимистичнијег варварског авантуристе. И тако су уздигли епископа Рима, који је већ држао примат у хришћанству, подарили му и световни ауторитет поред духовног и окружили га раскошем и полумистичним свечаностима које су претходно биле резервисане само за царе. Доба средњовековног папства је почело“ (Норич 2009, 158). Да би се разумео развој римског богословља и његовог саморазумевања током постимперијалног периода неопходно је имати у виду и статус самог седишта Римске цркве — Вечног града, његову старину, традицију и дух. У чувеној Вергилијевој *Енејиди* (VI: 851–853) исписани су стихови који на најбољи начин описују дубоко веровање о предодређености Рима да осваја, влада и намеће мир:

„Твоје ће, Римљанине, бити да народ’ма владаш:
твоја умећа ће бити: да намећеш владу мира,
покорене да штедиш, немирне снажно да ломиш.“

Та идеологија вечности града се постепено градила и неминовно је утицала на Цркву која је имала седиште у Вечном граду. Завршавајући своје дело *De Civitate Dei*, Августин Хипонски (†430) — „отац западне теологије“, пише: „Град Рим је основан као други Вавилон, и као ћерка првог Вавилона, преко којга се Богу свидело да покори цео свет, те да уједини земље у једну заједницу државе и њених закона (*in unam societatem rei publicae legumque*) и да заведе мир надуго и нашироко“ (*De Civitate Dei*, XVIII:22). Рим је испунио своју сврху у домостроју Божијег спасења света, па је и његова политичка пропаст била оправдана.¹⁰ Била је то жеља да се нагласи јеванђелска идеја о припадности хришћана небеској отаџбини (*civitas Dei*), у односу на пролазност земаљских царстава (*civitas terrena*). Како сматра Хансон, неко, чак са мало увида у историју, могао би рећи да је историја Цркве у средњем веку на Западу била реализација намере да се изгради Августинов *civitas Dei*, и то на земљи — намера коју би сам Августин лично оштро одбацио (!) (Hanson 1985, 364). Римска црква је суптилно спојила стару идеологију и Августинову мисао. Опадањем снаге државне администрације, Црква у Риму је себи створила простор да од царске изгради духовну престоницу. Папа Лав I Велики (†461), у

¹⁰ Хришћанство се појавило у једној држави, чија је целовитост омогућила брже ширење јеванђелске поруке. Када је царство било христијанизовано, Рим је препуштен своме крају.

једној од својих беседа, изрекао је чувене речи: „Ово су твоји свети Оци (= апостоли Петар и Павле), и прави пастири, који су ти дали право да се сврсташ у небеска царства и изградили су те под много бољим и срећнијим покровитељством него они, чијом су ревностју били постављени први темељи твојих зидова: и од којих онај који ти је дао име оскврнавио те крвљу свога брата (= Ромул, традиционални оснивач града, убио је свог брата Рема). То су они који су те уздигли до такве славе, да си постао *род изабрани, царско свештенство, народ свети* (1Пт. 2, 9) и будући глава света кроз благословену Петрову свету Столицу, стекао си шири утицај Богопоштовањем него земаљским владањем“ (*Sermo LXXXII*, 422). Он упоређује апостоле Петра и Павла, као заштитнике Рима, с његовим оснивачима Ромулом и Ремом, те на тај начин примат Римске цркве ставља у континуитет са ранијом империјалном идеологијом. У том контексту је неопходно разумети како пропашћу царства идеал *Roma aeterna* није изгубљен, већ очуван, али је његов престо постала Петрова света Столица. Са једне стране „првоврховни“ апостоли Петар и Павле истакнути су као оснивачи Цркве у Риму, у циљу развоја римског црквеног примата, а са друге стране целокупно окружење хришћана у Риму, испуњено споменицима и сведочанствима претхришћанског Рима, његове славе и моћи, водило је ка томе да се *Romanitas* християнизује. На тај начин је у постимперијалном периоду древна *Roma aeterna* постала једно са хришћанском *Roma caelestis*, сабор светих којим је началствовао Цар Славе, а његов представник на земљи је постао епископ Вечног града и наследник апостола Петра. Некада презрен као Други Вавилон, и управо због тога кажњен падом, Стари Рим је без цара, али са папом на челу, временом постао Нови Јерусалим (Lancon 2008, 164). Папство је на тим основама могло да изграђује своју еклисиологију јер није било ни једног таквог духовног центра на Западу који би се могао упоредити са Римом. Његова трансформација заслугом Цркве од паганског и царског у хришћански град постала преседан у односу на друге градове Италије, Галије и Африке. Овим је убрзана централизација Запада у црквеном погледу током наредних векова.

Кроз призму овога могле би се сагледати две околности које су обележиле историју Римске цркве постимперијалног доба. Прва је управо реалност несталог царства, али не и његове структуре, то јесте људи који су га до тада чинили, и друга јесте Акакијева шизма која је обележила крај V и почетак VI века у односима Истока и Запада. Нестанак царства на Западу је створио ваакум који је Црква, са својом организацијом и способношћу, могла лако попунити — што се и десило. Са друге стране, друга половина V века обелоданила је сву

дубину расцепа између Истока и Запада. Акакијев раскол на релацији Рим — Константинопољ, разоткрио је све јаче претензије Рима као универзалној власти у Цркви.

4.1. Римска црква и империјално наслеђе

Након смрти папе Лава I 461. године, кореспонденција између папе и источног цара наредних петнаест година није постојала (Frend 1984, 807). Било је то време друштвено-политичке дезинтеграције на Западу, али Римска црква је била и остала постојана.¹¹ Најпре под Одоакаром, а затим неколико деценија под Теодориховом влашћу, римски епископ, као и други епископа Запада, постепено је преузео световне дужности, као што су преговарање са непријатељским снагама, одржавање залиха хране у граду, доношење закона и помагање становништву у време куге или поплаве (Herrin 1988, 103). На тај начин, вршећи истовремено црквене и световне дужности у Риму, папство је током постимперијалног периода поставило темеље каснијој теократској држави у Италији и начину како се остатак Европе кроз средњи век односио према Риму.

Усвајање римске државно-правне терминологије од стране Римске цркве био је природан процес јер су као медијум имали заједнички језик — латински. Дебински описује утицај римске државно-правне терминологије на црквену организацију: „Заседање римског свештенства на челу са папом називано је папском конзисторијом; термин се односио, заправо, на царски *consistorium*, приватно веће цара. Седиште папе и његов двор, као и код некадашње царске *sacrum palatium*, био је дом апостолске канцеларије у којој — баш као и код царске канцеларије (*scrinium*) — биљежници и писмозналци (*notarii et scrinarii*) су обављали своје дужности. Такође, институција епископских сабрања усвојила је одлике римског сената и секуларних провинцијских сабрања (*concilia provinciarum*). Заседање сабора је било отворено — слично као код сената — са представљањем предмета дебате (*relatio*). Епископи би узимали реч редом који је имитирао попис сенатора и били су охрабрени да износе слободно своје мишљење (*agite; dic, qui cense?*). Коначни закључак био је записан као *sententia*.“¹² Такође, још једно значајно звање је ушло у црквену би-

¹¹ Након смрти цара Валентинијана III 455. године до пада Рима, на Западу се сменило девет царева, а у исто време само тројица папа.

¹² Кориштење римске терминологије и законских принципа није било пуко позајмљивање из једног система ради другог, већ и настављање старе, формално валидне терминологије, на нове канонске институције (Debinski 2010, 40–1, 49).

рократију, звање викара (*vicarius*). Оно се јавља у црквеној употреби током V века. У древном Риму титула се односила на представника неке од државних служби које су заступале царску вољу (нпр. *Vicarius praetoris*). Папе су присвојиле ову државну службу, дајући јој црквено назначење, како би успоставили и ојачали свој утицај и јурисдикцију на Западу (Weaver 1972, 200–207, 212–224). Први викаријат успостављен је на територију Балкана 412. године када је папа Инокентије I (†417) доделио епископу Солуна титулу папског викара и легата (Dunn 2013, 679–699). Титула викара јавља се поново у постимперијалном периоду са настојањем папа да успоставе стабилнију ситуацију међу црквама Галије и Шпаније, чија је структура била дестабилизвана услед друштвено-политичких промена.¹³ За многе хришћанске заједнице на Западу Рим је био неприкосновени центар. Римска црква је била за њих медијум са остатком света, политички посредник, али првенствено истинска Мајка која брине о својој деци (Moorhead 2015, 236–237). Године 482. папа Симплиције (†483), званичним декретом „*Plurimorum relatu*“, први је доделио звање папског викара за Шпанију епископу Зенону Севиљском.¹⁴ Због свих историјско-политичких околности папа Симах (†514) је 513. године обновио папски викаријат над Галијом и по први пут једном западном епископу дао привилегију ношења папског палијума (*pallium*) „у свим галским регионима“ (више се није могло говорити о провинцијама) (Chadwick 2001, 650).¹⁵ Он је поверио Цезарију Арелатском (†542) улогу да исправља погрешна учења, не само у Галији већ и у Шпанији (вероватно имајући у виду територије којима су владали Готи). Сви епископи, који су путовали у Рим из ових земаља, морали су имати писмо препоруке епископа Арла.¹⁶

Истовремено је римско право трансформисано у специјалну верзију канонског права: уграђена су при томе законска правила изведена из Светог Писма и етичких појмова црквених отаца (Loewenstein 1973, 417; Humfress 2007, 211). Како Романо запажа, римско свештенство је чак „посуђивало“ и одећу од римских магистрата (што је

¹³ У постимперијалном периоду, времену дезинтеграције и стрмоглавог прилагођавања новим условима, Рим се залагао за поредак и широке хоризонте који су се пружали и преко граница (некадашњег) Римског царства, које је, чини се, и начинило епископе Рима, као наследнике Петра и Павла, истинским наследницима поретка римског света (Браун 2010: 154).

¹⁴ „*Congruum duximus vicaria sedis nostrae te auctoritate fulciri.*“ (Thiel 1868, 201–202).

¹⁵ О историји и употреби палијума током средњег века видети више: Schoenig 2016.

¹⁶ Коначно прихватање римског примата у Галији десило се тек са успоном Франачког царства, док је Шпанска црква све до арапског освајања настојала одржати своју „аутокефалност“ (Chadwick 2001, 651).

био случај и у Галији), будући да су многа војна лица прелазила у црквену службу, уводећи са собом и војничке одоре и улоге у богослужбени живот Цркве. Пример за то наводи Романо, наводећи службу змајоноше (лат. *draconarius*), римског војника који је носио ознаку кохорте, а чија се улога затим јавља у литургијским процесијама *Ordo Romanus*-а (Romano 2014, 78). Временом се тако у Риму формирао папски двор, у великој мери сличан царском двору са свим његовим административним лицима и њиховим положајима. Доминирајућа фигура двора била је харизматична личност римског епископа, а центар свих догађања била је и остала Латеранска базилика, у којој је папа живео и где је сазивао саборе (Romano 2014, 76–77). У таквом окружењу, неминовно је уобличено самопоуздање римских епископа.¹⁷ Томе у прилог иде и чињеница да су и римски сенатори почели доживљавати римског епископа, који је промовисао континуитет римске традиције и идеологије хришћанског Римског царства, као једног од њих, штавише као првог међу њима.¹⁸

4.2. Римска еклисиологија у постимперијалном периоду и сукоб са Истоком

Услед историјско-политичких околности, римско наслеђе је неминовно утицало на развој римске еклисиологије током овог периода. Идеје универзалног царства, које више није постојало на Западу, имплементирани су, заједно са јаком традицијом, у еклисиологији Рима. Свест римског епископа о значају и црквено-политичком потенцијалу његове катедре знатно је порасла у овом периоду. Рим није више морао нужно да буде само почасна прва катедра у хришћанској васељени, већ центар и судија целокупног Хришћанства. То је посебно дошло до изражаја када је друга црква прогласила присвајање римских привилегија. Наиме, нова царска престоница

¹⁷ Остајући у Риму, „Вечном граду“, кога је император напустио, римске папе су на Западу постали симбол *Romanitas*-а. У очима Запада били су идентификовани као заменици императора. Пошто су сами били убеђени да врше есенцијалну апостолску мисију у односу на западне варваре, а исто тако и због тога што су устајали против империјалних злоупотреба када год је то било неопходно, и против јереси које су долазиле са Истока, они су охоло почели своје функције у васељенској цркви да описују као функцију једне владе. Термин који је ушао у папски речник за време папа Лава и Геласија да означи њихову власт није био *primatus*, који се традиционално употребљавао само за „духовно“ првенство, него *principatus*, који је до тада означавао власт императора (Мајендорф 1997, 116).

¹⁸ Остаци сената временом ће се, до почетка VIII века, претопити у папску курију (Lancon 2008, 53; Talbert 1984).

— Константинопољ, постала је преко ноћи *Нови Рим*. То је званично прокламовано на Другом васељенском сабору (канон 3), а затим потврђено на Четвртом васељенском сабору (Канон 28). Овим чином се црквена катедра на Босфору уздигла до места које је Стари Рим љубоморно чувао за себе, што је неминовно довело до ривалства и разоткривања римских амбиција.

Тријумф папе Лава I Великог (†461) на Четвртом васељенском сабору, због његове одбране православне вере, увећао је углед Рима у хришћанском свету, више него сви напори његових претходника заједно. Римска еклисиологија, утемељена на Петровом примату, своје корене налазила је у раној Цркви.¹⁹ Међутим, својеврсни проблем био је што су Источни и сами придавали значај Риму, можда и више него што је њихово властито богословље чинило. С једне стране, настојало се осигурати јединство „римског“ света, а са друге стране, како наводи Мајендорф, источни епископат је често био спреман да призна „петровско“ достојанство римским епископима, погрешно разумевајући озбиљност римских захтева (Мајендорф 2018, 20). За њих су, како он сматра, „апостолски“ захтеви носили са собом мало праве тежине у случајевима небројених „апостолских“ столица Истока и чинило им се да усмено признавање петровских захтева Рима има мало правих последица. Међутим, управо је то — апостолско порекло римске Катедре, у сваком дијалогу Истока и Запада, помињано како би се нагласио њен престиж. Основана од апостола Петра, како су тврдили римски епископи, она је била одговорна за све цркве (*collegium ecclesiarum*), јер је Петар био одговоран за цео апостолски скуп (*collegium apostolorum*). Самим овим Петрова основа јасно даје Римској цркви божанско порекло, и према томе, коначни ауторитет у пословима универзалне Цркве (Мајендорф 1997, 57). Са друге стране, постојање *протоса* у Цркви за Источне није довођено у питање, међутим, апостолско порекло није подразумевало јурисдикциона права за Источне (Мајендорф 2006, 15). Зато је Константинопољ са аспекта свог тумачења примата могао претендовати на првенство. И када је

¹⁹ Богословски темељ западне визије примата базира се на тумачењу Христових речи упућених апостолу Петру: „А и ја теби кажем: ти си Петар, и на овоме камену сазидаћу Цркву своју, врата паклена неће је надвладати“ (Мт 16:18). За Римску цркву је ово било директно давање *potestas iurisdictionis* првенства апостолу Петру. За Исток је најближе било тумачење Кипријана Картагинског (†258), да се примат Петров односи на целу Цркву, односно на сваког епископа појединачно у оквирима њему поверене епархије, док је Рим био *primus inter pares*. Похвале које су они износили на рачун Римске цркве, никада нису схватане на Истоку у духу еклисиолошке уникалности, већ пре свега у духу историјског положаја града Рима и значаја за западно хришћанство. (Мајендорф и др. 2000).

прогласио првенство и „поделу“ римских привилегија, јер је он Нови Рим и град „почаствован царем и сенатом“, папе су оштро реаговали (Карташов 2009, 303). За Римску цркву је претензија ка првенству директан напад на римско првенство, које је са аспекта Римске цркве није било само почасне природе.²⁰ Због тога је било само питање времена када ће се сукоб две катедре ескалирати.

Смрћу папе Симплиција (†483), који је сведочио паду Рима и смени власти у Италији, питање избора новог папе постало је од круцијалне важности. Изабран је строги и ауторитативни Феликс III (†492) (Kelly 1986, 46–47). Истовремено на Истоку је трајала борба око верског учења о две природе у Христу. Цар Зенон је 482. године издао компромисни документ, познат као *Еноџикон* (Акт обједињења) са којим се сагласио и константинопољски патријарх Акакије (†489). Рим, ван политичког домаћаја источног цара, одговорио је најоштријом мером.²¹ Патријарх је екскомунициран на Римском сабору 28. јула 484. године (Frend 1984, 807). Била је то демонстрација римске моћи, која није имала много ефекта на Истоку, осим да папино име буде уклоњено из константинопољског диптиха. Тиме је започео први велики раскол између Истока и Запада, који ће трајати наредних тридесет пет година.

Цар Зенон је 491. године наследио дворски великодостојник Анастасије I, мудар и способан владар, али наклоњен монофизитству (Brown 1989, 148). Његова црквена политика и упорно одбијање компромиса у Риму, условило је да се црквени раскол продужи. Међутим, у његово време Исток и Запад су већ били у поодмаклој фази удаљавања. Браун наводи да је 517. године цар Анастасије I примио делегацију римских свештеника који су показали како су се већ тада западно и источно крило Хришћанства међусобно удаљили. Црква на Западу је постала затворена елита — као колонијална сила у неразвијеним територијама, сматрала је себе обавезном да наметне, ако треба и силом, своје погледе у местима где се јаве „девијације“. Ојачани својим аристократским пореклом, њени сенаторски епископи уздизали су се над све више културно заосталим верницима. Исто

²⁰ Као пример могу се узети канони Сардичког сабора из 343. године, који јасно дају апелационо право римском епископу у оквирима васељенске Цркве. Међутим, ови канони у том смислу никада нису на тај начин имплементирани у животу Источне цркве, за разлику од Запада, где су имали исту снагу као канони Првог васељенског сабора (Langen 1893, 19).

²¹ Пре Јустинијана I на константинопољском двору није постојао званичан папски представник — *apocrisarius*. Мањак комуникације, био један од кључних фактора за исхитрене поступке (Frend 1963, 73).

тако, били су у могућности да саветују и контролишу необразоване варварске владаре. Такав став је заузела и римска делегација пред источним царем. Тражили су од њега да наметне православно исповедање на Истоку, ако треба и војном силом. Међутим, за источног цара такав савет долазио је из другог, варварског света. Његов задатак није био да наметне забрану половини царства; задатак је био да се пронађе формула која би могла објединити што већи број његових поданика како би завладао политички и верски мир (Brown 1989, 148). За Рим је таква политика била неразумна и неприхватљива.

Након Феликсове смрти, његови наследници Геласије I (†496) и Симах (†514), држали су чврсту и бескомпромисну позицију, која је захтевала осуду Акакија, повлачење *Еноџикона* и поновно успостављање православног вероисповедања, као јединог званичног.²² Геласије је отишао корак даље, наглашавајући крајњу инфериорност царске у односу на папску моћ (Frend 1984, 810). У свом чувеном писму цару Анастасију I „*Famuli vestrae pietatis*“ 494. године папа пише: „Два су вида власти (*duo sunt*), императоре Августе, којима се овим светом влада: ауторитет светих понтифа (*auctoritas sacrata pontificum*) и царска моћ (*regalis potestas*). Од ово двоје одговорност свештенослужитеља је много већа, толико већа да ће у време божанског суда, они давати суд чак и о самим владарима људи“ (*Epistola VIII*, 41).²³ Геласијев двоструки примат — политички и црквени, јасно је дефинисан у његовим речима. Римска државно-правна идеологија, која је брижљиво разрађивана током времена Царства, послужила је као материјал за изградњу ауторитета римског понтифа. Папа Геласије је доживео на Римском сабору 13. маја 495. године круну свог животног дела, како бележи Рајнхард, да су га не мање од једанаест пута поздравили присутни епископи као *vicarious Christi* (Reinhardt 2017, 97). Имајући у виду дотадашњу титулу римског епископа *vicarious Petri*, ова новина је била велики искорак у еклисиолошком погледу. Први папа тако ословљаван био је Геласије I. И премда је на Истоку ова титула била само једно у низу ласкавих

²² Геласија је наследио Анастасије II (†498) чији је краткотрајни понтификат представљао заокрет у односу на десничарску политику његовог претходника према Истоку. То је довело до реакције римског свештенства које је настојало задржати своју независност од Константинопоља. Оно што је уследило по његовој смрти био је неминовна подела на происточне и проримске стране. На крају је прихваћен проримски кандидат — конзервативни Симах (Мајендорф 1997, 139–143; Kelly 1986, 49–50).

²³ Речи су технички термини римског права. *Auctoritas* је био врховна моћ одлучивања и законодавства, апсолутна и коначна. *Potestas* је била извршна надлежност, додељена судијама. Такође, термин *pontificium* може се превести као првосвештеник, епископ или папа, али напомињемо да се говори о римском епископу или папи (Ullmann 2013).

звања, у римском еклисолошком кључу она је имала далеко већи значај, што ће се показати у каснијем периоду.

Будући да Анастасије I није имао деце, наследио га је 518. године старији војник из Илирика по имену Јустин, латинофон и одан папству (Frend 1984, 812). Његово ступање на трон Источног царства означило је успон једне од најзначајнијих царских династија. Јустиновом заслугом и вољом папе Хормизде (†523), наследника Симаховог, Акакијева шизма је окончана 28. марта 519. године испуњавањем свих римских захтева (Frend 1984, 812). Ипак, код потписивања *Libellus fidei* папе Хормизде, константинопољски патријарх Јован II (†520) је изразио своју радост јер су два Рима поново *једнака по чисти*. И почетак и крај сукоба су открили поделу између Истока и Запада. Предаја Истока је деловала безусловно, али патријархове пркосне речи су јасно одражавале чињеницу да победа Запада није ни најмање проширила власт Рима над Истоком. Чак и анатеме које су изречене по први пут над двојицом царева — Зеноном и Анастасијем I, одражавале су само тенденцију родоначелника нове династије да се ограда од јеретичких претходника и утврди свој владарски положај као заштитника Православља. То није ни на који начин представљало давање значаја Риму. Такође се може учинити да је тријумф папства крунисан посетом папе Јована I (†526) Константинопољу 526. године. Међутим, разлог је лежао у чињеници да је нови цар настојао по сваку цену успоставити православну веру, што је укључивало и прогон Гота (у то време аријанаца) у престоници. Готском владару Теодориху то се није свидело и зато је послао папу у дипломатску мисију како би уверио цара да повуче мере. Папа, у пратњи пет западних епископа, свечано је дочекан. Цар је учинио проскинезу пред њим, након чега је био крунисан руком римског понтифика (Frend 1984, 812). Римска наклоност је била придобијена у потпуности. Тријумфално помирење Рима и Константинопоља означило је крај Остроготске доминације у Италији поновним успостављањем дипломатских односа два Рима. Теодорих је ово убрзо схватио увиђајући незаустављиво јачање происточне струје у својој држави. Међутим, главни покретач помирења и личност која је имала могућности да диктира услове реалног мира био је источни цар. Теодорихова смрт 526. године означила је својеврстан крај постимперијалног периода у Италији. Он је успео да уједини Готе и Римљане, али окончање црквеног сукоба и његова смрт довели су поново до јачања римског идентитета. Његов наследник — десетогодишњи унук Аталарик и његова мајка регент били су происточно орјентисани, што је омогућило Источном царству да се умеша у унутрашњу политику Остроготске

државе. Готска власт се почела осипати. Подршка римских папа и православних на Западу омогућиће успех Јустиновог рођака и наследника — Јустинијана I (527–565), у спровођењу политике поновног освајања Запада. Десет година након папске посете Константинопољу, уследила је Јустинијанова *Reconquista* и Рим је поново након шездесет година имао римског цара (Brown 1989, 132), с тим да је он сада столовао на Истоку у Константинопољу.

5. Закључак

Сумирајући историјске и политичке околности у којима је Црква живела током постимперијалног периода, можемо свеобухватније сагледати њену друштвено-политичку улогу и њен еклисиолошко-канонски развој. Током V века Западно римско царство је нестало са историјске позорнице Европе. На његовим рушевинама је, у наредних неколико деценија, поникао низ нових држава. Власт је била варварска, а поданици великим делом староседеоци. Идентитет и култура аутохтоног римског становништва су били изразито супериорнији у односу на новопридошле варварске народе. Међутим, како више није било римске државне администрације која би осигурала континуитет овог наслеђа, једина преживела институција која је то могла учинити била је Црква. Црква је спасила Запад у постимперијалном периоду од потпуне културне пропасти и губитка целокупног римског државно-правног наслеђа. Носиоци тога били су њени епископи. Комбиновањем световних и црквених вештина, епископат је успео да сачува највредније делове заоставштине старог државно-правног поретка. Његови представници били су најчешће потомци угледних сенаторских и аристократских породица некадашњег империјалног друштва. Својим вештинама и образовањем били су носиоца онога што се назива *Romanitas*. Црква је апсорбовала римску аристократију и римско наслеђе, постајући сама носилац истога. Варварски владари, који су настојали да пронађу легитимитет своје владавине, трудили су се да следе римску традицију, а у томе им је могла једино Црква помоћи. Она је, као носилац римског државно-правног наслеђа, одиграла важну улогу, постепено преображавајући варварски свет Запада. На тај начин је старија латинска цивилизација, заступана од стране аристократског и често монашки-дисциплинованог епископата, укротила дивљи дух варвара и омогућила Цркви друштвено-политичку доминацију током читавог средњег века. Тиме је, можемо рећи, постављен темељ за средњовековну Европу.

Са друге стране, укидање царског достојанства у Риму условило је Цркву старе престонице, навикнути на администрацију државних органа власти Римског царства, да се сама сналази у друштвено-политичким догађајима постимперијалног периода. Папа је на себе преузео световне дужности, што није било једноставно и лако *per se*. Па ипак, Римска црква је и даље била Црква Вечног града — Црква о чијој се вери „говори по свему свету“ (Рим 1:8). У Риму су се налазили гробови првопрестолних апостола. Снага древности престонице и апостолског наслеђа ујединили су римско-државни идеал *Romanitas*-а — *Roma aeterna* са *Christianitas*-ом, у један идеал — *Roma caelestis*. Рим је без цара, са римским првосвештеником на челу, постао духовна престоница Хришћанства. У постимперијалном периоду папа је постао не само *vicarious Petri*, већ и *vicarious Christi*, како су саборски оци ословљавали Геласија I. И то није био само став Римске цркве, већ и многих локалних цркава на Западу. Ауторитет римског епископа се постепено ширио и утврђивао далеко преко митрополитанских граница Рима. Црквено-правно то се чинило оснивањем папских викаријата и апелационим посредовањем. Рим је за западне епископе био светионик православне вере и неприкосновени ауторитет у погледу црквене дисциплине. Због тога ће временом специфичност целокупног хришћанског Запада постати његово неминовно одређивање према идеологији Рима као „центру света“ и Римској цркви, вишњом промишљу одређеној да буде глава свих цркава (*caput otium ecclesiarum*). Тако је, у постимперијалном периоду, Рим својим апостолским ауторитетом и богословским угледом поставио темеље централизоване Цркве на Западу.

Међутим, такву перцепцију Рима нису сви делили. Исток је имао слику васељене у којој су пет патријарашких престола црквено-правно једнаки. Римски епископ је био *ἡρώδης* за Источне, али он није имао ингеренције да захтева и намеће своју вољу на Истоку мимо сабора. Исто тако, док је на Западу трајала борба за разграничење међу новим државама, пониклим на рушевинама несталих царства, Исток је себи поставио за циљ имплементацију формуле — *imperium nostrum, fides nostra, lex nostra*. Акакијев раскол (484–519) показао је сву дубину неразумевања Истока и Запада на самом почетку средњег века. Одбијање црквених ауторитета на Истоку да признају папско вероисповедање и ауторитет било је преиначено залагањем првенствено царске власти. Када је раскол окончан, еклесиолошка и црквено-канонска позиција Рима се није изменила у очима Истока, али је разлика у погледу схватања улоге првога у Цркви постала још израженија.

Да ли су догађаји постимперијалног периода позитивно или негативно утицали на Западну цркву и да ли је апсорбовање римског државно-правног наслеђа помогло или одмогло Цркви, питања су на која постоје различити одговори. Црква је учврстила своју структуру и друштвено-политичку улогу. Истовремено је сачувала и многе вредности културе и државно-правног поретка несталог царства. Међутим, претерани уплив политичке идеологије довео је до знатне промене смера развоја еклисиолошке свести Цркве на Западу. Док је Исток, осигуран царском администрацијом и личношћу василевса, могао да сачува саборну свест, Западна црква је дала предност централизацији. Њена јуридикко-свештеничка еклисиологија, апсорбујући државно-правно уређење и наслеђе несталог царства током постимперијалног периода, усмерила се ка јачању позиције римског епископа на пољу ауторитета, утицаја и власти. На овај начин, два крила једне Цркве — источно и западно, започели су процес удаљавања, који ће кулминирати њиховим потпуним прекидом општења неколико векова касније.

* * *

Литература

Извори

- Aurelije Avgustin. 1995. *O Državi Božjoj — De Civitate Dei*, svezak II. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Gelasius I PP. *Epistola VIII. Ad Anastasium Imperatorem*. P. L., 59, Paris. 1862, coll. 41–47. [издање доступно онлајн; IntRes: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_01_04920496_Gelasius_I_Sanctus.html (посећено: 20. 8. 2019) и у преводу на енг. *The Letters of Gelasius I (492–496) — Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome*, прев. са лат. Allen, Pauline. Neil, Bronwen. Turnhout: Brepols, 2014].
- Gregorii episcopi Turonensis — Krusch, Bruno and Wilhelm Levison (eds.): *Libri Historiarum I-X*, Hanover: MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1.1, rev. ed. (1884), 1951. [издање доступно и онлајн; IntRes: https://www.dmg.de/de/fs1/object/display/bsb00000747_00007.html?sortIndex=010:020:0001:010:01:00 (посећено: 15. 8. 2019)].

Leo IPP, *Sermo LXXXII. In Natali apostolorum Petri et Pauli*. P. L., 54. Paris. 1846, coll. 422–428. [издање доступно и онлајн; IntRes: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_04400461_SS_Leo I. Magnus Sermones In Praecipuis Totius Anni Festivitatibus Ad Romanam Plebem Habiti_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_04400461_SS_Leo_I._Magnus_Sermones_In_Praecipuis_Totius_Anni_Festivitatibus_Ad_Romanam_Plebem_Habiti_MLT.pdf.html) (посећено: 20. 8. 2019) и у преводу на енгл. IntRes: <http://www.newadvent.org/fathers/360382.htm> (посећено: 20. 8. 2019)].

Publije Vergilije Maron. 2014. *Eneida*, prev. Marjanca Pakiž. Београд: Fedon.

Simplicius PP, *Epistola XXI Ad Zenonem Hispalensem*, in: Thiel, A. 1868. *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt, a s. Hilario usque ad Pelagium II* (in Latin). Vol. I. Brunsbergae: Peter. [издање доступно и онлајн; IntRes: https://books.google.ru/books?id=3cIUAAAAQAAJ&printsec=frontcover_&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (посећено: 19. 8. 2019)].

Секундарна литература

Браун, П. 2010. *Успон хришћанства на Западу*. Београд: Клио.

Гибон, Е. Д. 2003. *Опадање и проласци Западне римске царства*. Београд: Службени лист СРЈ и Досије.

Карташов, А. В. 2009. *Васељенски сабори*. Београд: Српска књижевна задруга, 2009.

Мајендорф, Ј. 2006. *Византијско наслеђе у Православној Цркви*. Врњачка Бања: Интерклима — графика.

Мајендорф, Ј. 2018. *Рим, Константинопољ, Москва — историјске и богословске студије*. Лос Анђелес: Sebastian Press.

Мајендорф, Ј., и др. 2000. *Примати апостола Петра — његова Православна Црква*. Крагујевац: Каленић.

Мајендорф, Ц. 1997. *Империјално јединство и хришћанске геобе — Црква од 450. до 680. године*. Крагујевац: Каленић.

Норич, Ц. Ц. 2009. *Византија: рани векови*. Београд: Evro Giunti.

Расел, Б. 1998. *Историја западне филозофије*. Београд: Народна књига — Алфа.

Фајфрић, Ж. 2008. *Византијски цареви*. Београд: Tabernakl.

Brown, P. 1981. *The Cult of the Saints — Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago.

Brown, P. 1989. *The World of Late Antiquity — AD 150–750*. New York: W. W. Norton and Company.

- Chadwick, H. 2001. *The Church in Ancient Society — From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- Debinski, A. 2010. *Church and Roman Law*. Lublin: Wvdaawnictwo KUL.
- Dunn, G. D. 2013. „The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century: The Evidence of Innocent I and the Illyrian Churches“. *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 64. (4/2013): 679–699. <https://doi.org/10.1017/S0022046913001528>.
- Dunn, M. 2000. „The Evolution of Monasticism in the West“. Y: Dunn, M. 2000. *The emergence of Monasticism — From the Desert Fathers to the Early Meddle Ages*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Frend, W.H. C. 1963. „The Church of the Roman Empire 313–600“. Y: *The Layman in Christian History*, edited by S. C. Neil and H. R. Weber. London: SCM Press.
- Frend, W.H. C. 1984. *The Rise of Christianity*. London: Davton, Langman and Todd.
- Geary, P. J. 1990. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York: Oxford University Press.
- Hanson, R. P. C. 1985. *Studies in Christian Antiquity*. Edinburgh: T.&T.
- Hen, Y. 1995. „Liturgy and Society“. Y: Hen, Y. 1995. *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A. D. 481–751*. Leiden — New York — Köln: Brill.
- Herrin, J. 1998. *The Formation of Christendom*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hughes, I. 2015. *Patricians and Emperors: The Last Rulers of the Western Roman Empire*. Barnsley: Pen & Sword Books Limited.
- Humfress, C. 2007. *Orthodoxy and Courts in Late Antiquity*. Oxford — Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198208419.001.0001>.
- Kelly, N. D. J. 1986. *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford — New York: Oxford University Press.
- Lancon, B. 2008. *Rome in Late Antiquity — Everyday Life and Urban Change, AD 312–609*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Langen, J. 1893. *Geschichte der Römischen Kirche*. Vol. III. Bonn.
- Lasko, P. 1971. *The Kingdom of the Franks: North-West Europe before Charlemagne*. New York: McGraw-Hill.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. 1972. *Antioch — City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Loewenstein, K. 1973. *The Governance of Rome*. Hague: Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2400-6>.
- Mathisen, R. W., Sivan, H. S. (ed.). 1996. *Shifting Frontiers in Late Antiquity*. Aldershot: Variorum.

- Mitchell, S. 2007. *A history of the later Roman Empire, AD 284–641: the transformation of the ancient world*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Moorhead, J. 2015. *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*. London—New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315739861>.
- Reinhardt, V. 2017. *Pontifex: Die Geschichte der Päpsten von Petrus bis Franziskus*. München: C. H. Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406703829>.
- Romano, F. J. 2014. *Liturgy and Society in Early Medieval Rome. Church, Faith and Culture in the Early Medieval West*. Burlington, VT: Ashgate.
- Russell, C. J. 1994. *The Germanization of Early Medieval Christianity — A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York — Oxford: Oxford University Press.
- Schoenig, S. A. 2016. *Bonds of Wool: The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*. Washington, D. C.: CUA Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1gsmwbw>.
- Sterk, A. 2004. *Renouncing the World Yet Leading the Church — The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge — Massachusetts — London: Harvard University Press.
- Talbert, J. A. R. 1984. *The Senate of Imperial Rome*. Princeton — New Jersey: Princeton University Press.
- Ullmann, W. 2013. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London — New York: Routledge.
- Vauches, A. 2010. „Clerical Celibacy and Laity“. У: *Medieval Christianity — A People's History of Christianity*. Vol. 4, edited by D. E. Bornstein, 179–204. Minneapolis: Fortress Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv19cwb9p.12>.
- Ward-Perkins, B. 2005. *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Wallace-Hadrill, J. M. 1983. *The Frankish Church*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198269064.001.0001>.
- Wallace-Hadrill, J. M. 1996. *The Barbarian West, 400–1000*. Oxford — Cambridge — MA: B. Blackwell.
- Weaver, P. R. C. 1972. *Familia Caesaris — A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511895739>.
- Woolf, G. 2000. *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.

Примљено: 2. 12. 2019.
Исправљено: 22. 7. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

WESTERN CHURCH IN THE POST-IMPERIAL PERIOD (476–526)

Stefan Zeljković

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: We will explore the position of the Church in a disintegrated society after the fall of the Western Roman Empire, its mediating role between barbarian invaders and Roman natives. Finally, we will outline the impact of Roman state-legal heritage on ecclesiology and the further history of the Church in the West. The disappearance of the state structure allowed the Church to expand its socio-political role. Newly arrived inhabitants inevitably had to embrace a developed culture — a Roman one. The primary carrier of this culture at the time, in the West, became the Church. Bishops became secular functionaries with extensive powers. One of them, who enjoyed an earlier theological reputation — the Bishop of Rome, assuming worldly duties, laid the foundation for his spiritual and temporal dominance in Europe during the Middle Ages. At the same time, this was the beginning of the development of a different ecclesiology. Juridical and clerical mysticism that sought to centralize the Church in the West placed one person on the pedestal of the primacy and super arbitration of the universal Church — the pope of Rome. That marked the beginning of the schism with the East.

Key words: Rome, Roman law, Western Church, papal primacy.

УЧИТАВАЊЕ ФУНДАМЕНТАЛИСТИЧКИХ И РАЦИОНАЛИСТИЧКИХ ТЕНДЕНЦИЈА У ИДЕЈУ СВЕТОСАВЉА ТРИДЕСЕТИХ ГОДИНА XX ВЕКА

Бранко Радовановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У периоду тридесетих година двадесетог века, на светосавском култу који се ширео кроз читаву нашу историју, тради се и утврђује идеја светосавља као свеобухватна идеја и искуство православља код Срба. Трајајући за целокупним светосавским наслеђем, српска богословска, али и световна елита, се бави студиозном анализом шта све светосавље укључује и обједињује у себе. Сусрет светосавља са тадашњим политичким, друштвеним и културним стварањима имао је за последицу, да се у светосавље учешћају одређене тенденције и размишљања, које смо дефинисали као фундаменталистичке и рационалистичке. Наравно, ове тенденције су наишле на оштре критике тадашње богословске и световне интелектуалности, која је у идеји светосавља видела један прейпородитељски пут православља и трагање за једном идентитетском бићем не само код Срба, већ и на помесном нивоу.

Кључне речи: светосавље, фундаментализам, рационализам, тридесете године двадесетог века.

Увод

Светосавски култ је нешто што обележава православље српског народа већ осам стотина година. Његово постојање и чување кроз целокупну нашу историју је сведочанство једне нераскидиве везе светосавске делатности и целокупног српског православног и културног наслеђа. Везано за светосавски култ највише смо користили придев светосавски,

* radovanovicbranko7@gmail.com.

а потом у првој половини двадесетог века настаје кованица светосавље, која у себи обједињује светосавски култ са свим његовим хришћанско-просветитељским наслеђем. Будући да светосавље обележава све сфере нашег хришћанског идентитета, јављају се тридесетих година двадесетог века мислиоци који покушавају да у светосавље учитају неке моменте који су му страни. Тако неретко наилазимо на тенденције које смо дефинисали као чисто политичке (па и фундаменталистичке) и рационалистичке, а оне имају за циљ да светосавски етос прикажу као националистички, шовинистички, политички, да га рационализују и да прикажу његову просветитељску страну са једног потпуно другачијег становишта.

Формирање појма светосавље у међуратном периоду (1920–1940)

Када говоримо о теми светосавља и када покушавамо да дамо једну јасну слику у једном конкретном периоду (период пред Други светски рат), морамо укључити у анализу најшире могуће аспекте који су везане за ову тематику. Пре свега појам светосавље је кованица Димитрија Најдановића и круга културне елите око њега. До тридесетих година двадесетог века имамо придев светосавски, а у овом времену долазимо формирање једне кованице и идеје, која је повезана са речју православље. Поставља се питање како је најбоље објаснити овај термин и како на њега гледа богословска мисао овога периода. Потенцијални проблем питања светосавља се односи на то шта оно све обухвата и где је његова граница. Неоспорна је чињеница да многи мислиоци овога времена у појам светосавља инкорпорирају разне појаве, и да су неретко имали намеру или им је мисао ишла у правцу анализе и закључака који захтевају додатно појашњење тадашњом црквено-политичком и културолошком ситуацијом.

Година 1935. је проглашена за светосавску годину, јер се ове године навршило седамстогодишњица од смрти Светог Саве. У часопису Светосавље налазимо рад чији аутор се потписао са „Кл.“ И ту сусрећемо једну кратку дефиницију светосавља. Она нам формулише светосавље као један наш широк и свеобиман програм. Светосавље се дефинише као „свечовечанско служење“ (Кл. 1934, 60). Под овим свечовечанским служењем аутор подразумева мисију личности, која је у једном одређеном времену чија је карактеристика била борба мачем и освајање, нуди себе као духовника, просветитеља и „Теодула“.

Колико је ово питање светосавља било актуелно показују нам и радови које је објавио угледни професор Богословског факултета у Бео-

граду, др Теодор Титов. Написавши рад на истоимену тему, Титов нам доноси једну значајну мисао: „светосавље представља јединствени *sui generis* у историји хришћанства, који обједињује у себи духовни, верски и друштвени покрет, а постављен је на темељу делатности Растка Немањића — Светог Саве, првог српског Архиепископа и просветитеља“ (Титов 1933, 97). Из ове мисли цењеног руског историчара се може закључити да у целокупном хришћанском свету тешко се може пронаћи такав верски покрет, који се толико учврстио у једном народу, тако да га је тај народ укључио у своју бит постојања и везао за њега своју веру, културу, књижевност, просвету. Титов је био врсни познавалац црквене историје и занимљиво је да он светосавље и не покуша да упореди са култовима просветитеља осталих словенских и православних народа.

Теодор Титов у свом другом значајном делу које се бави светосавском тематиком говори да светосавље подразумева постизање хришћанског савршенства, али и саможртвовање и родољубље (Титов 1935, 97). Свети Сава је желео да се у потпуности повуче у пустињу, али су га од тога одговорили, па чак може се рећи и забранили, искусни ватопедски калуђери. Жеља за аскетским подвигом код Светог Саве посебно је изражена у његовом Карејском типуку (Титов 1933, 100). Светосавље, дакле, треба да у себи садржи љубав према васцелом човечанству. Димитрије Најдановић истиче да је у светосављу народност замишљена као црквеност. Он под светосављем подразумева наш словенски католицитет и истиче да је светосавље религиозно морална тема сваког појединца и целог народа (Најдановић 1935, 63).

Поред чисто аскетско-просветитељских сегмената који су инкорпорирани у светосавље, оно као друштвено-културни покрет и идеја базира се на плодовима светосавске делатности и у подручју законодавства, књижевности и дипломатије. Циљ светосавља јесте да у овој саборној идеји обједини све продукте светосавске делатности и светосавског наслеђа од живота Светог Саве до међуратног периода, сабере их у једно и понуди као програм за уређење Српске цркве и српског друштва.

Црквено-политичке прилике у међуратном периоду

Разматрајући светосавски етос, светосавље или историјски најбоље речено светосавски култ, не можемо, а да не дођемо до закључка да наш народ ма колико био прожет светосавским духом, није увек светосавље схватао у његовом правом значењу, него је учитавао и неки смисао који је стран том светосавском духу. Многе појаве су са собом носиле одређену негативну рецепцију, а са циљем да се православље и

светосавски култ укључе у светске токове и догађаје који су обележили важне историјске епохе (Милинковић 1934, 347). Намера је била да прикажу и Светог Саву у оквиру својих схватања и тенденција, јер је на народ психолошки деловала чињеница да је нешто повезано са Светим Савом. Овакве чињенице довешће до појава које не да нису у светосавском духу, него су штетне, па и супротне.

Будући да се у овом раду бавимо одређеним временским периодом, а то су тридесете године двадесетог века, неопходно је да сагледамо како су одређени аутори, како богослови тако и остали мислиоци, уклапали и покушавали да објасне одређене животне елементе са светосављем. На првом месту би требали да објаснимо како се гледало на однос светосавља и нације у овом периоду.

Пре сваког разматрања и приступа овој теми морамо узети у обзир каква је тих година била политичка ситуација не само у Србији, него и у Југославији и читавој Европи. Поред опште критике европоцентризма коју су заступали највећи мислиоци Европе и код нас (Николај Берђајев, Томас Ман, Гуљермо Фереро, Владимир Вујић, Исидора Секулић Јустин Поповић...) и потраге за алтернативом, битна карактеристика ових година јесте јачање националних идеја и програма, који ће имати за циљ истицање нације и националног питања у први план. Управо у овом периоду се појављују многи црквени часописи који имају за циљ да понуде један одговор на оно што се тада дешавало на Универзитету у Београду, а то су идеолошка струјања јачање марксистичких тежњи код студената (Грбић 2013, 149). Представници тадашње културне елите Димитрије Најдановић, Ђоко Слијепчевић, Владимир Вујић, Јустин Поповић, Николај Велимировић, Милош Црњански покрећу часописе у којима буде свест о исконском значају православља и Светог Саве. Један од најзначајнијих часописа тада је Светосавље, а будући да је 1935. година проглашена светосавском, настају многе студије које се баве светосављем са свих његових могућих аспеката. Међу тадашњим часописима треба истаћи, поред Светосавља, и Пут, Хришћанску мисао, Хришћанско дело, Идеје и Хришћански живот.

Догађаји, који су утицали на буђење националне свести су многобројни. Пре свега још су се осећале последице Великог рата, а поражене државе нису могле лако да се помире са губитком рата. Дубока политичка криза се осећала у тадашњој Југославији, јер Хрвати и Словенци су већ били хомогенизовали своје политичке амбиције, а атентат на хрватског лидера Стјепана Радића од стране Пунише Рачића је показао у ком правцу то све може да иде. Краљ Александар ће укидањем устава и распуштањем Народне скупштине 1929. године преузети извршну власт и прогласити идеју „интегралног југословенства“ у етно-националном

смислу, по којем су српска, хрватска и словеначка нација проглашене племенима унутар јединствене југословенске нације (Шијаковић 2019, 14). Загребачким манифестом из 1932. године Хрвати су захтевали „крај српске доминације и диктатуре“, а 1934. године у затвору у Лепоглави ће се створити тзв. „Заједница политичких осуђеника: хрватских националних револуционара, македонских националних револуционара и комуниста“. Јачање усташких и бугарских национал-терористичких покрета и комунизма ће довести и до ликвидације краља Александра Карађорђевића 1934. године. Одлуком Хрватске бискупске конференције да Католици не учествују у прослави „светосавске године и светосавског јубилеја“ 1934. године и Конкордатом који је потписан 1935. године се увећавала подељеност међу народима тадашње Југославије. Будући да се све више увиђало да долази до идентитетске кризе Срба у тадашњој Југославији, доћи ће до оснивања Српског културног клуба, на чије чело ће стати Слободан Јовановић (Поповић 1998, 291–292), а врхунац који је указао да мора доћи до „преиспитивања“ политичког постојања Југославије је стварање аутономне Бановине Хрватске 1939. године.

Покушаји политичке идеологизација светосавља

Сходно да је општа тенденција за јачањем националних тежњи на Балкану, и у читавој Европи, ни српски народ неће остати имун на ову појаву. Светосавље као покрет који вековима чувао српски народ, код појединих аутора и мислилаца тридесетих година почиње да поприма једну пренаглашену рецепцију српске нације, која ће неретко истаћи нацију изнад светосавља и православља, али ће се у тренутној политичкој ситуацији светосавље од аутора као што је Божидар Кнежевић и Данило Медан понудити и као патронат тадашњег југословенства и његов интегративни моменат, али то неће имати велику учинковитост у тадашњим црквено-културним и политичким круговима (Ковачевић 1935, 201; Медан 1937, 90–91). Генерални проблем се тиче тога што се у личности и делатности Светог Саве створила одређена дијалектика која има за циљ да га посматра са самог једног становишта (националистe, просветитеља, дипломате...), а да се искључи његов аскетизам и духовност, да се упитним методолошким приступом Свети Сава понуди са само једног аспекта и то углавном оног који превиђа њега као духовника и светитеља. О оваквим тенденцијама у међуратном периоду нас упознају Владимир Вујић, Милутин Деврња, Јордан Илић, Божидар Ковачевић, Ђоко Слијепчевић, Перовић Владимир и други. Међутим, специфичност поменутих аутора јесте да они уопштено говоре о

тим појавама, критикују их и износе своја становишта, али не наводе ауторе и њихове студије са којима полемишу. Изузетак су Милутин Деврња и В. Перовић који полемишу са ставовима Савића Марковића Штедимлије, али то су кратки одговори на његове покушаје да о светосављу пише и говори са чистог шовинистичког аспекта.

Када говоримо о односу нације и светосавља морамо узети у обзир разматрање мисли Владике Николаје Велимировића, једног од наших најдаровитијих богословских мислилаца двадесетог века. Током 1935. године, Владика је одржао низ предавања која су се бавила тематиком „светосавског национализма“. Ова предавања су углавном објављивана у тадашњим часописима фрагментарно или као упознавање читалаца са оним што је уважени Владика говорио. Ова предавања и данас посебно изазивају пажњу, јер постоје мишљења код тзв. „бораца за људска права“ да је у њима приказан шовинизам Владике Николаја и његово погрешно поимање светосавља (Bajford, 2005).

Владика Николај говори: *„Савин национализам обухвата народну Цркву, народну династију, народну културу и народну одбрану. Основу и центар света Светосавског национализма чини народна црква. Она је као дух који оживљава цео народни организам, осветљујући, загревајући и сједињујући једном вером, једном нагом и једном љубављу. Шта означава народна црква? Означава једну самосталну црквену организацију, са својом централном влашћу из народа и у народу; са народним свештенством, народним језиком и народним обичајним изразом своје вере.“* (Велимировић 1935, 103). Међу првим мислиоцима који ће у потпуности прихватити Николајево становиште је тадашњи протосинђел Василије Костић, потоњи Епископ жички, који у свом чланку „Светосавски идеализам“ афирмативно образлаже и подржава Николајеве ставове (Костић 1940, 492).

Специфичност излагања Владике Николаја је да он систематично образлаже значај Светог Саве за српску нацију и одређује „светосавски национализам“ садржински: народна црква, народна династија, народна династија, народна просвета, народна култура и народна просвета (Шијаковић 2019, 55) и показује да је код нас народ (нација) неодвојив од Цркве, јер се светосавском делатношћу прожимају и преплићу све друштвено-културне сфере нашег живота. Да би смо разумели Николајево разматрање морамо поћи од јако битне чињенице да је српску нацију градила Црква, а не држава, што је историјска особеност, јер је то једина нација у Европи коју је градила само Црква, а не држава (Видовић 2008, 57–58). Тако да Николај тим термином „народна“ жели да сублимира тај седмовековни однос народа и Цркве, народност прожету светосавственошћу, што ће касније и потврдити у предговору чувене светосавске студије Светог Јустина Поповића „Светосавље као

филозофија живота“, где ће у предговору за ову књигу написати да је светосавље „православно хришћанство српског изгледа и искуства, изражено у богоугодним личностима, првенствено у Светом Сави Немањином“ (Поповић 2016, 8.)

Говорећи о светосављу или конкретно о „светосавском национализму“, Владика Николај у својим беседама, које су искључиво биле тематске када говори о „народној цркви“ не превиђа православну и хришћанску Цркву, него говори о једном религијско-културолошком доживљају православља нашег народа. Међутим, свестан да би његове речи могле да се протумаче у контексту одређене нациолатрије и самодовољности једног народа, Владика Николај објашњава значај „светосавског национализма“ у односу са другим народима и у јединству хришћанске Цркве. Тако он закључује да је „светосавски национализам“ преваходно „јеванђелски и органски национализам“ (Велимировић 1935, 106) и да светосавско наслеђе подразумева „неискључиви и широк дух поште и љубави према свим народима и нема никаква оправдана приговора светосавском национализму да је он узак и искључив“ (Велимировић 1935, 107). Такође, можемо узети у обзир и да је Владика у каснијем периоду свога живота заступао ставове које говоре против претераног национализма, као на пример да се залагао за формирање јединствене православне Цркве на тлу Сједињених Америчких Држава.

О покушају политичке идеологизације светосавља и његове негативне редукције нас упознаје В. Перовић у својој студији која је објављена у Православљу, где видимо његову критику Саве Штедимлије (Савића Марковића Штедимлије) и његовог рада који је објављен у загребачком листу Нова Европа (Štedimlija 1935, 1–8). Милутин Деврња се, такође, критички осврће на овај Штедимлијин рад (Деврња 1935, 12–13), а такође и један више историјски приказ Светог Саве поводом Штедимлијиног текста написаће и Александар Донковић (Донковић 1935, 67–77). Штедимлија говори о Светом Сави као државнику и дипломатско-политичкој личности и сматра да је неправда претворити Светог Саву у аскету и хришћанског светитеља (Перовић 1935, 228–229). Циљ је, дакле, искључити из личности Светог Саве његов светитељски лик, духовност и аскетизам и приказати га као обичног ратоборног представника српског народа. Тиме се целокупни светосавски култ у историји и светосавље ставља у један негативан контекст који има за циљ да покаже његово постојање на недуховним основама.

У прилог посматрању Светог Саве као чисто националне личности Штедимлија нема меру. Он чак оптужује Светог Саву је он убио Стрезу и жели да Саву прикаже као онога који је одговоран за Стрезову проливену крв. Штедимлија разматра и богумилство у тадашњој

српској држави, не улазећи у њихово учење, и сматра да је оно могло постати слободном српском Црквом, али их је Стефан Немања уништио зарад чисто државних интереса (Štedimlija 1935, 8) Тенденције које примећујемо код Штедимлије имају за циљ не да се Свети Сава прикаже као националиста, него као и шовиниста, као личност чији култ у православљу неаутентичан и погрешан. Намере Штедимлије су условљене подручјем у коме је живео, а знамо до чега ће то довести у Другом светском рату. Неколико година након овог напада на светитељску личност Светог Саве, Сава Штедимлија ће постати један од водећих идеолога усташке творевине тзв. „Хрватске православне цркве“.

Са сличним покушајима са којима нас је упознао В. Перовић, упознаје нас и Владимир Вујић, а то је тумачење светосавља које је он дефинисао као „његошевско“ (Вујић 1934, 101) Оно има за циљ да светосавственост укључи у револуционарни национализам деветнаестог века. То „његошевско“ тумачење светосавља има за циљ да искључи Саву као подвижника и христолику личност. Овакво разматрање православља и светосавља, посматра их у оквирима српства. Од мистика он се жели показати као националиста, политикант и онај који ставља српство испред и изнад православља.

Ако посматрамо сам песнички опус Његоша¹, јасно се закључује његов однос према остваривању светитељства. Чињеница је да је Владимир Вујић желећи да истакне своје становиште као ексклузивно понудио поједностављену интерпретацију Његоша (Шијаковић 2019, 79). Свети Сава нас поучава да нам није неопходна земаљска слава, јер она нема онтолошко постојање. Овакво схватање светосавља доводи до тога да се Сава не приказује као аскета, него као ратник. Не смеју се искључити чињенице да је Свети Сава путовао на Исток и тиме повећивао православне Цркве. Не сме се занемарити ни то да је Свети Сава био изнад жестоких конфесионалних разлика и да је био присталица верске толеранције (Титов 1933, 103). Чувена је историјска чињеница да је он над гробом свога оца измирио Вукана, који је био римокатолик, и свог другог брата Стефана, православца.

Светосавље и рационализам

Једна од јако битних тема у оквиру поимања светосавља и светосавског култа се односи на просветитељску делатност Светог Саве. Разма-

¹ Његош велику пажњу посвећује косовском завету и последицама Косовског боја. (Калезић 1996, 35)

трајући одређене тежње које су се појавиле у овом периоду, Владимир Вујић у свом резонатском тексту „Повратак Сави Светитељу“ покушава да онима који су истакли значај Доситеја Обрадовића као општеномодног просветитеља српске нације, а просветитељску делатност Светог Саве унизили, прикаже да нису у праву. Међутим, да би одбранио своје „светосавско“ полазиште и приказао га као доминантно у просветитељском смислу, он приступа анализи и поређењу Светог Саве и Доситеја. Занимљиво је да Владимир Вујић приказује ова два просветитеља са две потпуно супротне стране. Када се разматра овакво полазиште Владимира Вујића мора се узети у обзир да он наступа са позиције „контрапросветитељства“, коју су након Француске револуције заступали Едмунд Берк, Жозеф де Местр, Огистин Баријел, а коју су касније прихватили руски философи и књижевници, а код нас тзв. „неохуманисти“, којима је и Владимир Вујић припадао, који су своју мисао базирали на критици европоцентризма и афирмацији теохуманизма.

Владимир Вујић прво полази од почетака живота ова два просветитеља. Бавећи се тематиком „два манастирска бекства“ и желећи да појасни да једно бекство из манастира, а друго у манастир, долази до закључка да су то два велика симбола наше духовне културе (Вујић 1934, 98). Савино бекство нас доводи до тога да оно остварује његову христоликост и прихватање духовног живота. Савино просветитељство се базира на светости живљења, а Доситејево просветитељство се темељи на поседовању рационалних знања, а то нас према мишљењу Димитрија Најдановића може одвести у хометијанизам — обесвећење светог (Најдановић 1935, 63).

Само приказивање дијалектике између Доситеја и Светог Саве има за циљ да прикаже да је хришћанска култура утемељена на светосавској делатности, док је делатност Доситејева уоквирена токовима рационализма. Овакво разматрање просветитељства са два потпуно различита становишта довело је у мисли Владимира Вујића до формирања два тзв. просветитељска правца: светосавственост и доситејевштину (Вујић 1934, 99). Ове две кованице најбоље приказују намеру да се једно полазиште прикаже позитивно, а друго као негативно и личност Доситеја се због струјања која се јављају у овом међуратном периоду нуди као супротност Савиној личности. Доситеј напушта манастир, али дела и ставља се у службу своме народу са једног другог аспекта и становишта, и тога смо данас свесни.

Овде постоји и једна врста разматрања Доситејевог и Савиног „бекства“, а коју би требали узети у обзир, јер оба бекства или пута обједињује жеља за знањем, трагање и лутање, које ни данас није страно младим људима. Чињеница је да Владимир Вујић приказујући непре-

мостив јаз између Доситеја и Светог Саве исфорсирано и тенденциозно, а методолошки промашено и неосновано истиче да је Доситеј ренегат светосавља (Ристовић 2017, 135–136). Између њих постоје разлике, али то је због тога што припадају различитим епохама и интелектуалним контекстима (Шијаковић 2019, 154). Владимир Вујић (а и каснији реципијенти његове мисли у дијалектици Свети Сава — Доситеј, као нпр. Митрополит Амфилохије Радовић²) настоји да свој став о „целокупној светосавској личности“ одбрани од оних који парцијално проматрају његову делатност и често злонамерно искључују његов аскетизам и његово просветитељство са аспекта његовог светитељства, а наглашавају његову чисто рационалну делатност одбацујући његово светитељство. Његов одлазак у манастир се приказује као инсистирање његовог оца или његова жеља да кроз монаштво лакше оствари слави и моћ, будући да од своје браће није могао никако доћи до изражаја. Инсистира се на томе да се он „отрезнио“ од аскетизма и вратио у своју земљу да се бави политиком (Вујић 1934, 101). Учитавање у светосавље оваквих разматрања има за циљ да се оно сагледа из једног другог угла и да му се припишу настојања која нису у светосавском духу хришћанске духовности и светитељства, а Свети Сава и Доситеј су две важне личности наше културе које одликује универзализам и продуктивна културолошка активност у епохама у којима су живели.

Закључак

Тенденције које су се јављале у међуратном периоду, било да се светосавље национализује или рационализује, доводило је до моментата да његове апологете га бране и анализирају некада са више успеха, а некада са мање успеха. Њихов циљ је био да заштите светитељски лик Светог Саве. Говор о Савиној делатности не може из себе искључити чињеницу је он просветитељ зато што је био светитељ. Он је био просветитељ зато што је имао светост живота. Разматрајући светосавље у најширем контексту оно није националистичко, шовинистичко и антимодерно, него представља печат који обележава православље са свим својим црквено-културним тековинама, али не у једном фундаменталистичком и чисто рационалистичком духу (који искључује његову светост), него као покрет љубави према свим народима и културама.

² Уп. Радовић 1994.

Литература

- Велимировић, Николај. 1935. „Национализам Светог Саве“, *Православље* II, бр. 4–5 (1935): 102–109.
- Видовић, Жарко. „Црква — извор и упориште заветне заједнице“. У *Историја и вера*, приредио Матеј Арсенијевић, 55–64. Цетиње: Светигора, 2008.
- Вујић, Владимир. 1934. „Повратак Сави светитељу“. *Светосавље*, бр. 2 (1934): 97–108.
- Грбић, Јелена. 2013. „Светосавље — омен за нумен православља“. *Саборност*, бр. 7 (2013): 145–158. <https://doi.org/10.5937/sabornost7-4905>.
- Деврња, Милутин. 1935. „Сава М. Штедимлија о Светом Сави“. *Хришћанска мисао*, бр. 2 (1935): 12–13.
- Донковић, Александар. 1935. „Сава Немањић“. *Нова Европа* XXXVIII, бр. 3 (1935): 67–77.
- Калезић, Димитрије. 1996. „Како да се догоди оно ‘што бити не може?’ — Прилог схватању смисла 659. стиха *Горскога вијенца*“. *Богословље*, бр. 1–2 (1996): 35–41.
- Кл. 1934. „Пред светосавском годином“. *Светосавље*, бр. 2 (1934): 60–63.
- Ковачевић, Божидар. 1935. „Свети Сава пре и после смрти“. *Српски књижевни гласник* XLIV, бр. 3 (1935): 193–201.
- Костић, Василије. 1940. „Светосавски идеализам“, *Прејед Цркве Епархије нишке* XXI, бр. 11–12 (1940): 489–500.
- Медан, Данило. 1937. „Контуре светосавске идеологије и њен значај у прошлости и садашњости“. *Светосавље* VI, бр. 2–3 (1937): 86–92.
- Милинковић, М. 1934. „Државотворни рад Светог Саве“. *Прејед Епархије нишке* XV, бр. 10 (1934): 342–348.
- Најдановић, Димитрије. 1932. „Светосавска паралипомена“. *Светосавље*, бр. 2 (1932): 62–67.
- Перовић, В. 1935. „Свети Сава државник или светитељ“. *Православље*, II, бр. 8 (1935): 228–236.
- Поповић, Небојша. „Слободан Јовановић и Српски културни клуб“. У *Слободан Јовановић — личности и дело*, приредио Миодраг Јовичић, 291–305. Београд: САНУ, 1998.
- Поповић, Јустин. 2016. *Светосавље као филозофија живота*. Београд: Хришћанска мисао
- Радовић, Амфилохије. 1994. *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*. Врњачка Бања: Братство Светог Симеона Мироточивог
- Ристовић, Ненад. 2017. „Доситејев пут и путоказ“. *Богословље*, бр. 1 (2017): 135–150.

- Титов, Теодор. 1933. „Светосавље“. *Светосавље*, бр 3–5 (1933): 97–104.
- Титов, Теодор. 1935. „Свети Сава као живи узор за српску православну богословску омладину“. *Светосавље*, бр. 1 (1935): 15–23.
- Шијаковић, Богољуб. 2019. *Светосавље и филозофија живота — скица за актуелизацију међурајне расправе о идеји светосавља (retractatio)*. Нови Сад: Православна реч.
- Bajford, Jovan. 2005. *Potiskivanje i poricanje antisemitizma — sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Štedimlija, Sava. 1935. „Sveti Sava, svetitelj ili državnik?“. *Nova Evropa* XXXVIII, br. 1 (1935): 1–8.

Примљено: 1. 10. 2019.
Исправљено: 9. 10. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

THE INTENTIONAL MISREADING OF IDEAS OF SAINT SAVA'S CULT DURING THE 1930s AS HAVING FUNDAMENTALIST AND RATIONALIST TENDENCIES

Branko Radovanović

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: *In the period of the 1930s, ideas of Svetosavlje were built and grounded upon the cult of Saint Sava, that had spanned all throughout our history, as a comprehensive idea and the very essence of orthodoxy among Serbs. Seeking to discover the entirety of Saint Sava's legacy, the Serbian elite of both the theological and secular kind, studiously analyses what the term "Svetosavlje" encompasses and unifies within itself. The contact of Saint Sava's cult with the political, social and cultural environment of those times had the consequence of the intentional misreading of certain tendencies and thoughts as being, what we could call, fundamentalist and rationalist. Of course, these tendencies were met with sharp criticism by the theological and secular intelligentsia of the time, who saw in the idea of Svetosavlje a resurrectional path of orthodoxy and search for an essence of identity that concerned not only Serbians, but also the entirety of the ecumene.*

Key words: *Svetosavlje, fundamentalism, rationalism, the 1930s.*

THE KYIV THEOLOGICAL SEMINARY IN 1947–1960: A BRIEF INTRODUCTION TO FURTHER STUDY

Mitrophan Bozhko*
*Kyiv Theological Academy,
Kyiv, Ukraine*

Summary: *Based on little-studied archival material, this article focuses on the history of the Kyiv Theological Seminary in the Soviet period. It was opened in 1947 after J. Stalin changed his repressive policy towards the Orthodox Church in the Soviet Union. But the changes in state-church relations after the Second World War did not change the course of the USSR to build an atheistic society, so the seminary constantly faced obstacles to the development of theological education and spiritual formation of young believers. During N. Khrushchev's rule, the government launched a new antireligious campaign, at the peak of which the seminary was closed in 1960. But, despite the short period of its existence after the revival, the Kyiv Theological Seminary became an important milestone in preserving and transmitting educational traditions from the pre-revolutionary Kyiv Theological Academy to the modern one.*

Key words: *Kyiv Theological Seminary, pastoral-theological courses, theological education, Russian Orthodox Church, Ukrainian Exarchate, antireligious campaign, Soviet Union, Ukrainian SSR.*

An Introduction to the Topic

Modern Orthodox theological education in Eastern Europe was first organised in Kyiv in 1632. This was one of the greatest achievements of St Peter Mohyla, the Metropolitan of Kyiv. His purpose was to prevent the conversion of Orthodox Ukrainian youth to Catholicism and Protestantism because of the better education they could provide. Despite the adoption of Jesuits' educational model and Western theological in-

* alexiusavgyst@gmail.com.

fluence, the Kyiv-Mohyla Academy served to strengthen Orthodoxy in the Commonwealth as well as in the Slavic countries under the rule of the Ottoman Empire. In the 19th century, under the Russian Empire, the Kyiv-Mohyla Academy was reformed and transformed into two independent educational institutions — the Kyiv Theological Seminary in 1817 and the Kyiv Theological Academy in 1819. They were in existence until the Russian Revolution. The Academy and Seminary were officially closed by the Soviets in 1919, although unofficially the theological courses were held privately under the name of the Kyiv Orthodox Theological Academy until 1924.¹

From the time of its foundation to the time of its closure, the Kyiv-Mohyla Academy and its successor, the Kyiv Theological Academy, had graduated many influential political and church leaders, theologians and priests. They carried out their ministry in different fields of social, ecclesial and scientific life not only in Ukraine and Russia, but in many countries, where they had come from as students, or where they emigrated later. Such countries are Moldova, Romania, Poland, Bulgaria, Serbia, Greece, Georgia, Syria, France, Germany, the United States, China, Japan and others. Among the graduates are primates and famous hierarchs of the Eastern Orthodox Churches such as Alexander III (Tahan) of Antioch, Leonid (Okropiridze), Kyrion II (Sadzaglishvili) and Callistratus (Tsintsadze) of Georgia, Mihailo (Jovanovich) of Serbia, Stefan I (Shokov) of Bulgaria, Makarii (Oksiyuk) of Warsaw, Dositej (Vasich) of Zagreb, Kliment (Drumев) of Tarnovo, Raphael (Hawaweeny) of Brooklyn and many others.²

But in this article, I am going to look at the ecclesial educational institution which succeeded its famous predecessor in Soviet times, the Kyiv Theological Seminary (hereinafter — the KThS). Although this seminary has not become widely known, it served as an important transition from the pre-revolutionary Kyiv Theological Academy to the modern one.³ It is an example of the continuing tradition of theological

¹ See more: Antonyi Pakanich, "Kiyevskiye dukhovnyye shkoly: 400 let sluzheniya Pravoslavnoy Tserkvi," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 21–36 [Anthony Pakanich, "The Kyiv Theological Schools: 400 Years of Serving the Orthodox Church," *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 21–36].

² *Kyyivs'ki dukhovni shkoly. 400 rokiv. Istoriya v fotohrafyakh: Knyha-fotoal'bom* (Kyiv, 2015), 58–61 [*The Kyiv Theological Schools. 400 Years. History in Photos: A Book — Photo Album* (Kyiv, 2015), 58–61].

³ On the modern history of the Academy see: Syl'vestr Stoychev, "Kyyivs'ki dukhovni shkoly: trydtsyat' rokiv vidrodzhennya (1989–2019)," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 31 (2019): 29–40 [Sylvester Stoychev, "The Kyiv Theological Schools: Thirty Years of Revival (1989–2019)," *Works of the Kyiv Theological Academy* 31 (2019): 29–40].

education in Ukraine and the latent resistance to the militant atheist regime in the Soviet Union.

Although the USSR collapsed in 1991 and since then the Ukrainian government has opened many of its archives to the public, the Kyiv Theological Seminary of the Soviet period has not yet become an object of special historical research. Only recently some aspects of its existence have drawn the attention of scholars. Mostly, they dedicated their papers to the famous figures, theologians or future hierarchs, who worked there. These are articles about the life and work of Metropolitan Ioann (Wendland), Metropolitan Nicolai (Kutepov), Archpriest Alexander Lutsenko and professors Stepan Patiy and George Shimansky.⁴ Aside of these articles, there are two other studies: one is dedicated to the participation of the seminary staff in international contacts of the Ukrainian Exarchate of the Moscow Patriarchate in 1947–1955,⁵ and the other to the Soviet secret services and their activities within the seminaries in Ukraine in the 1940–1950s.⁶ Thus, there is a lack of studies focused on the Kyiv Theolo-

⁴ Aleksey Dyakonov, "Mitropolit Nikolay (Kutepov): vremya sluzheniya v Kiyevskoy dukhovnoy seminarii (1958–1959 gg.)," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 15 (2011): 167–172 [Alexei Dyakonov, "Metropolitan Nicolai (Kutepov): Time of Service at the Kiev Theological Seminary (1958–1959)," *Works of the Kyiv Theological Academy* 15 (2011): 167–172]; Rustic Kapauz, "Vykladachi Kyyivs'koyi i Volyns'koyi dukhovnykh seminariv v radyans'kyy period — S.M. Patiy ta G.I. Shymans'kyi," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 237–243 [Rustic Kapauz, "Professors of the Kyiv and Volyn Theological Seminaries in the Soviet Period — S.M. Patiy and G.I. Shymanski," *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 237–243]; Maksim Talalay, "Protoieryey Aleksandr Lutsenko — vypuschnik Khar'kovskoy dukhovnoy seminarii i Kiyevskoy dukhovnoy akademii, pervyy inspektor vozrozhdennoy v 1947 g. Kiyevskoy dukhovnoy seminarii," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 24 (2016): 198–222 [Maxim Talalay, "Archpriest Alexander Lutsenko — a graduate of the Kharkov Theological Seminary and the Kiev Theological Academy, the first inspector of the Kiev Theological Seminary revived in 1947," *Works of the Kyiv Theological Academy* 24 (2016): 198–222]; "Pis'ma mitropolita Ioanna (Vendlanda) k mitropolitu Guriyu (Yegorovu)," podgotovka teksta, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii E.A. Mezhennoy i V.V. Buregi, *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 30 (2019): 123–139 ["The Letters from Metropolitan Ioann (Wendland) to Metropolitan Gury (Egorov)," preparation of the text, introduction and commentaries by E.A. Mezhennoy and V.V. Bureha, *Works of the Kyiv Theological Academy* 30 (2019): 123–139].

⁵ Viktor Kotsaba, "Uchastiye Kiyevskoy dukhovnoy seminarii v mezhdunarodnykh kontaktakh Ukrainskogo Ekzarkhata 1947–1955 gg. (po arkhivnym dokumentam upolnomochennogo Soveta po delam RPTs po USSR)," *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 31 (2019): 41–51 [Victor Kotsaba, "Participation of the Kiev Theological Seminary in the International Contacts of the Ukrainian Exarchate in 1947–1955 (Based on Archival Documents of the Commissioner of the Council for the ROC Affairs in the Ukrainian SSR)," *Works of the Kyiv Theological Academy* 31 (2019): 41–51].

⁶ Dmitriy Vedeneyev, "Dukhovnyye uchebnyye zavedeniya Ukrainy kak ob'yekt opera-

gical Seminary during the Soviet era. At the same time, it is necessary to answer questions about the structure, regulation, teaching process, staff, students, material condition and economy of the seminary as well as its relationship with ecclesial and state authorities. Hence, the presented article is going to be a kind of introduction to further study of the seminary's history and offer an overview of its most significant events and features during the Soviet period.

Prerequisites for the Revival of the Seminary

During the Russian Revolution, the Soviet government announced the separation of the Church from the state and the school from the Church in 1918. It also proclaimed the building of a new atheistic society with no "antiscientific believes" and "religious prejudices." This meant the exclusion of the Orthodox Church from every sphere of social life. Moreover, the Communist Party accused the Church in supporting of anti-people's regime and conspiracy, declared the clergy the "enemies of the people" and, therefore, started the aggressive antireligious campaign and persecution. The most terrible time of Stalin's repression was in 1937–1938. Church educational system was also ruined; all educational institutions were closed because the government could not allow preparing ministers of "religious propaganda."

The situation began to change during the Second World War. The population, exhausted by the destruction, suffering and loss of loved ones, became increasingly inclined to faith. Besides, with the departure of the Communists, atheistic propaganda in the occupied territories ceased, while the occupying authorities promoted the opening of churches and the restoration of church life to gain the support of the people. The situation in the rear began to change as well. The reason for this was the patriotic activity of the Orthodox Church, which was manifested in prayers for the victory of the Red Army, as well as in material and financial support, care for the wounded, and so on. However, the change in Stalin's religious policy also had a propaganda purpose in response to the tolerant attitude of the occupying German authorities to religion and the Church. Obviously, the Soviet government sought to

tivnoy razrabotki spetssluzhb (po dokumental'nym materialam MGB-KGB USSR 1940-kh – 1950-kh gg.)," *Trudy Kyivivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 244–263 [Dmitry Vedenev, "Theological Educational Institutions of Ukraine as an Object of Operational Activities of the Special Services (Based on Documentary Material of the MGB-KGB of the Ukrainian SSR in the 1940s – 1950s)," *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 244–263].

mobilise all resources to win the war and therefore was ready to go to the normalisation of state-church relations.⁷

The government took steps towards the Church in 1943. First of all, it allowed restoring the administrative vertical of the Church and electing a new Patriarch, who became Metropolitan Sergius (Stragorodsky, 1943–1944). To mediate between the Church and the government, a special body was created — the Council for the Russian Orthodox Church Affairs (hereinafter — the ROC Affairs), which was to “help” the Church and exercise control over her activities. Concerning theological education, the government had authorised the opening of educational institutions for the training of future pastors. On November 28, 1943, the Council of People’s Commissars of the USSR allowed the opening of the Orthodox Theological Institute and pastoral-theological courses in Moscow.⁸ On the scale of the Soviet Union, the existence of two educational institutions in Moscow could not meet the needs of the whole Church. In this regard, Patriarch Alexius (Symansky, 1945–1970) appealed to the Council for the ROC Affairs for permission to open pastoral-theological courses in several cities. In response, the Council of Ministers of the USSR on March 22, 1945 allowed the opening of pastoral-theological courses in Leningrad, Kyiv, Lviv, Lutsk, Minsk, Odesa and Stavropol.⁹ A year later, on July 9, 1946, the Council of Ministers of the USSR approved the transformation of pastoral-theological courses into theological seminaries with a 4-year term of study.¹⁰

Thus, from March 22, 1945, the Kyiv diocese had official permission to train the clergy in pastoral-theological courses, and from July 9, 1946 — in a theological seminary. However, the decision at the state level did not mean its immediate implementation. In particular, on December 24, 1946, the Commissioner of the Council for the ROC Affairs in the Kyiv region P.D. Fedotov reported to Moscow that the “spiritual courses in

⁷ Viktor Voynalovych, *Partiyno-derzhavna polityka shchodo relihiyi ta relihiynykh instytutiv v Ukraini 1940–1960-kh rokiv: politolohichnyy dyskurs* (Kyiv, 2005), 65, 69 [Victor Voynalovich, *Party-State Policy on Religion and Religious Institutions in Ukraine in 1940–1960: A Political Discourse* (Kyiv, 2005), 65, 69]; Mikhail Shkarovskiy, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov’ pri Staline i Khrushcheve (Gosudarstvenno-tserkovnyye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 godakh)* (Moskva, 2000), 199 [Mikhail Shkarovsky, *The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-Church Relations in the USSR in 1939–1964)* (Moscow, 2000), 199].

⁸ Aleksey Katayev, “Dukhovnyye shkoly Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1943–1949 godakh,” *Vestnik tserkovnoy istorii* 1 (2006): 178 [Alexey Kataev, “Theological Schools of the Russian Orthodox Church in 1943–1949,” *Bulletin of Church History* 1 (2006): 178].

⁹ *Ibid.*, 181.

¹⁰ *Ibid.*, 183.

Kyiv" had not yet been opened.¹¹ So, while in other cities the process of transformation of pastoral-theological courses into theological seminaries took place, in Kyiv they did not even exist. Later, the first rector of the KThS, Priest Serhiy Afonsky, explained this delay by the lack of suitable premises because of the very strong destruction of Kyiv by the Germans.¹²

Nevertheless, in 1946 intensive preparations were made for the opening of the theological school: the premises were overhauled, the teaching staff was selected, and applications were received. The documents give reason to believe that these were pastoral-theological courses, not a seminary.¹³ But, apparently, at the end of 1946 it was decided to open a theological seminary in Kyiv at once, bypassing pastoral-theological courses. In particular, on December 23, 1946, Priest S. Afonsky was appointed the first rector of the seminary.¹⁴

General Overview of the Seminary's Activity

Throughout the history of the Kyiv Theological Seminary during the Soviet period, the following rectors served in it:

- Archpriest Serhiy Afonsky — December 23, 1946¹⁵ – December 30, 1949;
- Archpriest Boris Shulkevich — December 30, 1949¹⁶ – August 16, 1951 (died);¹⁷
- Archpriest Volodymyr Ganetsky — January 18, 1952 (actually, from August 16, 1951)¹⁸ – September 11, 1954;¹⁹

¹¹ Tsentral'nyy derzhavnyy arkhiv vyshchykh orhaniv vlady ta upravlinnya Ukrainy (hereinafter — TsDAVO), Fond 4648, Opys 3, Sprava 32, Arkush 22 [The Central State Archive of the Highest Authorities and Administration of Ukraine, Fund 4648, Description 3, Folder 32, Sheet 22].

¹² Sergey Afonskiy, "Otkrytiye Kiyevskoy dukhovnoy seminarii," *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 6 (1947): 6 [Afonsky Sergey, "The Opening of the Kiev Theological Seminary," *Journal of the Moscow Patriarchate* 6 (1947): 6].

¹³ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 32, Sht. 18, 19, 22.

¹⁴ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 45, Sht. 80 backside.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 77, Sht. 50.

¹⁷ Vladimir Ganetskiy, "Protoiyerey B.L. Shul'kevich (Nekrolog)," *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 10 (1951): 57–58 [Vladimir Ganetsky, "Archpriest B.L. Shulkevich (An Obituary)," *Journal of the Moscow Patriarchate* 10 (1951): 57–58].

¹⁸ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 107, Sht. 74.

¹⁹ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 160, Sht. 4.

- Archpriest Mykola Kontsevych — September 11, 1954²⁰ – June 24, 1957;²¹
- Archimandrite Ioann (Wendland) — August 15, 1957²² – April 1, 1958;
- Archimandrite Filaret (Denisenko) — April 1, 1958²³ – June 8, 1960.

The grand opening of the Kyiv Theological Seminary took place on February 18, 1947. The celebrations were presided over by the Patriarchal Exarch of Ukraine, Metropolitan of Kyiv and Halych Ioann (Sokolov).²⁴ The seminary was located in St Michael's Golden-Domed Monastery in Kyiv. A two-story monastery building was set aside for auditoriums and dormitories, but the auditoriums turned out to be small because they were former monastery cells.²⁵

The first academic year began only with the 1st class, which had just 11 students.²⁶ The late beginning of the 1946/1947 academic year (February 18, 1947) was because of the late readiness of the seminary premises. Accordingly, the courses had also ended late — on July 25, 1947.²⁷ A similar situation developed two years later. On July 16, 1949, the authorities closed St Michael's Golden-Domed Monastery, because of which the seminary was transferred into the stylobate of St Andrew's Church.²⁸ Due to the renovation and adaptation of the new premises, the academic year began only on December 6, 1949 and lasted until July 24, 1950.²⁹

The lack of premises was a constant problem for the KThS administration, which did not allow it to increase the number of students. In 1955, Metropolitan Ioann (Sokolov) and Rector Archpriest M. Kontsevich repeatedly raised before the Commissioner for the ROC Affairs in the Ukrainian SSR G.A. Korchevy issue of buying or building a house for a hostel, but it was never resolved.³⁰ Then the solution to the problem was found in a very interesting way: students were resettled and registered in the private apartments of Kyiv parishioners.³¹ Particularly, in the 1955/1956

²⁰ Ibid.

²¹ Sergey Petrov, "Rektor Odesskoy Dukhovnoy Seminarii protoiyerey N.V. Kontsevich (Nekrolog)," *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 5 (1959): 19–20. [Sergey Petrov, "Rector of the Odessa Theological Seminary, Archpriest N.V. Kontsevich (An Obituary)," *Journal of the Moscow Patriarchate* 5 (1959): 19–20].

²² TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 204, Sht. 58.

²³ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 219, Sht. 92.

²⁴ Afonskiy, "Otkrytiye Kiyevskoy dukhovnoy seminarii," 6–7.

²⁵ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 45, Sht. 74.

²⁶ Ibid., Sht. 80 backside.

²⁷ Ibid., Sht. 105–105 backside.

²⁸ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 77, Sht. 17.

²⁹ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 77, Sht. 24; Flr. 92, Sht. 29.

³⁰ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 176, Sht. 42, 46.

³¹ Ibid., Sht. 47.

academic year, 60 out of 91 students lived in private apartments.³² This approach significantly increased the number of the seminary's students (see Table 1).

Table 1: Statistical Data of Entrants, Students and Graduates of the KThS in 1946–1960.

Academic years	Applications for admission	Arrived for entrance exams	Enrolled at the beginning of the year	The total number of students at the beginning of the year	The total number of students at the end of the year	Expelled during the year	Graduates
1946/1947 ³³	52	23	11	11	8 (+1)	3	—
1947/1948 ³⁴	48	21	15	24	20	4	—
1948/1949 ³⁵	25	21	11	31 (+1)	30	3	—
1949/1950 ³⁶	20	14	12	42	41	1	7 (+2 externs)
1950/1951 ³⁷	35	32	30	65	64	1	13
1951/1952 ³⁸	29	20	18	66	54	12	8
1952/1953 ³⁹	24	12	8	49	38	11	10
1953/1954 ⁴⁰	41	13	11	38	33	5	8
1954/1955 ⁴¹	39	24	18	39	26	17	4
1955/1956 ⁴²	74	61	45 (+7)	72	68	11	6
1956/1957 ⁴³	95	72	33 (+ 8)	91	no data	no data	—

³² TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 193, Sht. 7.

³³ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 32, Sht. 19–19 backside, 20–21; Flr. 45, Sht. 105, 106.

³⁴ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 45, Sht. 112; Flr. 61, Sht. 51–53, 56.

³⁵ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 77, Sht. 16–19.

³⁶ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 77, Sht. 24; Flr. 92, Sht. 29.

³⁷ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 92, Sht. 52, 36; Flr. 107, Sht. 24.

³⁸ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 107, Sht. 28–30, 70; Flr. 123, Sht. 127–128.

³⁹ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 123, Sht. 141–142; Flr. 139, Sht. 1–2.

⁴⁰ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 139, Sht. 15–16; Flr. 159, Sht. 175–177.

⁴¹ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 160, Sht. 4, 25–26; Flr. 176, Sht. 18.

⁴² TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 176, Sht. 40–41, 47; Flr. 193, Sht. 2.

⁴³ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 193, Sht. 5–7.

Academic years	Applications for admission	Arrived for entrance exams	Enrolled at the beginning of the year	The total number of students at the beginning of the year	The total number of students at the end of the year	Expelled during the year	Graduates
1957/1958 ⁴⁴	83	55	36	117	104	13	21
1958/1959 ⁴⁵	97	30	33	116	84	32	15
1959/1960 ⁴⁶	24	13	13	80	no data	no data	no data

Table 1: Statistical Data of Entrants, Students and Graduates of the KThS in 1946–1960. (continuation)

Taking into account the statistics given in the table, one should note that it has some inaccuracies. The table is based on the reports of the Commissioners of the Council for the ROC Affairs in Ukraine to the top management. But there were several discrepancies between the reports at the beginning and the end of the academic year on the same indicators noticed. Besides, some inconsistencies were found when a Commissioner tried to compare the current academic year with previous ones. Therefore, the correction of statistics is also a task for further research. However, even with a slight error, the table gives an idea of the number and dynamics of entrants, students and graduates of the KThS in 1946–1960.

A closer look at the statistics presented from the processed reports will allow us to notice some important moments in the seminary's life in Soviet times. First of all, there is a noticeable difference between the number of applications submitted and the number of those who then came to the entrance exams. Already at this stage, a significant dropout of possible students was carried out. The fact is that the KThS administration was obliged to send the lists of entrants to the Commissioner who then sent them to the relevant authorities in the places of residence of the entrants, and there the authorities tried to prevent them from

⁴⁴ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 204, Sht. 52; Flr. 205, Sht. 227–229; Flr. 219, Sht. 31–33.

⁴⁵ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 219, Sht. 36; Flr. 234, Sht. 24.

⁴⁶ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 234, Sht. 25–26.

appearing even for the entrance exams. Adults were not given leave from work, young men could be immediately called to the military registration and enlistment office and called up for military service. It was not uncommon for parents and relatives to be pressured to influence their relative and persuade him to withdraw documents from the seminary. Methods of influence and obstruction could be different, but the goal was always the same — to prevent a young person to enter a church educational institution. The opposite would mean that the construction of an atheistic society has no genuine success in the USSR.

Similar work was carried out by the authorities at all stages of admission and training in the seminary. After a person passed the entrance exams and was enrolled in the KThS, he did not always manage to come to the beginning of classes, for which he was immediately expelled. Conscription also often took place in the middle of the academic year, as students were not given any delay. Thus, although the KThS already had problems with the number of students because of the lack of dormitories, they were exacerbated by the purposeful actions of the Soviet authorities. Even though the authorities did not formally violate Soviet legislation on cults, they did everything as if the decline of the number of students were a natural process because of their successful atheistic propaganda. At the same time, the authorities used the very existence of the Kyiv Theological Seminary to show foreigners that there was no religious pe-



Photo 1. St Andrew's Church and the Kyiv Theological Seminary in its stylobate, 1958 (source: *Kyyivs'ki dukhovni shkoly*, 68).



Photo 2. Konstantin Yakovlev, a student of the KThS near the sign, 1959 (source: *Kyyivs'ki dukhovni shkoly*, 70).



Photo 3. The KThS Pedagogical Council. There is the rector Archpriest Mykola Kontsevich at the head of the table, 1952 (source: *Kyyivs'ki dukhovni shkoly*, 78).

rsecution in the Soviet Union and that young believers had free access to both theological education and associations based on their religious interests. Visiting St Andrew's Church and the KThS had always been a part of the program for foreign church delegations in Kyiv.⁴⁷

In fairness, one should note that the increase in the number of students was also due to the personal interest and activity of the rector and administration of the seminary. This becomes apparent when comparing the statistics with the years of individual rectors of the seminary in office. Sometimes during the academic year, some students returned to the KThS after military service, or previously expelled students were reinstated, or students from other seminaries were transferred.

As the table on pp. 730–731 shows, the first three years of the KThS had no graduates. This was so because it began its activities in 1947 with only one 1st class, which reached graduation in 1950. In September 1956, since there were only 9 people in the 4th class, it was closed. There was a plan to transfer students of the closed class to the Odesa Theological Seminary. But only 4 people moved to Odesa, another was transferred to the Volyn Theological Seminary, the other four were Kyiv priests, and therefore could not move to another city.⁴⁸ Because of this, graduation in 1957 did not take place. However, in September 1957, the 4th class in the KThS was restored.

⁴⁷ Kotsaba, "Uchastiye Kiyevskoy dukhovnoy seminarii," 44–46, 48–50.

⁴⁸ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 193, Sht. 5–6.



Photo 4. Students and professors of the seminary on St Andrew's Hill in Kyiv. There is the river Dnipro on the background, 1952 (source: Boris Yakemenko, "Shtrikhi iz zhizni Kiyevskoy Dukhovnoy Seminarii [Strokes from the Life of the Kiev Theological Seminary]," *Live Journal*, accessed November 15, 2020, <https://boris-yakemenko.livejournal.com/541173.html>).

The Closing of the Seminary

The religious situation in the Soviet Union changed dramatically after J. Stalin's death when M. Khrushchev came to power. The country began a policy of de-Stalinization, which meant a departure from the course of the previous leader. This fully affected the attitude of the state to the Church. A new wave of the aggressive antireligious campaign in the USSR began in 1958 and lasted until 1964. This time was fatal for the Kyiv Theological Seminary.

The covert preparations for the closure of the KThS began in 1958 when seminarians were denied registration in private apartments. Pa-



Photo 5. Students with Archpriest Mykola Kontsevich in the seminary canteen, 1952
(source: Yakemenko, "Shtrikhi iz zhizni").

triarch Alexius (Symansky) was informed about this difficult situation. At the same time, the authorities openly advised him to liquidate the Kyiv seminary and join it to the Odesa seminary. According to the Chairman of the Council for the ROC Affairs G.G. Karpov, the Patriarch agreed to liquidate the seminary in principle. However, it was necessary to do this gradually. The plan was not to accept applications from first-year entrants from the next academic year and for the next three years to make only graduations. The Commissioner for the ROC Affairs in the Ukrainian SSR M.F. Bibik believed that to close the seminary painlessly, the authorities should not aggravate relations with the Church's leadership, but prepare for it secretly.⁴⁹

In fact, since 1958, students had been recruited to the seminary, but the administration had faced extremely serious problems. Students were denied accommodation in private apartments, although 75% of seminarians lived there. The leadership of the Kyiv seminary and the Kyiv diocese

⁴⁹ TsDAVO, Fund 4648, Descr. 3, Flr. 234, Sht. 44.



Photo 6. In a seminary class, 1952 (source: Yakemenko, "Shtrikhi iz zhizni").

insisted on permission to build a new dormitory or set it up in the Kyiv-Pechersk Lavra. But their requests were unsuccessful. In 1960, when the secretary of the Kyiv City Council B.F. Ermolovich announced that registration in private apartments would be suspended, Rector Archimandrite Filaret (Denisenko) said that then seminarians would be registered in the neighbourhood of Kyiv, in settlements close to the railway. But Commissioner M.F. Bibik flatly refused this. In his report, he explained that living in the suburbs is planned for senior students, which are almost trained priests. Their communication with the local people will become a threat of religious propaganda, which will succeed in suburban trains. Generally, the Commissioner considered the KThS as a harmful educational institution that prevented the authorities from conducting atheistic propaganda. Besides the problem with the dormitory, there was a food problem: all trade organisations in the city refused wholesale food supplies to the seminary's canteen.⁵⁰

All the stated above was done to create additional difficulties in the activities of the KThS. Given the "hopelessness" of the seminary which

⁵⁰ Ibid., Sht. 42–43, 62.

caused high costs for the training of priests, in the absence of many students, Commissioner M.F. Bibik pointed out in his report that it was necessary to inform the Moscow Patriarchate about the expediency of closing the Kyiv Theological Seminary and transferring its students to the Odesa Theological Seminary.⁵¹ As a result, on May 4, 1960, at a meeting with Patriarch Alexius (Symansky), the Chairman of the Council for ROC Affairs V.A. Kuroyedov demanded the liquidation of the Kyiv Theological Seminary. Unable to resist the pressure of the authorities, the Patriarch agreed. On June 8, 1960, the Educational Committee of the Holy Synod of the ROC adopted a corresponding decision.⁵²

Conclusion

Summarising a brief overview of the history of the Kyiv Theological Seminary in 1947–1960, one can say that in the fourteen years of its activity it had become one of the centres of spirituality and theological education in Kyiv and Ukraine. The way it walked was hard and thorny. The difficult conditions of post-war reconstruction were complicated by the specific “care” of the authorities, which tried to prevent the development of “religious propaganda” in the USSR. Subsequently, the hidden obstacle to theological education resulted in the open confrontation between the Church and the purposeful policy of the state. But, despite the forced closure, the KThS contributed to the future revival of the Orthodox Church. Its teachers and graduates, who later became famous bishops, professors and ordinary priests, worked in establishing and defending the Orthodox faith in the atheistic state. This is the main significance of the Kyiv Theological Seminary in the Soviet period: in difficult historical conditions, it served as a transit of the traditions of Orthodox education and spirituality to the present days. And modern researchers are faced with the task of a more thorough study of its past to answer the questions posed at the beginning of this article.

* * *

⁵¹ Ibid., Sht. 28.

⁵² Vladimir Burega, *Kiyevskaya dukhovnaya akademiya i seminariya* (Kyiv, 2009), 44 [Vladimir Bureha, *The Kyiv Theological Academy and Seminary* (Kyiv, 2009), 44].

Abbreviations

KThS — Kyiv Theological Seminary.

ROC — Russian Orthodox Church.

TsDAVO — Tsentral'nyy derzhavnyy arkhiv vyshchyykh orhaniv vldy ta upravlinnya Ukrayiny [Central State Archive of the Highest Authorities and Administration of Ukraine].

USSR — Union of Soviet Socialist Republics.

Descr. — Description.

Flr. — Folder.

Sht. — Sheet.

Primary Sources

Archive Material

Tsentrал'nyy derzhavnyy arkhiv vyshchyykh orhaniv vldy ta upravlinnya Ukrayiny, Kyiv, Ukrayina. Fund 4648: "Rada v spravakh relihiyi pry Ministerstvi u spravakh mihratsiyi i natsional'nostey Ukrayiny ta yiyi poperednyky (ob'yednanyy fond)." Opys 3: "Upovnovazhenyy Rady v spravakh Rosiys'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy pry Radi Ministriv SR-SR po Ukrayins'kiy RSR, 1943–1965 rr." Spravy 32, 45, 61: "Dokumenty pro vidkryttya pastyrs'ko-bohoslovs'kykh kursiv i seminariy v oblastyakh Ukrayiny (spysky uchniv i vykladachiv, perepyska);" Spravy 77, 92, 107, 123, 139, 159, 160, 176, 193, 204, 205, 219, 234: "Dokumenty pro stan i diyal'nist' Luts'koyi, Kyiv's'koyi ta Odes'koyi dukhovnykh seminariy (informatsiyi, zvity, plany zanyat', spysky uchniv i vykladachiv)," 1947–1960 rr. [The Central State Archive of the Highest Authorities and Administration of Ukraine, Kyiv, Ukraine. Fund 4648 "The Council for Religious Affairs at the Ministry of Migration and Nationalities of Ukraine and Its Predecessors (Joint Fund)." Description 3: "Commissioner of the Council for the Russian Orthodox Church Affairs under the Council of Ministers of the USSR in the Ukrainian SSR, 1943–1965." Folders 32, 45, 61: "Documents on the Opening of Pastoral-Theological Courses and Seminaries in the Regions of Ukraine (Lists of Students and Teachers, Correspondence);" Folders 77, 92, 107, 123, 139, 159, 160, 176, 193, 204, 205, 219, 234: "Documents on the State and Activity of the Lutsk, Kyiv and Odesa Theological Seminaries (Information, Reports, Lesson Plans, Lists of Students and Teachers)," 1947–1960].

Published Letters and Articles in Periodicals

- “Pis'ma mitropolita Ioanna (Vendlanda) k mitropolitu Guriyu (Yegorovu).” Podgotovka teksta, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii E.A. Mezhennoy i V.V. Buregi. *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 30 (2019): 123–139. [“The Letters from Metropolitan John (Wendland) to Metropolitan Gury (Egorov).” Preparation of the text, introduction and commentaries by E.A. Mezhennaya and V.V. Bureha. *Works of the Kyiv Theological Academy* 30 (2019): 123–139].
- Afonskiy, Sergey. “Otkrytiye Kiyevskoy dukhovnoy seminarii.” *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 6 (1947): 6–10. [Sergey, Afonsky. “The Opening of the Kiev Theological Seminary.” *Journal of the Moscow Patriarchate* 6 (1947): 6–10].
- Ganetskiy, Vladimir. “Protoiyerey B.L. Shul'kevich (Nekrolog).” *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 10 (1951): 57–58. [Ganetsky, Vladimir. “Archpriest B.L. Shulkevich (An Obituary).” *Journal of the Moscow Patriarchate* 10 (1951): 57–58].
- Petrov, Sergey. “Rektor Odesskoy Dukhovnoy Seminarii protoiyerey N.V. Kontsevich (Nekrolog).” *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 5 (1959): 19–20. [Petrov, Sergey. “Rector of the Odessa Theological Seminary, Archpriest N.V. Kontsevich (An Obituary).” *Journal of the Moscow Patriarchate* 5 (1959): 19–20].

Bibliography

Monographs

- Burega, Vladimir. *Kiyevskaya dukhovnaya akademiya i seminariya*. Kyiv, 2009. [Bureha, Vladimir. *The Kyiv Theological Academy and Seminary*. Kyiv, 2009].
- Kyyivs'ki dukhovni shkoly. 400 rokiv. Istoriya v fotohrafyakh: Knyha-fotoal'bom. Kyiv, 2015. [The Kyiv Theological Schools. 400 Years. History in Photos: Book — Photo Album. Kyiv, 2015].
- Shkarovskiy, Mikhail. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline i Khrushcheve (Gosudarstvenno-tserkovnyye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 godakh)*. Moskva, 2000. [Shkarovsky, Mikhail. *The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-Church Relations in the USSR in 1939–1964)*. Moscow, 2000].
- Voynalovych, Viktor. *Partiyno-derzhavna polityka shchodo relihiyi ta relihiynykh instytutsiy v Ukrayini 1940–1960-kh rokiv: politolohichnyy*

dyskurs. Kyiv, 2005. [Voynalovich, Victor. *Party-State Policy on Religion and Religious Institutions in Ukraine in 1940–1960: A Political Discourse*. Kyiv, 2005].

Articles

- Dyakonov, Aleksey. "Mitropolit Nikolay (Kutepov): vremya sluzheniya v Kiyevskoy dukhovnoy seminarii (1958–1959 gg.)." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 15 (2011): 167–172. [Dyakonov, Alexei. "Metropolitan Nicolai (Kutepov): Time of Service at the Kiev Theological Seminary (1958–1959)." *Works of the Kyiv Theological Academy* 15 (2011): 167–172].
- Kapauz, Rustic. "Vykladachi Kyyivs'koyi i Volyns'koyi dukhovnykh seminariy v radyans'kyy period — S.M. Patiy ta G.I. Shymans'kyy." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 237–243. [Kapauz, Rustic. "Professors of the Kyiv and Volyn Theological Seminaries in the Soviet Period — S.M. Patiy and G.I. Shymanski." *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 237–243].
- Katayev, Aleksey. "Dukhovnyye shkoly Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1943–1949 godakh." *Vestnik tserkovnoy istorii* 1 (2006): 176–190. [Katayev, Alexey. "Theological Schools of the Russian Orthodox Church in 1943–1949." *Bulletin of Church History* 1 (2006): 176–190].
- Kotsaba, Viktor. "Uchastiye Kiyevskoy dukhovnoy seminarii v mezhdunarodnykh kontaktakh Ukrainskogo Ekzarkhata 1947–1955 gg. (po arkhivnym dokumentam upolnomochennogo Soveta po delam RPTs po USSR)." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 31 (2019): 41–51. [Kotsaba, Viktor. "Participation of the Kiev Theological Seminary in the International Contacts of the Ukrainian Exarchate in 1947–1955 (Based on Archival Documents of the Commissioner of the Council for the ROC Affairs in the Ukrainian SSR)." *Works of the Kyiv Theological Academy* 31 (2019): 41–51].
- Pakanich, Antony. "Kiyevskiye dukhovnyye shkoly: 400 let sluzheniya Pravoslavnoy Tserkvi." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 23 (2015): 21–36. [Pakanich, Anthony. "The Kiev Theological Schools: 400 Years of Serving the Orthodox Church." *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 21–36].
- Stoychev, Syl'vestr. "Kyyivs'ki dukhovni shkoly: trydtsyat' rokiv vidrodzhennya (1989–2019)." *Trudy Kyyivs'koyi dukhovnoyi akademiyi* 31 (2019): 29–40. [Stoychev, Sylvester. "The Kyiv Theological Schools: Thirty Years of Revival (1989–2019)." *Works of the Kyiv Theological Academy* 31 (2019): 29–40].

- Talalay, Maksim. "Protoiyerey Aleksandr Lutsenko — vypuschnik Khar'kovskoy dukhovnoy seminarii i Kiyevskoy dukhovnoy akademii, pervyy inspektor vrozhdennoy v 1947 g. Kiyevskoy dukhovnoy seminarii." *Trudy Kyivskoy dukhovnoy akademii* 24 (2016): 198–222. [Talalay, Maxim. "Archpriest Alexander Lutsenko — a graduate of the Kharkov Theological Seminary and the Kiev Theological Academy, the first inspector of the Kiev Theological Seminary revived in 1947." *Works of the Kyiv Theological Academy* 24 (2016): 198–222].
- Vedeneyev, Dmitriy. "Dukhovnyye uchebnyye zavedeniya Ukrainy kak ob'yekt operativnoy razrabotki spetssluzhb (po dokumental'nykh materialam MGB-KGB USSR 1940–1950-kh gg.)." *Trudy Kyivskoy dukhovnoy akademii* 23 (2015): 244–263. [Vedeneyev, Dmitriy. "Theological Educational Institutions of Ukraine as an Object of Operational Activities of the Special Services (Based on Documentary Material of the MGB-KGB of the Ukrainian SSR in the 1940s – 1950s)." *Works of the Kyiv Theological Academy* 23 (2015): 244–263].
- Yakemenko, Boris. "Shtrikhi iz zhizni Kiyevskoy Dukhovnoy Seminarii [Strokes from the Life of the Kiev Theological Seminary]," *Live Journal*, accessed November 15, 2020. <https://boris-yakemenko.livejournal.com/541173.html>.

Примљено: 16. 11. 2020.

Одобрено: 1. 12. 2020.

КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ В 1947–1960 ГГ.: КРАТКОЕ ВСТУПЛЕНИЕ К ДАЛЬНЕЙШЕМУ ИЗУЧЕНИЮ

Митрофан Божко

Киевская духовная академия,
Киев, Украина

Резюме: Основываясь на малоизученных архивных материалах, статья уделяет внимание истории Киевской духовной семинарии в советский период. Она была открыта в 1947 г. после того, как И. Сталин изменил свою репрессивную политику в отношении Православной Церкви в Советском Союзе. Но изменения в государственно-церковных отношениях после Второй мировой войны не изменили курса СССР на построение атеистического общества, поэтому семинария постоянно сталкивалась с препятствиями на пути раз-

вита богословског образовања и духовног васпитања младих верујућих. Уже во време прављења Н. Хрущева влада је развукла нову анти-религијозну кампању, на пику које семинарија била затворена у 1960 г. Тем не менее, несмотря на недолгий период своего существования после возрождения, Киевская духовная семинария стала важной вехой в сохранении и передаче образовательных традиций от дореволюционной Киевской духовной академии к современной.

Кључеве слова: Киевская духовная семинария, пастырско-богословские курсы, богословское образование, Русская Православная Церковь, Украинский Экзархат, антирелигиозная кампания, Советский Союз, Украинская ССР.

КИЈЕВСКА ДУХОВНА СЕМИНАРИЈА У ПЕРИОДУ 1947–1960: КРАТКИ УВОД ЗА ДАЉЕ ПРОУЧАВАЊЕ

Митрофан Божко

Кијевска духовна академија,
Кијев, Украјина

Апстракт: На основу мало проучавање архивске грађе, аутор у чланку истражује усредсређује на историју Кијевске духовне семинарије у совјетском периоду. Ово богословско училиште отворено је 1947. године, након што је Јосиф В. Стаљин ублажио репресивну политику према Православној Цркви у Совјетском Савезу. Међутим, промене у односима државе и Цркве после Друге светске ратне рајне нису промениле и усмерење СССР-а ка изградњи атеистичкој друштва, те се због тога Кијевска духовна семинарија непрекидно суочавала са препрекама у развоју и постојању богословској и духовној образовања младих верника. Већ током владавине Никите Хрушчова, влада је покренула нову антирелигијозну кампању, на врхуницу које је Кијевска духовна семинарија 1960. године затворена. Но упркос крајњом периоду свој постојања након обнављања у совјетској епохи, Кијевска духовна семинарија остала је важан чинилац у очувању и преносу образовних традиција од предреволюционарне до савремене Кијевске духовне академије.

Кључне речи: Кијевска духовна семинарија, пастирски и богословски курсеви, богословско образовање, Руска Православна Црква, Украјински екзархат, антирелигијозна кампања, Совјетски Савез, Украјинска ССР.

Однос Српске Православне Цркве и државе у Црној Гори од 1997. до данас

Владисла Тодоровић*
Факултет
политичких наука,
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду смо се бавили односом Српске Православне Цркве и државе у Црној Гори од 1997. до данас. Почели смо рад од периода 1997. јер се тада догодио важан преокрет на политичкој сцени у Црној Гори. Наиме, 1997. долази до поделе у владајућој Демократској партији социјалиста Црне Горе на странку која задржава то име и Социјалистичку народну партију Црне Горе. Мило Ђукановић из ДПС-а на председничким изборима 1997. побеђује противкандидата из СНП-а Момира Булашовића, а 1998. коалиција око ДПС-а побеђује на парламентарним изборима СНП. Српска Православна Црква, односно Митрополија црногорско-приморска подржала је тада М. Ђукановића јер је сматрала да ће демократизовањем Црну Гору. Али он је само желео независну Црну Гору, са аутокефалном црквом, што се брзо одразило на односе са Српском Православном Црквом односно Митрополијом црногорско-приморском.

Кључне речи: Српска Православна Црква, Црна Гора, нација, аутокефалност.

Увод

Током низа векова код православца је био политички идеал, да се успостави „хармонија“, „сагласје“ или симфонија између две различите политике и две власти: власти свештенства (sacerdotium) и власти царства (imperium). Као што постоји међузависност душе и тела, тако постоји међузависност Цркве и државе (Биговић 2010, 30).

* vladicatodorovic72@gmail.com.

Када је реч о односу цара и цркве, треба истаћи да је то питање начелно дефинисао још Константинов логотет Јевсевије (263–339). Његова теорија сагласја или теорија симфонитета теодулије, божанског двовлашћа, позива на симфоничан однос небеске и земаљске власти. То је политички систем у коме је државно-црквени организам срастао тако да једна грана власти надопуњује другу (Станковић 2014, 125). Вера и закон су у служби цара, апсолутна монархија је установљена, она прокламује своје божанско порекло: цар се означава као „василевс, Христов изабраник“, Бог му даје славу и управу над државом (Арвелер 1998, 36). Постоји модел цезаропапизам, који значи доминацију државе над црквом, а постоји и модел папоцезаризам када црквени поглавари желе и политичку власт.

Године 1990. 30. XII, за митрополита црногорско-приморског, долази Амфилохије Радовић. Од тада у Црној Гори почиње повратак православног народа вери и обнова бројних верских објеката. Године 1990. 9. и 23. XII се након пада комунизма одржавају први вишестраначки избори у Црној Гори. На изборима побеђује Савез комуниста Црне Горе, који убрзо мења име у Демократска партија социјалиста Црне Горе. Црква и држава су након пада комунизма почеле да се навикавају на другачије односе, јер је до тада црква била у подређеном положају у друштву.

М. Булатовић каже: „У многим приликама сам и речју и дијелом показао да је СПЦ на корак да буде и формално третирана као „државна“ Црква. Тај преостали корак није било могуће прећи због уставног одређења Црне Горе као грађанске државе. Но, у свему осталом Митрополија није имала стварних основа да се пожали на свој положај (Булатовић 2004, 267). Године 1997. долази до сукоба у ДПС-у око даље подршке политици Слободана Милошевића и Социјалистичке партије Србије, а на крају и до поделе странке. Део странке који задржава име ДПС и остаје власт, преузима програм и идеологију Либералног савеза Црне Горе, најјаче сепаратистичке странке са почетка вишестраначког система, који је у свом политичком деловању пропагирао и аутокефалну „Црногорску православну цркву“. ДПС под плаштом демократизације Црне Горе почиње дистанцирање од власти у Србији, што је, испоставиће се значило удаљавање од заједничке државе, и заокруживање надлежности републике Црне Горе, што временом доводи до референдума и независности Црне Горе 2006. Након периода 1997–2006. г., када је Црна Гора била део заједничке државе са Србијом, бавићемо се периодом након 2006. када је Црна Гора независна држава, и када почиње права опасност за СПЦ, односно Митрополију црногорско-приморску, јер осим вербалне не-

ма другу заштиту Србије. Са друге стране, црногорска власт има подршку Европске уније и Сједињених америчких држава, у догађајима 1990-тих око распада Социјалистичке Федеративне Републике Југославије антисрпски оријентисаних који ће потезе црногорске власти доживети као обрачун са „Великом Србијом“, наводним пројектом против ког су 90-тих биле и ЕУ и САД.

1. Однос СПЦ и државе у Црној Гори 1997–2006. године

До 1997. сепаратистички покрет није био јак у Црној Гори. Посебно није био јак у православном становништву. Представљали су га пре свих Либерални савез Црне Горе и Социјалдемократска партија Црне Горе, две парламентарне странке. Али од 1997. након поделе ДПС-а, део странке који задржава то име, и остаје власт, постепено преузима програм Либералног савеза. За разлику од до тада када су поједине опозиционе странке пропагирале независну државу, сада владајућа странка, и то са државних медија почиње да пропагира независну Црну Гору. Власт почиње да пропагира црногорски идентитет различит од српског, различиту заставу од српске, црногорску нацију, црногорски језик, и аутокефалну „ЦПЦ“.

Од 1997. почиње фаза у којој Ђукановићев режим постепено преузима програм и идеологију Либералног савеза и Социјалдемократске партије, спроводећи их корак по корак у дело. У периоду 1997–2000. он је уз помоћ Запада учинио велики корак у заокруживању посебног цивилно-безбедносног система, укључујући нпр. и стварање министарства иностраних послова Црне Горе, а затим финансијског, монетарног и царинског система. Црна Гора је тада одбацила динар а увела немачку марку, поставила своју царинску службу и ојачала и опремила полицију тако да чини паралелну војску (Ђурковић 2013, 135). Када је 1997. дошло до подела у ДПС-у, и сукоба између премијера М. Ђукановића и председника М. Булатовића, митрополит Амфилохије је подржао М. Ђукановића, јер је претпостављао да то значи демократизацију Црне Горе, и слабљење режима С. Милошевића у Србији, већој чланици Савезне Републике Југославије. То би довело и до бољег положаја СПЦ у обе чланице. У коалицији око ДПС-а М. Ђукановића је поред Социјалдемократске партије Црне Горе, странке сепаратистичке оријентације била и Народна странка Црне Горе, српска странка, која је посебну пажњу у свом политичком деловању посвећивала СПЦ, што је делом помогло Митрополији у одлуци кога подржати. У јесен 1997. пред председничке изборе у Црној Гори,

митрополит Амфилохије је са премијером Милом Ђукановићем и председником Скупштине Светозаром Маровићем посетио патријарха српског Павла у патријаршији у Београду. М. Булатовић је у првом кругу избора имао више гласова од М. Ђукановића, али М. Ђукановић у другом кругу побеђује М. Булатовића.

Момир Булатовић каже: „Пред сам крај кампање, патријарх српски господин Павле, је примио у званичну посјету М. Ђукановића и С. Маровића. Митрополит Амфилохије је, сасвим недвосмислено, подржавао Ђукановића, што је изазвало бијес мојих присталица и значајно му умањило углед међу широким слојевима становништва. Са митрополитом сам имао низ сусрета и на једном сам му изнио моје објашњење његовог тадашњег избора. Он је као паметан човјек, видео да мора да победи Ђукановић. Да то схвати, помогли су му и разговори са страним дипломатама, који су га тих дана походили. Будући да је његова превасходна дужност да се стара о цркви и штити њене интересе, било је логично да стане уз будућег побједника. Да то није урадио, а овај побједи, била би му широм отворена врата да одмах (макар, као знак одмазде) пригрли новокомпоновану црногорску цркву, а митрополији нанесе тежак ударац. Ако случајно победи Булатовић (за шта, разумије се, готово и нема шансе) он никада ни под којим условима неће моћи дати примат непостојећој, у односу на званичну митрополију, ма колико се наљутио на митрополита. Стога је Амфилохије, бирајући потез са најмањим ризицима по Цркву, стао на страну Ђукановића. Пажљиво је саслушао причу и оћутао сваки коментар, што је био неспорни знак да се слаже, али да не може то да призна“ (Булатовић 2004, 267). М. Ђукановић је у јануару 1998, на Бадње вече, испред Цетињског манастира налагао Бадњак (Раковић 2019, 211). Митрополит Амфилохије је том приликом желео да зацрта нови курс у односима Цркве и државе.

Ако је ДПС од 1997. преузео програм Либералног савеза, који помиње независну државу, црногорску нацију, црногорски језик, историју коју не повезује са српском, дакле јасно дистанцирање од српства, неминовно је да ће власт са таквим идејама желети и аутокефалну цркву. У то време још једном се власт наследница Комунистичке партије дистанцирала од српства, јер се већ дистанцирала када је прихватила комунистичку идеологију, која је након другог светског рата променила идентитет православца у Црној Гори.

Милан Ст. Протић пише: „Први међу Србима који су се усудили да покаже православље и одбаце га од себе били су комунисти... Одлуком да нападну православље, комунисти су се истовремено одрекли и Српства“ (Протић 1994, 315).

Навешћемо два пописа становништва у Црној Гори.

Пописи становништва у Црној Гори 1921. и 1948. године

Табела 1.

1921. становника 199.227	181.989 у рубрици Срби или Хрвати (није постојала рубрика Црногорци)
--------------------------	---

Извор: Дефинитивни резултати пописа становништва од 31. јануара 1921.

Табела 2.

1948. становника 377.189	Црногорци 342.009	Срби 6.707
--------------------------	-------------------	------------

Извор: Никчевић 2006, 164–165.

Милорад Екмечић пише да је у меморандуму избегличке владе Краљевине Црне Горе, Лиги народа у марту 1920. наведен нацрт етногенезе Црногораца, као посебне нације (Екмечић 2007, 370). Ово је прво помињање црногорске етничке нације.

Црногорски национални идентитет се формирао у комунистичкој Југославији, и учврстио се након деценија комунистичке власти. Са тим новим идентитетом је пао комунизам 1990., када се одржавају први вишестраначки избори. Али, у Црној Гори побеђују наследници комуниста, који задржавају тај идентитет, са прекинутом везом са српском историјом, свесни државе Црне Горе признате 1878. и обновљене од комуниста у виду републике Црне Горе 1945. Тој идеологији су припадали у ДПС-у, са чијим падом 1990. су се реформисали, али и остали блиски тој идеологији. Тешко је у Црној Гори текао повратак традиционалном српском идентитету. Код неких се догодио, код неких није. Они код којих није су били на власти од 1997. и поделе на ДПС и СНП. А то је ДПС, и само су поступали по тој идеологији и наставили продужени раскид са српством, који је почео 1945. а наставио се код владајуће странке почетком 90-тих и посебно од 1997. Ни у СНП-у се нису Српству вратили у потпуности. Али су били близу повратка. То се могло пратити према њиховом односу према заједничкој држави са Србијом, српском језику, односу према СПЦ. Иако

су се изјашњавали као Црногорци, имали су позитиван однос према овим институцијама српског народа.

Сада ћемо показати окретање ДПС-а и М. Ђукановића ка „ЦПЦ“, у периоду када је код њих сазревала идеја о независној држави.

У мају 1998. М. Ђукановић обећао је патријарху Павлу да ће „црногорски државни врх подржати СПЦ у односу на непостојећу и самозвану ЦПЦ и да ће име, достојанство и имовина Митрополије црногорско-приморске бити заштићени“ (Алексић 2002, 197). Када се део ДПС-а који је након поделе сачувао то име и остао власт, определио за независност, почиње да у медијима под својом контролом пропaгира неканонску „ЦПЦ“, која у називу носи црногорско име и пропaгира независну Црну Гору. Јер Црна Гора, црногорски језик, црногорска историја, по њима логично је да постоји и аутокефална црногорска црква, која би идентитетски заокружила Црну Гору. Након рата са НАТО пактом 1999. који је далеко мање бомбардовао положаје Војске Југославије у Црној Гори него у Србији, желећи да тако покаже пут режиму у односима са Србијом, власт почиње да говори о референдуму на коме ће се грађани изјаснити у каквој држави желе да живе. Режим тада није говорио директно о независној држави, бојећи се реакције Војске Југославије под контролом С. Милошевића.

Мило Ђукановић је 10. јануара 2000. писао српском патријарху Павлу: „Молим Вас да својим ауторитетом утичете да се свештенство СПЦ у Црној Гори уздржи од исхитрених поступака који нису увијек у складу са основним хришћанским вриједностима. Већ 17. јануара 2000. у полицијској станици на Цетињу пријављено је оснивање „вјерске заједнице ЦПЦ (Раковић 2015, 84). После нешто више од две године од када је М. Ђукановић добио подршку СПЦ, и када остаје на власти, почиње отворено да критикује СПЦ, јер је кренуо путем независне државе.

Мило Ђукановић је Васкрс 2000 (30 април) честитао и верницима СПЦ и присталицама ЦПЦ, Ђукановић је рекао да би било најбоље решење ако би се остварила тежња грађана Црне Горе који траже да се добије већа аутономија православне цркве (Раковић 2019, 177). У овом тренутку власт жели независнији положај Митрополије у Црној Гори од остатка СПЦ, јер се власт дистанцира од Србије. Режим говори о грађанима који траже да се добије већа аутономија православне цркве, мислећи на припаднике своје странке, који то траже из политичких разлога. Власт говори о православној цркви, не наводећи да је она део СПЦ, јер жели да она касније сама прогласи аутокефалност.

Викарни епископ будимљански Јоаникије 7. маја 2000. каже да Ђукановићева честитка Мирашу Дедеићу сведочи „о неукости и

неупућености председника републике“ који је „постао злослутни иницијатор могућих сукоба, подјела, крвопролића и осталих несрећа“ (Раковић 2019, 177). Октобра 2000. долази до промене власти у Србији, коју црногорски режим није очекивао. Након овог догађаја режим отворено почиње да говори о независности, о две столице у Уједињеним нацијама, мирном распаду државе по моделу Чешке и Словачке. Сада није било опасности од интервенције Војске Југославије, па је режим могао отворено да изнесе свој план. Ова промена је оголила намере власти, која је наводно, због недемократског режима у Београду желела независност. Али када је успостављена демократска власт у Србији, они су још отвореније говорили о независности. Јасно је да није био проблем у врсти режима у Србији.

Године 2000, 25. децембра М. Ђукановић је писао патријарху Павлу: „Не могу се хиљаде православних вјерника у Црној Гори, који себе сматрају, припадницима ЦПЦ, коју виде као наследицу некадашње Црногорске аутокефалне цркве, проглашавати сектом и безбожницима“ (Раковић 2015, 177–178). М. Ђукановић се представља неутрално у црквеном питању. Он је и даље атеиста и није постао верник „ЦПЦ“, али организација коју власт подржава, и финансијски и медијски, привукла је одређени број грађана, што је режиму био и циљ. И он сада стаје у њихову заштиту. А и помиње некадашњу „ЦПЦ“, коју је неканонски прогласио Краљ Никола Петровић, желећи да тај чин интерпретира у смислу да и ова „црква“ треба да буде аутокефална, и да је легална.

Године 2003. СРЈ је након преговора власти у Србији и Црној Гори, и уз асистенцију међународне заједнице трансформисана у државну заједницу Србија и Црна Гора, која је орочена до референдума у Црној Гори 2006.

У јануару 2004. црногорски премијер М. Ђукановић честитао је Божић, свим вјерницима, свјештенству ЦПЦ, СПЦ и свим грађанима православне вјероисповијести у Црној Гори (Раковић 2015, 94). Сада у државној заједници СЦГ, две године пре референдума, прво у честитки М. Ђукановић помиње „ЦПЦ“ па СПЦ. Јасно показујући коме даје примат, и чекајући тренутак независности 2006. да би у независној држави устоличио аутокефалну цркву.

2. Однос СПЦ и државе у ЦГ од 2006. године до данас

На референдуму 21. маја 2006. је 55,55% изашлих грађана гласало да Црна Гора постане независна, а 44, 5% да Црна Гора да остане у заједници са Србијом.

Али, већина православаца гласала је за заједничку државу са 54,5% према 45,5% (Раковић 2015, 98). Овај податак не помиње власт, која Црну Гору представља као грађанску државу, дакле да су сви грађани равноправни, и да су грађани Црне Горе већином гласова изгласали независност. А присталице ДПС-а и мањих сепаратистичких странака су уз помоћ националних мањина, муслиманске и римокатоличке вере, које су се противиле огромној доминацији православаца у заједничкој држави са Србијом, изгласале независност. Од тада ДПС уз помоћ странака националних мањина жели да сада независну државу идентитетски уређује против воље већине државотворног народа. Власт је од 2006. кренула у заокруживање нове државе. Пријем у Уједињене нације и друге важне међународне организације, пут у Европску унију, српски језик је преименован у матерњи па у црногорски, спортске репрезентације наступају на међународним такмичењима, пријем у НАТО. На изборима побеђују они који су довели независност, а то су ДПС и странке националних мањина. Они који су били против, пред сваке изборе се оптужују да желе да пониште „обновљену“ државност, а чули су се гласови да ће оне странке које доводе у питање државност Црне Горе бити забрањене. Странке које су биле за заједничку државу са Србијом су се окренуле заштити српског идентитета, симбола, језика, историје, СПЦ. Већ 2007. режим убрзава поступак проглашења аутокефалности, сматрајући да у сада независној држави, нема препреке за тако нешто.

Године 2007. режим излази са предлогом да се и ЦПЦ у Уставу помиње као званична верска заједница (Ђурковић 2013, 145). Потом је 18. априла 2007. покушан упад М. Дедеића и његових присталица у цетињски манастир (Раковић 2019, 182). Могуће је да је режим овом акцијом желео да припрети Митрополији, да схвати реалност независне државе, и да у неком наредном периоду прогласи аутокефалност.

Навешћемо попис из 2003. у времену када је Црна Гора део СРЈ и попис из 2011. када је Црна Гора већ пет година независна држава.

Пописи становништва у Црној Гори 2003. и 2011. године

Табела 3.

2003. становника 620.145	Црногорци 267. 669	Срби 198. 414
--------------------------	--------------------	---------------

Извор: Никчевић 2006, 166.

Табела 4.

2011. становника 620.029	Црногорци 278.865	Срби 178.110.
--------------------------	-------------------	---------------

Извор: MONSTAT — Zavod za statistiku Crne Gore, 2011 (приступљено 12. јула 2020. године)

Попис из 2011. је био веома важан за власт, јер је био први у независној Црној Гори. Власт је пет година након независности желела да постигне преко 50% оних који се изјашњавају као Црногорци, што би показало да је већина грађана прихватила независну државу. Број Срба се у независној Црној Гори незнатно смањило у односу на попис из 2003. Самим тим број Црногораца се незнатно повећао. Власт је од 1997. када почиње да води идентитетску политику националног црногорског од српског одвојеног идентитета успела да код многих грађана учврсти тај идентитет, повезујући га са државним идентитетом. Од 2006. власт наставља са таквом политиком сматрајући да ће се у независној Црној Гори, Срби лакше ослободити српског идентитета, и постати Црногорци у етничком а не само у државном смислу, и да ће се помирити да је Црна Гора независна држава од Србије. Али се на попису становништва 2011. тек незнатно мање Срба у односу на попис из 2003. изјаснило да припада српском народу. Зато режим жели да повуче радикалан потез, да поништи важан ослонац Срба, Митрополију црногорско-приморску као део СПЦ.

Године 2011. на шестом конгресу, ДПС је усвојио нови страначки програм у којем је стајало и ово: „Пошто су православни вјерници у Црној Гори подијељени, превазилажењу ове подијељености најбоље погодује јединствена и организациона самосталност православне вјерске заједнице, уз пуно поштовање и афирмацију црногорског државног, националног и културног идентитета и међунационалног склада“ (Раковић 2015, 105). Режим сматра да би међунационални склад био успостављен када би било мање Срба у држави, које режим третира као „реметилачки фактор“, и који не би гледали у Србију, већ би се посветили само Црној Гори. А један од начина постизања међунационалног склада је аутокефална црква која ће обесхрабрити Србе, и који ће ако и даље буду Срби морати да у цркве СПЦ одлазе у Србију или Републику Српску, а ако одлазе у цркве „аутокефалне ЦПЦ“ постаће Црногорци, и могу и даље одлазити у цркве у својим местима.

Ђукановић је 16. маја 2011 на телевизији Црне Горе рекао: „Митрополија црногорско-приморска није усаглашена са државним интересима Црне Горе, јер је део СПЦ чија је централа у држави Србији

која не гледа благонаклоно на црногорску независност. Стога ако желимо православну цркву у хармоничним односима с државом и црногорским државним органима, логични је циљ самосталност цркве (Раковић 2015, 105). Црква и држава нису у хармонији од 1945., са побољшањем од 1990. до 1997. па поново у сукобу од 1997. Не кривицом Цркве, јер она није мењала „политику“ према заједничкој држави. Црква не може зависити од политичких странака које се у демократским државама мењају на власти. А од 1945. односно 1990. али и од 1997. у Црној Гори није промењена власт, а та иста власт мењала је политику о заједничкој држави са Србијом. Године 2006. на референдуму већина православаца је гласала за заједничку државу, и сада ДПС са мањинским странкама жели да мења идентитет већине православаца.

Пошто СПЦ „није регистрована“ у Црној Гори према закону о правном положају вјерских заједница 1977. МУП Црне Горе је у децембру 2011. одбио да продужи боравишне дозволе неколицини пљеваљских свештеника СПЦ и подгоричком парохи Велибору Џомићу. Наиме они нису били држављани Црне Горе и тражен им је доказ о регистрацији СПЦ у Црној Гори како би могли да наставе боравак у местима где су били на служби. В. Џомић је изјавио да појам регистрације уопште не постоји у важећем закону нити је та обавеза прописана. Да је таква обавеза била прописана нема сумње да би је митрополија испоштовала. Стога су српски свештеници 2012. покренули управни спор током којег немају обавезу да напусте Црну Гору (Раковић 2015, 107). Јер Србе из Србије режим сматра странцима који раде против државе Црне Горе, а за Србију под „фирмом“ СПЦ. Кад су неки Срби у „СПЦ“ то није спорно за режим, јер раде за независну државу Црну Гору.

Међутим, МУП Црне Горе је у фебруару 2015 донео одлуку да свештенику В. Џомићу ускрати боравак у Црној Гори јер је агенција за националну безбедност закључила да представља опасност по националну безбедност Црне Горе. Џомић је стога био принуђен да 8. фебруара 2015. напусти Црну Гору. Иако се Џомић вратио изгон — практично депортација — српских свештеника из Црне Горе, родом из других српских земаља остала је као претња (Раковић 2019, 191). Власт углавном чине они који се изјашњавају као етнички Црногорци, и зато је предвидљиво њихово понашање. Не осећају се Србима, и као што нису желели државу са Србијом тако не желе ни СПЦ у Црној Гори, и неће се смирити док то не спроведу у дело. Кад Митрополија није мирно пристала да се трансформише у „СПЦ“ власт је кренула насилно.

Министарство за људска и мањинска права Црне Горе упутило је 3. августа 2015. позив на јавну расправу о нацрту закона о слободи вјероисповијести. У члану 11 територијална конфигурација вјерске заједнице

која је регистрована и дјелује у Црној Гори не може се простирати ван Црне Горе, сједиште вјерске заједнице која је регистрована и дјелује у Црној Гори мора бити у Црној Гори. У члану 16 стоји да се назив вјерске заједнице мора разликовати од назива других вјерских заједница и не смије садржати службени назив друге државе и њена обиљежја. У члану 52 стоји, вјерски објекти и земљиште које користе вјерске заједнице на територији Црне Горе, а за које се утврди да су изграђени, односно при-бављени из јавних прихода државе или су били у државној својини до 1. децембра 1918. као културна баштина Црне Горе, државна су својина (Раковић 2019, 192–195). Два члана 11 и 16 сугеришу да центар верске заједнице мора бити у Подгорици или Цетињу, а не у Београду који је сада главни град независне државе Србије, а члан 52 говори о одузимању имовине СПЦ. Године 2019. 26. XII усвојен је закон у скупштини Црне Горе, уз противљење српских и неких других опозиционих посланика, након којих су почели масовни протести не само Срба, већ и неких припадника исламске вероисповести, али и неких чланова ДПС-а, који доживљавају СПЦ као своју цркву. Протести су одржавани четвртком и недељом, све до појаве вируса. Због дугогодишње идентитетске политике, скоро четрнаест година од независности, власт није рачунала на протесте, који су били све масовнији, до појаве вируса.

Суочен са највећим изазовом од независности 2006. Ђукановић је почео да посећује локалне одборе ДПС-а. На састанку општинског одбора у Тивту, рекао је онима који протестују:

„Не дозволите да се ваша вјерска слобода злоупотребљава ових дана по Црној Гори. А, злоупотребљава се да би се срушила Црна Гора. Не дозволите да будете дио тог лудачког покрета“ (РТПС, 2020).

Противљење одлукама власти Црне Горе се тако третира. Порука је, помири се да је Црна Гора независна, да власт самостално доноси одлуке, које се морају поштовати, и да власт не жели српски идентитет ни заједничку државу са Србијом. Лудачки покрет је и даље неговати српски идентитет кад је Црна Гора независна, и жели црногорски идентитет супротан од српског.

3. Услови за аутокефалност цркве у Црној Гори

У овом делу рада ћемо навести услове које црква треба да испуни да би постала аутокефална, и упоредити са актуелном ситуацијом у Црној Гори.

Фактори аутокефалије су:

1. Да су оснивачи Цркве апостоли. Било је речи о таквим црквама у Коринту, Солуну, Пергаму, Јерусалиму и др.
2. Пуноћу црквене власти Христос је дао свим апостолима подједнако. Ниједан апостол није добио више власти од других апостола. Васељенски сабор је највиша власт у Цркви. Он има право да даје аутокефалију или да установљава ранг аутокефалних цркава.
3. Одлуку о аутокефалности доноси Сабор архијереја аутокефалне цркве. Тако је поступљено васпостављањем Пећке патријаршије 1920. г., пошто су претходно прибављени канонски отпусти за одређене епархије и сагласност Цариградске патријаршије (Перић 2006, 163). Аутокефали називали су се сви они епископи, који су имали под својом јурисдикцијом неколике епархије, и који су ту јурисдикцију самостално вршили, независно од неког другог црквеног старјешине (Милаш 2004, 258).

Споредни фактори аутокефалије:

1. Воља државне власти. Било је примера да се држава ненадлежно умешала у рад Цркве. Тако је јерменски краљ Пап донео одлуку о аутокефалности цркве у Јерменији 374. године; бугарски цареви Петар и Асен су 1185. године дали аутокефалност Бугарима (Перић 2006, 164). У Уставу Књажевине Црне Горе 1905. наведено је да је Црква у њој аутокефална, да не зависи ни од које друге Цркве, али да одржава догматске везе са Васељенском Црквом. Да је заиста била аутокефална, она би од Васељенске Цркве тражила аутокефалност, а не би је развијала од свјетовне власти (Стаматовић 1999, 71). Можемо данас препознати намере и поступке државне власти да се умеша у црквено питање у Црној Гори.
2. Воља Цариградске цркве. До XX века ником није падало на памет да се ненадлежно меша у туђу јурисдикцију, све док се није појавио цариградски патријарх Мелентије Метаксис, који 1922. године тврди да је цела дијаспора под јурисдикцијом цариградског патријарха. Ова мегаломанска тежња Цариграда нанела је, између два светска рата, штете православљу у Мађарској, Албанији и Чешкој. Цариградски патријарх је овим чином показао да му није до

Православља, већ до што веће власти, које у Турској ионако одавно нема (Перић 2006, 164).

3. Воља осталих цркава осим Мајке Цркве. Ни све остале аутокефалне цркве, ако би се „сложиле“ да нека Црква буде аутокефална, не могу произвести правно дејство без Мајке Цркве (Перић 2006, 164). Пример „ЦПЦ“ када су у хиротонији М. Дедеића учествовали бугарски расколници.

Услови аутокефалије тичу се средине која тежи аутокефалији

1. Верници. У Делима апостолским говори се о томе да су апостоли и те како пазили на вољу светих — верника (Перић 2006, 165). Већина верног народа у Црној Гори не жели аутокефалну цркву, иако се већина изјашњавају као Црногорци (Јевтић 2002, 143–144).
2. Свештенство. Поред воље народа, од значаја је и став свештенства тог народа. Ако би се догодило да народ без сагласности свештенства, или, пак обратно, свештенство без народа, затражи аутокефалију, то би био знак незрелог стања у тој средини које обично служи као отежавајућа околност да се аутокефалија добије. У нормалним приликама верници и свештенство се заједнички обраћају молбом за аутокефалију, што је знак сагласја тог дела Цркве (Перић 2006, 165). Све свештенство на подручју Црне Горе заједно са поглаваром — Митрополитом је против акције за додељивање аутокефалије, тако да њу захтевају лаици (Јевтић 2002, 142–143). Навели смо да власт жели да протера из Црне Горе свештенство и монахе који нису из Црне Горе, не дајући им боравишне дозволе или постављајући услове за држављанство. Власт жели да свештенство буде само из Црне Горе, рачунајући да би они или део њих у једном тренутку лакше пристали на аутокефалност, односно да би се код њих јавила црногорска национална и државотворна свест.
3. Држава. Право на покретање питања за добијање аутокефалије може се признати само владару православне вере. Он, у споразуму са свештенством и народом, покреће ово питање и даје му одговарајућу тежину. Ако је владар неправославан, не може му се дати право да тражи аутокефалију (Перић 2006, 166). Држава Црна Гора, тачније власт жели аутокефалну цркву. Али већина православаца је на референдуму 2006. гласала за заједничку државу.

Свештенство је против. Сада мањина православаца која је гласала за независност заједно са националним мањинама, са којима чини власт, тражи аутокефалност цркве у Црној Гори, на штету већине православаца која не жели аутокефалну цркву. Посебно питање је владар који је атеиста.

Закључак

У часопису „Монитор“, који води политику независне Црне Горе, читамо: „Питање нације тако и ово питање цркве неодвојиво је од питања црногорске државе. Негирањем, једног или другог негира се у ствари Црна Гора и даље црногорска држава и српска црква у њој, ту не може бити јединства већ само сукоба... Тај сукоб може бити разријешен тако што ће ово бити Црна Гора, народ црногорски и црква црногорска, или их у противном неће бити. Ако остане српска црква, Срби из Црне Горе и српска Спарта, онда је ту јасан епилог“ (Јевтић 2002, 141). Ово је објавио лист који је заступао ставове Либералног савеза, до промене политике ДПС-а најјаче сепаратистичке странке. Када ДПС преузме ове ставове логично је очекивати да ће и аутокефална црква бити део такве идеологије. Неће ДПС преузети ставове о црногорској нацији, независној Црној Гори, црногорском језику а прихватити СПЦ у Црној Гори. Већ ће желети да своју идеологију, иако су већином атеисти у странци, заокружи аутокефалном „ЦПЦ“. То је званично ушло у програм ДПС-а и док то не спроведе у дело власт неће сматрати да је Црна Гора у потпуности независна од Србије. Јер, СПЦ одржава везу Црне Горе са Србијом, и врши идентитетски и културни утицај на православно становништво, које би у случају аутокефалности изгубило важан идентитетски ослонац, и било асимиловано у етничке Црногорце.

Драгоје Живковић на скупу „о обнови ЦПЦ“ 23. јула 1993. је рекао: „Ако успијемо да изборимо аутокефалност Црногорске православне цркве, са српством у Црној Гори ће бити готово“ (Раковић 2019, 168). Када је 1997. ДПС преузео програм Либералног савеза, преузео је и идентитетска питања. У ДПС-у, делу странке који је након поделе 1997. задржао то име није претерано елабориран црногорски национални идентитет. Они су Црногорци јер живе у Црној Гори, дакле имају политички идентитет по држави. Али Либерали су елаборирали црногорски национални идентитет, који се састоји од црногорског језика, црногорске нације, независне државе, и „ЦПЦ“. Кад тад и ДПС морао је преузимајући тај програм, да дође до црквеног питања. Када

М. Ђукановић схвата да независна Црна Гора неће бити потпуна без „ЦПЦ“, почиње да честита Божић и „ЦПЦ“, наводно бринући о свим верницима, али желећи да ту „цркву“ стави у равноправан положај са вековном Митрополијом. Ако је М. Ђукановићу црногорски идентитет ближи од српског, Црна Гора од заједничке државе са Србијом, црногорски од српског језика, логично је да му је ближа и „ЦПЦ“ од СПЦ. У визији независне Црне Горе не сме фалити нити један део, све мора бити национално црногорско.

Поучен македонским искуством, режим у Црној Гори жели да неканонски прогласи аутокефалну цркву, јер канонски то није могуће. Режим би пристао и на то да се неканонски формира аутокефална црногорска црква, а да је не призна Васељенска патријаршија. Власт жели данашњи статус „Македонске православне цркве“, која није призната, али делује у сада Северној Македонији. Властима је важно да СПЦ не делује у Црној Гори, и да већина верника прихвати аутокефалну цркву.

„Македонска православна црква“ је 1967. у комунизму неканонски прогласила аутокефалност, и од тада делује у Македонији. Из овога видимо важност цркве за једну нацију. Власт жели да консолидује црногорску нацију, јер она не прелази 50% становништва. Видимо сличност са Македонијом, јер тамо Срба готово да и нема, јер нема СПЦ од 1967. осим Охридске архиепископије, која се прогања од стране македонских власти. Православно становништво без СПЦ губи идентитетски ослонац, а то је важно у државама где се становништво колеба у погледу националне припадности, и где говори сличан језик српском, као у Македонији или исти језик као у Црној Гори.

Патријарх српски Иринеј је 23. јула 2018. казао да је Српској Православној Цркви у Црној Гори „горе него под Османлијама“, а Србима у Црној Гори „горе него у Независној држави Хрватској“. Ова изјава је разјарила режим црногорских сепаратиста (Раковић 2019, 195–196). Један црногорски сепаратиста, Савић Марковић- Штедимлија је учествовао у формирању, Хрватске православне цркве“ у НДХ 1942. И тада је дошао на идеју о формирању „Црногорске православне цркве“, а 1993. „ЦПЦ“ је формирана у Црној Гори. И 1942. и 1993. је крајњи циљ био промена идентитета православца под јурисдикцијом СПЦ.

Црна Гора је независна, и под пуном је контролом западних сила. Постала је и чланица НАТО, иако су се Руси покушали етаблирати након независности 2006, купујући бројне некретнине на приморју, и улажући у економију. Власт у Црној Гори је раздвојила економски интерес од националног и државног. Под тим кишобраном ће спроводити све одлуке. Рећи ће, ми се у Црној Гори боримо против Срба, против којих сте ви ратовали 90-тих, и Запад ће то подржати, јер

власт која је прозападно оријентисана има право да уређује државу како жели. Од Запада власт добија подршку на изборима, јер би Запад био у проблему када би се променила власт. Отворила би се питања признања Косова, чланства у НАТО, идентитетска питања, заједничка држава са Србијом.

Власт је након независности 2006. чекала тренутак да нападне СПЦ, и то се десило након пријема у НАТО, још једног камена у мозаику у заокружењу државности Црне Горе. НАТО има клаузулу у случају напада на једног члана савеза, да се напад третира као напад на савез. У тој ситуацији режим се осећа моћно да покуша отимање имовине СПЦ, јер Србија и да хоће, не може много учинити. А о томе нико ни не размишља, јер Србија етничке Црногорце не сматра непријатељима. Србија преко СПЦ прави проблем у независној Црној Гори. Србија преко СПЦ чува инфраструктуру „Велике Србије“, угрожава Црну Гору чланицу НАТО, и ми то желимо да отклонимо, тако резонује режим.

Није Црна Гора постала независна да би водила српску политику. Увек се Срби изненаде на неки потез власти попут признања Косова, гласања за пријем Косова у међународним институцијама попут Унеска, или као на овај антисрпски потез око СПЦ. Антисрпска политика ове власти ће се наставити, да би се удаљила од српског порекла, и показала да су Црногорци нешто друго од Срба.

У преговорима између црногорског режима и Митрополије црногорске око спорног закона су са стране режима могући мањи уступци. Али режим неће одустати од крајњег циља, аутокефалне цркве, јер је она део њиховог програма, и њихове идентитетске политике.

* * *

Литература

- Арвелер, Елен. 1988. *Политичка идеологија византијског царства*. Београд: Филип Вишњић.
- Алексић, Будимир. 2002. *Црвено Црна Гора*. Никшић: Омладински студентски центар.
- Булатовић, Момир. 2004. *Правила ћушања*. Београд: Народна књига — Алфа.
- Биговић, Радован. 2010. *Црква у савременом свету*. Београд: Службени гласник.
- Дефинитивни резултати пописа становништва од 31 јануара 1921 год. = *Résultats définitifs du recensement de la population du 31 janvier 1921*. 1932. Београд: Општа државна статистика.

- Ђурковић, Миша. 2013. *Тамни коридори моћи*. Београд: Укронија.
- Екмечић, Милорад. 2007. *Дуо крешање између клања и орања*. Београд: Завод за уџбенике.
- Јевтић, Мирољуб. 2002. *Религија и политишка*. Београд: Факултет политичких наука — Институт за политичке студије.
- Милаш, Никодим. 2004. *Православно црквено право*. Београд — Шибеник: Истина — издавачка установа Епархије далматинске.
- Никчевић, Желидраг. 2006. *Права Срба у Црној Гори*. Београд: Игам.
- Протић, Ст. Милан. 1994. *Ујон и паг српске идеје*. Београд: Српска академија наука и уметности — Балканолошки институт.
- Перић, Димшо. 2006. *Црквено право*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду — Центар за публикације.
- Раковић, Александар. 2015. *Срби и религијски интервенционизам 1991–2015*. Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић.
- Раковић, Александар. 2019. *Црногорски сепаратизам*. Београд: Катена мунди.
- Стаматовић, Александар. 1999. *Крајња историје Митрополије црногорско-приморске са шематизмом за 1999*. Цетиње: Светигора.
- Станковић, Владан. 2014. *Православно друштво*. Београд: Институт за политичке студије.
- Џомић, Велибор. 2013. *Црква и држава у Црној Гори*. Цетиње — Подгорица — Београд: Светигора — ИИУ Митрополије црногорско-приморске — Октоих — Штампар Макарије.

Интернет извори:

- MONSTAT — Zavod za statistiku Crne Gore. 2011. Saopštenje broj 83, Podgorica, 12. 07. 2011. godine. Popis stanovništva, домаћinstava i stanova u Crnoj Gori 2011. godine. Приступљено 12. јула 2020. [https://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje\(1\).pdf](https://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje(1).pdf).
- РТРС. 2020. „Ђукановић литије назвао ‘лудачким’ покретом“. Радио телевизија Републике Српске, 21. јануар 2020. Приступљено 14. маја 2020. <https://rtrs.tv/vijesti/vijest.php?id=367688>.

Примљено: 1. 4. 2020.
Исправљено: 27. 8. 2020.
Одобрено: 1. 9. 2020.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND THE STATE IN MONTENEGRO FROM 1997 UNTIL PRESENT

Vladica Todorović

Faculty of Political Sciences, University of Belgrade

Summary: In this paper, we analysed the relationship between the Serbian Orthodox Church and the state in Montenegro from 1997 until present. We begin our analyses in 1997, considering it was a turning point on Montenegrin political scene. Since, in 1997, the ruling Democratic Party of Socialists of Montenegro split into a party that retains the name (DPS) and the Socialist People's Party of Montenegro (SNP). Milo Đukanović from the DPS defeated the SNP candidate Momir Bulatović in the 1997 presidential elections. In 1998 the coalition gathered around the DPS overpowered the SNP in parliamentary elections. The Serbian Orthodox Church, that is, the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral, backed M. Đukanović at the time believing that he would democratize Montenegro. However, his only goal was an independent Montenegro, with an autocephalous church, which quickly affected relations with the Serbian Orthodox Church, that is, the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral.

Key words: Serbian Orthodox Church, state of Montenegro, nation, autocephaly.

ОГРАНИЧЕЊЕ СЛОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕСТИ У УСЛОВИМА ПАНДЕМИЈЕ: ПРИМЕР ЦРНЕ ГОРЕ¹

Владимир Ђурић*

Институт за ујоредно
право, Београд

Василије Марковић**

Правни факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Криза узрокована пандемијом COVID-19 отворила је бројне како здравствене, тако и друштвене недоумице. Аутори у раду настоје да дају одговор на једно, до сада ретко истраживано питање — остваривање слободе вероисповести у њеном колективном аспект у условима пандемије. Уз ширу слику (ојаваности) секуринизације као државног одговора на новонасталу опасност, централна тачка рада остаје проблем у ком се додирују медицина, право и теологија. Одговор на питање да ли се у време *de facto* или *de iure* ванредног стања може ограничити слобода вероисповести и посебно њен колективни аспект, као и каква то ограничавајућа мера (не) треба да буде да би задовољила услов сразмерности у оквиру шест пропорционалности, аутори ће понудити на примеру уређења овог питања у Црној Гори.

Кључне речи: слобода вероисповести, Евхаристија, епидемија, шест пропорционалности, Црна Гора.

1. Здравствени и правнополитички контекст проблема

Крајем 2019. године појавила се пандемија вируса COVID 19 и до сада је забележна у преко 190 земаља у којима је било преко 16 хиљада смртних случајева.² Директор Светске здравствене организације је стога прогласио ову епидемију за јавно здравствену претњу од међународног значаја која се, по Међународним здравственим правилима из 2005. односи на изванредни догађај који може створити ризик по јавно

* vdjuric12@gmail.com.

** vasilije.markovic227@gmail.com.

¹ Садржина и аргументација рада заснована је на стању и предузетим мерама закључно са 31.3.2020. (прим. ауш.).

² „О Ковид-19 вирусу“, Министарство здравља РС, приступљено 25.3.2020. <https://covid19.rs/o-covid-19-virusu/>.

здравље за друге државе и који може захтевати координисану међународну реакцију.³ Овај „необичан епидемиолошки догађај“⁴ отворио је низ бројних питања која имају своју рефлексију и у домену права. Све државе у којима су регистровани случајеви COVID 19, а неке, попут Црне Горе (даље ЦГ), и пре саме појаве вируса, унутар својих граница реаговале су увођењем мера — различитих по правној природи, обиму и интензитету. Један од кључних критеријума на основу којег су доношене одлуке о предузетим мерама била је процена здравствено-политичке стратегије којом ће се епидемиолошка ситуација третирали.⁵

Пре разматрања места слободе вероисповести у оквиру нормативног одговора држава на изазов епидемије, неопходно је употпунити ширу слику правнополитичког контекста који се налази иза конкретних државних мера. Медицинска неизвесност праћена је бројним друштвеним недоумицама. Но, чини се да постоји једна филозофска претпоставка која се потврдила као тачна: Хобсов песимизам, колико год опор био, није сасвим неутемељен, штавише добио је нову, аутаркичну димензију.⁶ Ослањајући се на Хобсову лествицу вредности на којој самоодржање има примат над слободом,⁷ државе су, чини се без устезања, за проблем епидемије понудиле лек — теорију секуритизације. Она се труди да одговори на то „*како неко живљење издржи безбедносно?*“ а одговор нуди у раздвајању појмова политичког и безбедносног.⁸ Једноставније речено, секуритизацијом

³ World Health Organization, *International Health Regulations (2005): Third Edition* (Geneva: WHO Press — World Health Organization, 2016), 9.

⁴ Божо Кнежевич, „Узајамно послушање медицине и богословља — суочавање са пандемијом COVID-19“, *Митрополија црногорско-приморска*, 21.3.2020. <https://mitropolija.com/2020/03/21/uzajamno-poslusanje-medicine-i-bogoslovlja-suocavanje-sa-pandemijom-covid-19/>.

⁵ Поједине земље су одлучиле да допусте брже ширење вируса како би се код већег броја људи развио имунитет, при чему мере које су увеле углавном не ограничавају људска права у знатнијем обиму. С друге стране, мере строге изолације препознате су као најефективнији начин спречавања ширења вируса што је за многе земље чији здравствени системи не би издржали скок епидемије (а ЦГ спада у ову групу) био једини начин да га „усторе“. Правна последица такве стратегије огледа се предузимању ванредних и строжијих мера ограничавања људских права и слобода (*прим. ауш.*).

⁶ „По први пут у историји, чини се свет је у рату, сви против свих и то без савезништава“, пише у својој анализи Ђанлука ди Фео. У том смислу, ако је и појава коронавируса схватана као још једна потврда постојеће глобализације, остаје да се види како ће новопројављена аутаркија на њу утицати (*прим. ауш.*). Gianluca di Feo, „Coronavirus tamponi da brescia a stati uniti“, *La Repubblica-Cronaca*, 19.3.2020. https://www.repubblica.it/cronaca/2020/03/19/news/coronavirus_tamponi_da_brescia_a_stati_uniti-251735473/.

⁷ Љубомир Тадић, *Филозофија права* (Београд: Службени гласник, 2006), 74.

⁸ Филип Ејдус, „Опасне везе-теорија секуритизације и шмитовско наслеђе“, *Без-*

се „једно ишћање из сфере којој припада у нормалним временима премешта у сферу сигурности“.⁹ Са појавом ове теорије, променио се и поглед на однос здравља и безбедности. УНДП извештај промовисао је појам „људске сигурности“, укључујући у њега и заштиту, између осталог, од заразних болести. Проблем заразних болести био је наведен као један од три приоритетна стуба када је у питању интеграција здравља у појам безбедности.¹⁰ Нема сумње да здравствени проблем, и прецизније ширење заразе може бити предмет трансфера из „редовно политичког у изванредно сигурносни“ домен.

Под ударом тог трансфера је и колективни аспект слободе вероисповести, нераскидиво повезан са слободом кретања и слободом окупљања. Тешко је пронаћи аргумент, посебно када су на талону људски животи, којим би се овакав приступ могао оспорити. Међутим, не би било разумно веровати да се иза секуритизације не вуче сенка која је расадник контроверзи када су у питању ограничења људских права. Ово стога што је „шанка граница између оправдане и неоправдане секуритизације. Свака власт склона је злоупотреби а велика власт у условима ванредним још и више“.¹¹ Ако социополитичка нуспојава епидемије буде мутација секуритизације у хиперсекуритизацију, онда ће иначе захтевно нијансирање између оправданог и неоправданог ограничавања слобода, бити додатно отежано. Ипак она танана гранична линија коју спомиње професор Јовић требала да остане иста. Реч је о ономе око чега се друштво као политичка заједница сачињена од мноштва дифузних и често супротстављених интереса окупља — Устав и начела изражена у њему.¹²

бедности зајадној Балкана, IV-13 (Април-Јун 2009): 11–12.

⁹ Дејан Јовић, „Политологија пандемије“, *Novosti (Srpsko narodno vijeće. Online)*, 18.3.2020., <https://www.portalnovosti.com/politologija-pandemije>.

¹⁰ Aline Leboeuf and Emma Broughton, *Securitization of Health and Environmental Issues: Process and Effects. A research outline* (Paris: IFRI, 2008), 8.

¹¹ Јовић, „Политологија пандемије“. Разлог за опрез постоји ако се има у виду да околности ванредног стања додатно убрзавају светске догађаје и да су мере које је предузела Италија заправо произвеле „аутентичну милитаризацију“. Giorgio Agamben, „L'invenzione di un'epidemia“, *Quodlibet*, 26.2.2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>, а изузетно строге и ефикасне мере које је преузела „нулта држава“ НР Кина окарактерисане као „хиперсекуритизација... с тенденцијом глобалног ширења и уз опасност њиховог задржавања и након што узрок увођења престане“ Dionysios Stivas and Nicholas Ross Smit, „Coronavirus: China's attempts to contain the outbreak has given it new levels of state power“, *Academia.edu*, 11.3.2020. https://www.academia.edu/42205519/Coronavirus_China_s_attempts_to_contain_the_outbreak_has_given_it_new_levels_of_state_power.

¹² Јовић, „Политологија пандемије“.

2. Црквени контекст питања ограничења слободе вероисповести

Утицај мера (хипер)секуритизације одсликао се и у сегменту верске слободе и њеног колективног остваривања. Након увођења државних мера против епидемије уследило је оглашавање и бројних хришћанских цркава, како на нашим просторима, тако и у свету.¹³ У јавном дискурсу отворила се Пандорина кутија са питањем о улози, карактеру и начину причешћа у животу Цркве и њених чланова у условима пандемије. Поред неминовно супротстављених богословских аргумената, могуће одговоре на то питање карактерисао је и осврт на питање да ли се слобода вероисповести може ограничити у време ванредног стања и докле смеју сезати ограничавајуће мере. Овај рад ће, са правног становишта, понудити одговор на изложено питање, а са посебним освртом на Причешће и Литургију.¹⁴

¹³ Када су у питању Православне Цркве, ситуација није једнообразна. У Грузијској православној цркви се верски живот одвија несметано, уз позив на придржавање државних мера у растојању између верника Πατριарχείο Γεωργίας, „Δεν μπορούμε να απαγορεύσουμε στο κόσμο να μην έρθει στην Εκκλησία“, *Romfea. gr*, 25.3.2020. <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/36100-patriarxeio-georgias-den-mporoume-na-apagoreusoume-sto-kosmo-na-min-erthei-stin-ekklisia>. Цариградска патријаршија је до краја марта у потпуности обуставила сва богослужења. Српска Православна Црква позвала је на практиковање свих мера заштите које је Република Србија прописала, и уз налагање да богослужбени живот буде саображен мерама Владе РС о забрани окупљања за више од петоро лица на једном месту, уз касније Синодску допуну да ће се применити нова препорука Владе РС о одржавању обреда без присуства верника али уз јасно поновљен став да око прекида служења Литургије и причешћа верних не може бити разговора — Канцеларија СА Синода, „Саопштење за јавност СА Синода“, *Инфо-служба СПЦ*, 28.3.2020. <http://www.spc.rs/sr/saopshtenje-za-javnost-svetog-arhijerejskog-sinoda-5>.

¹⁴ О ставу о догматској канонској (не)утемељености (и) медицинског дејства причешћа, тј о проблему „исте кашичице“ у овом раду неће бити речи, из простог разлога што би писање о *par excellance* контроверзном богословском питању у правном тексту било препотентно. Више о томе у: Патријарх Павле Стојчевић, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере. Књига III* (Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке, 2010), 272–283, затим у полемичким текстовима Слободана Лукића и Владимира Латиновића на сајту *Teologija.net*, као и код: др Оливер Суботић, „О покушају смештања причешћа у епрувете“, *Погледи.рс*, 30.3.2020. <http://www.pogledi.rs/forum/Thread-o-pokusaju-smestanja-svetog-pricesca-u-epruvete>, др Зоран Ђуровић, „Свети оци и епидемија“, *Видовдан*, 18.3.2020. <https://vidovdan.org/tradicija/zoran-djurovic-sveti-oci-i-epidemiya/#comment-35320>, и „Догматско разматрање добијања вируса преко причешћа“, *Видовдан*, 26.3.2020. <https://vidovdan.org/aktuelno/zoran-djurovic-dogmatsko-razmatranje-mogucnosti-dobijanja-virusa-preko-pricesca/>. Од текстова на руском језику видети и Димитриј Готовкин „Коронавирус и причастие. Почему

2.1. Причешће као питање квалификације

Циљ осврта на аутентични, теолошки поглед на Причешће који следи је да помогне његовој правној квалификацији, тачније да лоцира место које овај верски чинима у сложеној анатомији права на слободу вероисповести.¹⁵ Најпре, треба поћи од дефиниције Причешћа према којој је то „... право и обавеза сваког ко је крштен и миропомазан. Центар хришћанског живота је Света Литургија на којој се верни причешћују телом и крвљу Христовом“.¹⁶ Колико год исказ прве реченице погодовао правничком начину изражавања, не може се само на њему зауставити, већ би се требало осврнути и на другу реченицу. Етимолошки корен грчке речи Литургија је „дело народа, општа ствар, јавна служба“,¹⁷ а адекватан еквивалент хеленском термину и у нашој речи — Причешће.¹⁸ Дакле, међусобно нераскидиво условљени појмови Литургија (на којој се савршава причешће) и Причешће (ког нема без Литургије) управљени су ка идентичном циљу, који је уједно и неопходан услов њиховог валидног одржавања, а то је — заједница.¹⁹ То упућује на недвосмислени закључак да се причешће и Литургија остварују при колективном аспект у слободе вероисповести и чине његов израз.

Поред суштинског значаја за остваривање колективног аспекта верске слободе, Евхаристија има и фундаирајући значај за њен индивидуални аспект сваког хришћанина понаособ.²⁰ Тај се значај огледа пре свега у томе што је Тајну Причешћа утемељио сам Христос позивом да сви пију из те Чаше у Његов спомен.²¹ Апостолски списи наводе да приче-

очишћење лжице ради каждого стало проблемой“, *Правмир*, 21.3.2020. <https://www.pravmir.ru/koronavirus-i-prichastie-pochemu-ochishhenie-lzhiczy-radi-kazhdogo-stalo-problemoj/> као и Рафаел Карелин „О модернистических взглядах на евхаристию“, *Karelin.ru*, приступљено: 25.3.2020. <http://karelin-r.ru/newstrs/106/1.html>.

¹⁵ На овакав екскурс подстакла нас је и позната максима да ко правно мисли, он у исто време квалификује (пазна питања, *џрим. ауџ.*) — Natko Katičić, „Problem kvalifikacije u arbitražnom sudovanju“, у *Spoljnotrgovinska arbitraža. 2, Određivanje materijalnog prava pred arbitražom: Referati i diskusija sa Savetovanja održanog 18. i 19. decembra 1964*, ur. Borislav Blagojević (Београд: Spoljnotrgovinska arbitraža pri Saveznoj privrednoj komori, 1965), 91.

¹⁶ Димшо Перић, *Црквено љраво* (Београд: Правни факултет, 2006), 144.

¹⁷ Јован Србуљ, ур., *О Лиџурџи: зборник џексџова* (Београд: Тројеручица, 1997), 28.

¹⁸ Од глагола причестити се = присаједнити се, постати делом заједнице (*џрим. ауџ.*).

¹⁹ Трџбало би истаћи да додатну потврду овој тези пружа чињеница да се за ове међузависне појмове као синониман користи појам — Евхаристија (од грчке речи која означава захвалност). (*џрим. ауџ.*).

²⁰ Иако постоје аутори који истичу да је индивидуално причешћивање *contradictio in adiecto*, баш као и савршавање Литургије (и причешћа) без верника (*џрим. ауџ.*).

²¹ Мт. 26, 26–28.

шћујући се од „једног хлеба“ многи постају једно Тело Христово.²² Хришћанин је дакле *homo sacrae liturgiae*²³ Тајном Евхаристије условљене су све друге тајне у Цркви, јер „у њој задобијамо самог Бога а Бог се најсавршенијим јединством с нама сједињује, јер које би сједињење било потпуније од тога да постанемо једнога духа с Богом?“²⁴ Због тога сав богослужбени поредак у Цркви гравитира ка свом центру — Литургији,²⁵ као што празнични поредак гравитира и одређује се Васкрсом као најзначајнијим празником. Из тога следи закључак да је „Евхаристија као тајна мира и љубави и тиме тајна јединства“²⁶ којом је хришћанин као појединац призван да живи и дела у свету, сама срж *forum internum*-а за хришћане, посебно ако се узме у обзир и чињеница да је Европски Суд за људска права (даље ЕСЉП) религијску димензију слободе мисли, савести и вероисповести окарактерисао као „један од највиталнијих елемената који творе идентитет верника и њихово поимање живота“.²⁷ На самом крају овог екскурса поновићемо да се став према коме „Цркве не може бити без Евхаристије... нити је Црква без Литургије и даље Црква“²⁸ не тиче само живота Цркве и размишљања теолога, већ да има и директну правну импликацију, посебно у ванредним околностима попут епидемија. Та импликација се огледа у томе да могућност причешћа на Литургији (дакле Евхаристија у тоталитету) за хришћане има прворазредни значај како за *forum internum*, такои за *forum externum*. Она тако представља и место пресека скупова индивидуалног и колективног аспекта слободе вероисповести те се Евхаристија може сматрати, уз ризик плеоназма, за само срце језгра слободе вероисповести.

²² 1. Кор. 10, 16 и даље. О значају тог јединства за појединца Никола Кавасила пише да „Плод заједничарења у Евхаристији је у томе да пошто су удови заједнички (у виду Тела и Крви)... заједнички је и живот с Христом“. Србуљ, *О Лишурџији*, 177.

²³ Георгије Капсанис то своди на практичну равн када пише да се Литургијом преображава целокупни(појединчев) живот. Само унутар Евхаристије човек постаје истински човек. Србуљ, *О Лишурџији*, 198.

²⁴ Србуљ, *О Лишурџији*, 168–169.

²⁵ Види Атанасије Јевтић, „Литургијски живот — срж црквеног живота“, у Николај Афанасјев, *Трџеза Господња*, превела са руског Ксенија Кончаревић, Библиотека „Свети Петар Цетињски“, Коло „Свете Тајне и свете врлине“, књ. 57, 2. допуњено издање (Цетиње: Светигора, 2001), 16.

²⁶ Георгије Флоровски, а према максими Блаженог Августина — *Mistericum pacis et unitatis nostrae*, „Евхаристија и саборност“, у Николај Афанасјев, *Трџеза Господња*, превела са руског Ксенија Кончаревић, Библиотека „Свети Петар Цетињски“, Коло „Свете Тајне и свете врлине“, књ. 57, 2. допуњено издање (Цетиње: Светигора, 2001), 173.

²⁷ Kokkinakis v Greece, пресуда од 25.5.1993, бр. 14307/88. HUDOC, став 31.

²⁸ Митрополит Јован Зизијулас, „Црква без Свете Евхаристије више није Црква“. Интервју са Николом Станковићем, *Саборник*, 26.3.2020. <https://www.sabornik.net/mitropolit-jovan-zizjulas-ckva-bez-svete-evharistije-nije-vise-ckva/>, као и Блажени Августин а наведено према Србуљ, *О Лишурџији*, 295–296.

3. Слобода вероисповести у оквиру нормативног одговора државе на пандемију

3.1. Дуална природа слободе вероисповести и допуштеност њеног ограничења

Према чл. 9, ст. 2. Европске конвенције за заштиту људских права и основних слобода (у даљем тексту Конвенција), слобода исповедања вере или убеђења може бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана законом и неопходна у демократском друштву у интересу јавне безбедности, *ради заштити* јавног реда, *здравља* или морала, или *ради заштити права и слобода других*.²⁹ Редакторски приступ издвајања само једног аспекта уживања права из чл. 9, ст. 1 у ставу 2 показује да, начелно посматрано, колективни аспект слободе вероисповести спада у релативна људска права, а последица тога је могућност да он, из наведених разлога, буде ограничен.³⁰ Ово стога што се под појмом исповедање у пракси много чешће налазе изрази слободе вероисповести у јавној него што је то случај са изразима у приватној сфери.³¹

²⁹ „Закон о ратификацији Европске Конвенције за заштиту људских права и основних слобода, измењене у складу са Проколом 11, Протокола уз Конвенцију за заштиту људских права и основних слобода, Протокола бр.4 којим се обезбеђују извесна права и слободе који нису укључени у Конвенцију и први Прокол уз њу, Протокола бр. 6 о укидању смртне казне, Протокола бр. 7, Протокола бр. 12 и Протокола бр. 13 о укидању смртне казне у свим околностима“, Paragraf-lex, приступљено: 22.3.2020. <https://www.paragraf.rs/propisi/zakon-ratifikaciji-evropske-konvencije-ljudska-prava-osnovne-slobode.html>.

³⁰ Има аутора који стоје на становишту да се оно што се у овом раду назива колективним аспектом слободе вероисповести може раслојити на 1. права која се врше у заједници, 2. колективна групна права које почивају на припадности групи и 3. компетенције групног ентитета као што је црквена институција да регулише и управља својим интерним пословима без уплитања спољашњег фактора, а што се означава *институционалним групним правом*. Уз упућивање на савремени калвинизам, ти аутори чак указују да је у оквиру институционалног групног права потребно направити дистинкцију између, с једне стране, аутономије која постоји у сфери послова који су црквеној институцији пренесени од стране државе и која, следствено томе, подлеже ограничењима, и *интерне сфере суверености црквених институција* која обухвата интерну сферу надлежности која не зависи од државне концесије и стога ни на који начин не може бити предмет државног ограничења. — Johan D. van der Vyver, „Constitutional Protections and Limits to Religious Freedom“, in *Law, Religion, Constitution*, eds. W.C. Durham, S. Ferrari, C. Cianitto, D. Thayer (Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2013), 106–7. У контексту изложене поделе, отворено је питање у коју би категорију спадали Литургија и Причешће!

³¹ Џим Мурдок, *Слобода мисли, савести и вероисповести — водич за примену члана 9 Европске конвенције о људским правима*, превод: Alpha Team One (Београд: Савет Европе, 2008), 29.

Слобода вероисповести, међутим, као што је до сада истакнуто, раслојава се на: индивидуални аспект који је уско везан за поседовање али и испољавање личних уверења и који се може сматрати апсолутним правом, посебно када су у питању активности које су од централног значаја за изражавање вере или уверења,³² и колективни и корпоративни аспект који је, по својој природи релативно, те самим тим ограничењима подложно право. Међутим, овако шаблонизовано поједностављивање суочава се са новом потешкоћом будући да просто не одговара динамичној животној стварности, јер, посебно када су у питању хришћанске деноминације, ова подела, иако начелно тачна, не може сасвим да развеже суштинску испреплетаност индивидуалног и колективног аспекта верске слободе чега је најочигледнији пример Евхаристија. Евхаристија је пример испољавања слободе вероисповести у заједници који има изражену индивидуалну црту, што је од значаја за утврђивање дозвољених ограничења јавног испољавања вере.³³ Када је пак реч о односу колективног аспекта слободе вероисповести са другим сродним правима, ЕСЉП је у случају *Бесарабијске митрополије против Молдавије* нагласио да се „... будући да верске заједнице традиционално постоје у облику организационих структура, члан 9 ... мора тумачити у светлу члана 11 који штити живи удружења од неоправданог мешања државе“.³⁴ Иако се овде заправо радило о питању (не)регистрације, дакле могућности остваривања слободе вероисповести у удруженој и регистрованој заједници са правним субјективитетом, а не пуком окупљању верника ради молитве, не би било погрешно аналогично проширити овакав судски став и на слободу окупљања ради богослужења, и то из најмање два разлога. Прво, и сам члан 11 Конвенције поред слободе удруживања гарантује и слободу окупљања, и друго, организација богослужења и окупљања верника, барем када су православне Цркве у питању, претпоставља претходно постојање организоване заједнице која се појављује и као организатор поменутих окупљања.³⁵ Природну и логичну везу слободе кретања

³² Мурдок, *Слобода мисли, савести и вероисповести*, 27–28.

³³ Владимир Ђурић, *Слобода вероисповести у јуриспруденцији европских уставних судова* (Београд: Институт за упоредно право, 2012), 35.

³⁴ *Case of Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, бр. 45071/99. HUDOC, став. 118.

³⁵ Суштина спорног питања регистрације у овом случају није дакле била оцена оправданости забране окупљања и вршења обреда, већ претходно питање које се састојало у томе што је за испуњење ових неспорних претпоставки било потребно да се колективу у оквиру ког се појединци окупљају да статус титулара тих права (*прим. ауш.*). За више види Сима Аврамовић и Душан Ракитић, „Колективна права и верска слобода у Србији“, у *Колективна права и позитивна дискриминација у уставноправном систему Републике Србије*, ур. Миодраг Јовановић (Београд: Службени гласник, 2009), 96.

и слободе окупљања са колективним аспектом слободе вероисповести Суд је и непосредно потврдио у међудржавној представи између Кипра и Турске а поводом мера власти „Турске Републике Северни Кипар“ којима је ограничена слобода кретања грчкој заједници у том делу Кипра. ЕСЉП је стао на становиште да је овим мерама, „значајно ускраћена моћност (грчкој заједници, прим. ауш.) да изражава своја верска уверења, посебно у погледу присуства верским објектима изван њихових насеља као и њиховог учешћа у другим аспектима верског живота“.³⁶ Дакле, полазећи од тога да слобода мисли и савести представља темељ демократског друштва,³⁷ јасно је да неоправдано ограничење слободе кретања може у себи обухватити угрожавање слободе вероисповести, посебно у оним осетљивим случајевима у којима је посредни пресек индивидуалног и колективног аспекта.

Комплексна структура права препознатог као слобода мисли, савести и вероисповести није дакле у свом пуном обиму изузета од ограничавања, нарочито у време ванредног стања. Слобода мисли и савести, те индивидуални аспект слободе вероисповести недвосмислено остају апсолутна те права изузета од ограничавања, док с друге стране колективни аспект слободе вероисповести може бити подложен ограничењу, уколико се за то стекну прописани услови. Ти услови захтевају нијансирани приступ државе којим би се показало разумевање за садржину појединих богослужења и самим тим, њихов различит значај за сваког појединца и целокупну верску заједницу у конкретном случају. У супротном, иако до сада у пракси ЕСЉП није било примера непосредног изјашњавања о томе да је држава у време ванредног стања атаковала на суштину права на поседовање личних верских уверења, могли би, посебно у условима надируће хиперсекуритизације бити сведоци и покушаја „депрограмирања“ те врсте.³⁸

3.2. Услови ограничења и тест пропорционалности

Будући да ограничења слободе вероисповести у циљу заштите здравља морају бити у складу са условима прописаним Конвенцијом, за квалификовање нормативног одговора ЦГ на епидемију претходно је потребно подробније размотрити на који начин ЕСЉП тумачи те услове. У преторској активности ЕСЉП појам заснованости на закону знатно је шири од закона схваћеног као формалног акта који је извор

³⁶ Case of Cyprus v. Turkey, број. 25781/94 од 10.5.2001. HUDOC, став 245.

³⁷ Case of Kokkinakis v Greece, бр. 14307/88 од 25.5.1993. став 31.

³⁸ О посредном изјашњавању ЕСЉП о сличним ситуацијама консултовати: Case of Rierra Blume v Spain, бр. 37680/97 од 14.10.1999. HUDOC, став 37–38.

права³⁹ Додатна прецизирања услова заснованости на закону, која налазимо у пракси ЕСЉП⁴⁰ говоре нам да је поред прецизности, јасноће норме и омогућавања предвидљивости понашања адресата, неопходно и да норма има ослонац у оквиру унутрашњег правног система.

Следећи услов тиче се легитимности ограничавајуће мере. Овде је неопходно испуњење како формалних тако и материјалних претпоставки легитимности ограничења.⁴¹ Потоње су, у конкретном случају, испуњене експлицитном навођењем здравља у ставу 2 члана 9 ЕКЉП као једног од могућих легитимних циљева ограничења. Посебан услов је и сразмерност који подразумева да ограничавајућа мера буде сразмерна легитимном циљу који се њоме жели постићи, као и да се не примењује при ограничавању строжа мера, ако се исти легитимни циљ могао задовољити мером мањег степена рестриктивности. Напослетку, услов који ограничење треба да испуни да би се сматрало дозвољеним задирањем у гарантована права је и да ограничење буде неопходно у демократском друштву.⁴² За валидност ограничења које је испунило све претходно прописане услове потребно је да је оно неопходно, тј да за њим постоји шира (у страниој литератури и судској пракси се наводи и акутна) друштвена потреба.⁴³ Иако је јасно истакнуто да придеви попут разуман или пожељан немају довољно снажан интензитет да буду конкретизација термина неопходности, једнако је истакнуто да би у обзир требало узети природу угроженог права и општег интереса и сразмерност мере ограничења првог у корист другог.⁴⁴ Дакле, државе би могле оправдати поље слободне процене у нечему што би била периферија права (у овом

³⁹ Танасије Маринковић, „Појам закона у пракси Европског суда за људска права“, у *Номинотехника и правничко расуђивање*, ур. Радмила Васић (Београд: Програм УН за развој у Србији и Правни факултет, 2018), 322.

⁴⁰ Види *Case of Kruslin v France*, бр. 11801/85, од 24.4. 1990. став 27 и даље.

⁴¹ Василије Марковић, „Доктрина поља слободне процене и њена примена у вези са чланом 9 Европске Конвенције“, у *Државно црквено право кроз векове*, ур. В. Чоловић, В. Џомић, В. Ђурић, М. Станић (Београд: Институт за упоредно право и Митрополија црногорско приморска, 2019), 311.

⁴² У теорији и јавном дискурсу овај се услов углавном везује само за оне случајеве у којима, примера ради, деловање неке верске организације представља претњу по демократске вредности у једном друштву. Проблем са оваквим схватањем, које није сасвим нетачно, је у томе што је ограниченог дмета, тј што акценат ставља само на други део синтагме — демократско друштво. Подједнако је важна и смислена и прва реч синтагме — неопходност (*прим. ауџ.*).

⁴³ *Case of Sunday Times v. the United Kingdom*, бр. 6538/74 од 26.4.1979. HUDOC, став 59.

⁴⁴ Танасије Маринковић и Ивана Крстић, *Европско право људских права* (Београд: Савет Европе, 2016), 165.

случају као пример за то може послужити нпр. вечерња богослужења или читав спектар других верских обреда), од оног што је само језгро права на слободу вероисповести (а то је за хришћане Евхаристија)⁴⁵ Иако је државама у пракси најзахтевнији задатак да оправдају своје поступање неопходношћу у демократском друштву, у погледу садашње епидемије то не би било случај, јер друштвену потребу да се држава избори са новонасталом ситуацијом јавне опасности не би требало посебно доказивати. Требало би истаћи да стране уговорнице Конвенције, у складу са чл. 15 имају да у доба рата или друге јавне опасности која прети опстанку нације, предузму мере које одступају од обавеза по Конвенцији, и то у најнужнијој мери коју изискује таква ситуација, с тим да те мере не буду у нескладу с другим обавезама према међународном праву.⁴⁶ Иако су у пракси Суда до сада у вези са овим чланом искрсавали углавном случајеви везани за тероризам и ратне сукобе, сматра се да држава има изразито широко поље слободне процене приликом процене постоји ли уопште претња по живот нације и последично, приликом проглашења стања јавне опасности.⁴⁷ Оваква ексклузива државних власти рефлексија је старог начела да је спас народа врховни закон.⁴⁸ У том смислу, и пандемија заразне болести се може подвести под природну катастрофу што је у теорији препознато као један од разлога због којих је оправдано прогласити стање јавне опасности.⁴⁹ Такође појава пандемије може се подвести и под појам „других јавних опасности“ из судске праксе које су описане као „*ситуација кризе или опасности која је од утицаја на целокупно стање живота и представља претњу организованој животној заједници која чини државу*“.⁵⁰

Но, колико је с једне стране олакшано државним властима при процени која опасност завређује да буде окарактерисана као јавна опасност која прети опстанку нације, толико су им с друге стране при избору мера којима ће одступити од гарантованих права критеријуми поострени у смислу да се прихвата само мера која је најнужнија у оквиру хитности ситуације. Има аутора који сматрају да је посреди

⁴⁵ Наведено према Милош Бошковић, „Примјена доктрине поља слободне оцјене у пракси Европског Суда за људска права“ (докторска дисертација, Универзитет у Београду — Правни факултет, 2016), 361.

⁴⁶ Чл. 15 ст. 1 Европске конвенције за заштиту људских права и основних слобода.

⁴⁷ Бошковић, „Примјена доктрине“, 266.

⁴⁸ Лат. *salus populi suprema lex (est)*.

⁴⁹ Yutaka Arai-Takahashi, *The Margin of Appreciation Doctrine and the Principle of Proportionality in the Jurisprudence of the ECHR* (Antwerpen — Oxford — New York: Intersentia, 2002), 176.

⁵⁰ *Case of Lawless v. Ireland*, бр. 332/57 од 14.11.1960 HUDOC, став 28.

за степеник строжи тест пропорционалности од оног који смо раније изложили, односно да се морају строго бирати мере које производе најмање могуће дејства на уживање људских права⁵¹ Поред додатне потврде важности очувања језгра ограниченог права у оквиру пооштреног теста пропорционалности и у случајевима ванредног стања, неопходно је да постоји и адекватни систем заштите од злоупотребе јавних власти, јер његово нефункционисање може довести до тога да не постоји најнужнији обим мере.⁵² Важно је истаћи и да тест пропорционалности, било класични, било пооштрени, у конкретном случају одмеравања колективног аспекта слободе вероисповести и права на живот и здравље у условима пандемија до сада није забележен у пракси ЕСЉП.

Ипак, однос слободе вероисповести у ширем контексту и права на здравље био је предмет неколико судских пресуда у упоредном праву.⁵³ Укратко, реч је о одбијању родитеља да из верских разлога дају дозволу за трансфузију крви својој малолетној деци која им је била од животне важности. Пресуде у овим случајевима су на истом трагу — слобода вероисповести није изнад опстанка људског живота, а изложеност ризику смрти није у најбољем интересу детета.⁵⁴ Сумарни приказ ових судских одлука може, уз примену аналогије, у предмету нашег текста бити од користи. Поменути аналогија огледа се у следећем: ако је интерес очувања живота и права на здравље малолетне деце, као *de facto* угрожене категорије, изнад родитељског права одлучивања (са или без уплива елемента верског уверења у оквиру одлуке), онда би право на здравље и избегавање угрожавања живота других, посебно појединих ризичних категорија становништва, требало да има примат над колективним аспектом слободе вероисповести, али само дотле докле је мера ограничавања сразмерна ускраћеном праву, због нераскидиве и инхерентне везе колективног са неотуђивим, индивидуалним сегментом слободе вероисповести.

⁵¹ Joan F. Hartman, „Derogation from Human Rights Treaties in Public Emergencies“, *Harvard International Law Journal*, Vol. 22, No. 1 (1981): 17.

⁵² Бошковић, „Примјена доктрине“, 275.

⁵³ A. C. v Manitoba, 2009 SCC30, (2009) 2 S. C.R. 181; NHS Trust v Child B and ors (2014) EWHC 3486(FAM) од. 1.8.2014.

⁵⁴ Иако је дакле показано уважавање за религијски сентимент родитеља, он је остао „погређен социјалној помоћи“. Наведено према Милутин Трнавац, „Слобода вероисповести и право на здравље“, у *Државно црквено право кроз векове*, ур. В. Чоловић, В. Џомић, В. Ђурић, М. Станић (Београд: Институт за упоредно право и Митрополија црногорско-приморска, 2019), 700.

4. Црна Гора — хибрис секуритизације религије

Сагледавање нормативног одговора ЦГ на епидемију коронавируса у обзир мора узети околности које су претходиле његовој појави у ЦГ, а тичу се ступања на снагу контроверзног Закона о слободи вјероисповести и/или увјерења и правном положају вјерских заједница.⁵⁵ Против најспорнијих одредби Закона везаних за црквену имовину и правни субјективитет цркава и верских заједница, епархије СПЦ на које се једино ове одредбе неуставно и дискриминаторски односе, организовале су масовне мирне молитвене протесте — литије, које су од стране организатора привремено прекинуте и пре појаве првих случајева коронавируса, што је несумњиво акт изразите друштвене и грађанске одговорности. Но и поред тога, носиоци највиших државних функција нису пропуштали прилику да их окарактеришу као напад на државу и њен уставни поредак.⁵⁶ Иако је објективност таквих оптужби по којим је једна религија таргетирана као претња била упитна, појавила се дискурзивна особина секуритизације као процеса уоквиривања чија је логички последица била смањени обим верске толеранције према извору претње,⁵⁷ у овом случају СПЦ. Догодио се дакле парадокс- Закон који је промовисан као акт толеранције и верских слобода био је окидач секуритизацији једне посебне верске групе и смањења толеранције у јавном дискурсу у односу на њу.

Са оваквом атмосфером као подтекстом односа државе према епархијама СПЦ, ЦГ је поводом епидемије предузела одређене мере од којих су неке имале импликације по ограничење људских права, а увођене су чак и пре појаве првих случајева вируса. Устав ЦГ, у оквиру таксативног набрајања разлога за увођење ванредног стања, експлицитно наводи и епидемију, а такође наводи да је слобода мисли, савести и вероисповести једно од права које се ни у време ванредног стања не може привремено ограничити⁵⁸. Што се тиче друге цитиране одредбе, и овде треба применити већ изложену интерпретативну елаборацију која се односи на могућност ограничавања те слободе у контексту њене дуалне садржине. Међутим, када је у питању члан 133 Устава ЦГ

⁵⁵ „Zakon o slobodi vjeroispovesti i/ili uvjerenja i pravnom položaju vjerskih zajednica“, *Službeni list Crne Gore*, br. 74/2019 (30. decembar 2019): 280.

⁵⁶ Мило Ђукановић, „Држава неће пристати на уцјене“, *РТЦГ*, 5.2.2020. <http://www.rtcg.me/vijesti/politika/267946/djukanovic-drzava-nece-pristati-na-ucjene.html>.

⁵⁷ Sune Lægaard, „Religious toleration and securitization of religion“, *Academia.edu*, приступљено 28.3.2020, 10–11. https://www.academia.edu/31059407/Religious_tolerantion_and_securitization_of_religion.

⁵⁸ Чл. 133 и чл. 25 ст. 3 Устава Црне Горе, „Устав Црне Горе“, *Службени лист Црне Горе*, бр. 1/2007 и 38/2013 (25. октобар 2007): 4, 18–19.

који прописује разлоге за увођење ванредног стања ствари нису тако једноставне. Није разјашњено, а са уставноправног становишта доста је спорно зашто су мере којима су, чак и драстичније него у неким другим државама, ограничена слобода кретања и друге слободе уведене без претходно проглашеног ванредног стања, *a fortiori* што Устав експлицитно наводи и епидемију као један од разлога, отклањајући тиме и сваку могућу неодлучност по питању основаности његовог увођења. Међутим, чак и да се ради даље анализе за тренутак занемари овако крупна уставна контроверза, то не значи да се побољшава положај оправданости Владиних мера када је у питању колективни аспект слободе вероисповести. Напротив, контроверзе тек почињу.

Наиме, чланом 1. Наредбе за предузимање привремених мера за спречавање уношења у земљу, сузбијање и спречавање преношења новог коронавируса *наложено* (јрим. ауш.) је верским заједницама да своје активности прилагоде актуелној епидемиолошкој ситуацији и да верске обреде врше без присуства верника.⁵⁹ Иако се *prima facie* чини другачије, ова формулација не задовољава критеријум сразмерног поступања. Ево и зашто. Најпре, сама Наредба донесена је на исти (нерадни — *sic!*) дан после одржаних богослужења 22. марта поводом којих су представници Националног координационог тела и остали високи функционери Владе ЦГ у јавност изашли са строгим критикама упућеним СПЦ у ЦГ у погледу начина причешћа, са оценом како је таква пракса „традиционалног обреда узимања хране“ недопустива и како неће бити толерисана. Та најава нетолеранције и недопустивости овог верског чина потврђена је и (ничим поткрепљеним) извештајем НКТ-а по ком је један религијски догађај у Подгорици препознат као кластер ширења заразе, као и хапшењима свештеника која су уследила.⁶⁰ Тражити од секуларне (у најширем могућем смислу те речи) државе да једнако гледа на природу верских обреда као што то аутентично чине цркве и верске заједнице можда јесте превисок захтев, међутим оваква формулација не задовољава ни критеријуме основног уважавања на које би у плуралистичком друштву држава требало да буде дужна. Такође, као што је приказано, обред Евхаристије представља саму срж слободе вероисповести а оваква мера представља акт задирања у њега, јер се не задржава

⁵⁹ „Naredba za preduzimanje privremenih mjera za sprečavanje unošenja u zemlju, suzbijanje i sprečavanje prenošenja novog koronavirusa“, *Službeni list Crne Gore*, br. 21/2020 (22. mart 2020): 1.

⁶⁰ Nikola B. Šaranović, „Religion, Law and COVID-19 emergency: a brief report from Montenegro“, in *Law, Religion and COVID-19 Emergency*, ed. Pierluigi Consorti (Pisa: Di-ReSom, 2020), 107.

на томе да верске заједнице *саме* ускладе свој живот новонасталој ситуацији, већ прописује (а не препоручује!) одмах меру најдрастичнијег интензитета, укидајући било какву могућност избора верских заједница при прилагођавању епидемиолошкој ситуацији. Наредба даље пати од једне логичке неутемељности и системске неусаглашености. Логичка неутемељност се огледа у томе да је ова мера донесена хронолошки пре него мера забране присуства и задржавања више од два лица заједно на отвореном јавном месту,⁶¹ а обе су донесене пре него што је проглашена епидемија заразне болести COVID 19.⁶² Логичније и нужности бирања мање ограничавајуће мере практичније би било да је Влада ЦГ ишла обрнутим редоследом- да је најпре прогласила стање епидемије (а на основу Устава потом и ванредно стање) а потом донела (општу) меру ограничења броја лица на јавном месту, а тек потом мером управљеном према једној посебној категорији (црквама и верским заједницама),и уколико је то потребно, ограничила колективни аспект слободе вероисповести. Како то није био случај, намеће се закључак да је овакво ажурно деловање којим је задрла у срж слободе вероисповести, Влада ЦГ искористила да мимо уставних оквира, настави секуритизацију религије (тј. епархија СПЦ у ЦГ). Да је то био исхитрен потез може нам показати следеће системско сагледавање правног поретка ЦГ. Као нормативни основ за овакву своју меру, Министарство здравља приложило је члан 55. ст. 1. т. 4. Закона о заштити становништва од заразних болести у којем се говори да се, у циљу спречавања уноса заразних болести у земљу и спречавања сузбијања и преношења у друге земље, може забранити или ограничити окупљање у затвореним или на отвореним јавним местима.⁶³ Међутим, у моменту доношења Наредбе, болест је већ била детектована у ЦГ, а највећи број верних није имао намеру да масовно одлази у друге земље у којима би потенцијално могао да рашири вирус. Према томе, практичније је било везати нормативни основ ове Наредбе за члан 54 истог Закона који говори да се иста мера може увести и за време ванредне ситуације (епидемија је један од разлога могућег увођења), или за став 3, чл. 55, која говори о ограничавању кретања унутар подручја обухваћеног епидемијом заразне

⁶¹ „Naredba za preduzimanje privremenih mjera za sprečavanje unošenja u zemlju, suzbijanje i sprečavanje prenošenja novog koronavirusa“, *Službeni list Crne Gore*, br. 22/2020 (24. mart 2020): 2.

⁶² „Naredba o proglašavanju epidemije zarazne bolesti COVID 19“, *Službeni list Crne Gore*, br. 24/2020 (26. mart 2020): 2.

⁶³ „Zakon o zaštiti stanovništva od zaraznih bolesti“, *Službeni list Crne Gore*, br. 12/2018 (23. februar 2018): 108.

болести. „Мали“ проблем онемогућио је ипак нормативно везивање Наредбе за ове одредбе, јер у том тренутку није била проглашена ни епидемија, а ни ванредна ситуација. Нетолерантни карактер ове радикалне Владине мере додатно долази до изражаја уколико се у обзир узме и чињеница да су епархије СПЦ у ЦГ пре увођења ове мере исказале одговорност и позвале свештенство и верне на поштовање донетих прописа Владе, али и ставиле своје објекте на располагање држави у сврху борбе против вируса.⁶⁴ Такође, веома је занимљив и став прописан поменутом Наредбом који се односи на обавезу правних и физичких лица која врше грађевинске радове да организују рад тако што ће поштовати епидемиолошке мере и социјалну дистанцу између запослених.⁶⁵ Заиста је тешко разумети по чему су грађевински радници, услед напорних физичких и других услова рада често изложенији вирусу него верници на богослужењу, „завредели“ овакав мање рестриктиван третман, односно зашто и Наредба везана за верске заједнице није могла, да гласи „...да организују верске обреде тако што ће поштовати епидемиолошке мере и социјалну дистанцу између верника и друге препоручене мере“, посебно ако се има у виду кооперативан и одговоран став који су исказале епархије СПЦ у ЦГ.

Изложени логичко-системски аргументи имају своју рефлексiju и на међународне стандарде заштите људских права и то не само што се тиче услова сразмерности, чија је равнотежа умногоме померена, већ и у погледу првобитног услова за допуштено ограничење слободе вероисповести — заснованости на закону. Члан 46. ст. 3 Устава ЦГ као први од разлога ограничавања слободе вероисповести наводи интерес заштите живота и здравља људи, док члан 24. наводи да се зајамчена људска права могу ограничити *само законом*. Међутим, као што је наведено, заснованост Наредбе на реферисаном Закону није адекватно спроведена. Такође, други релевантан Закон, већ споменути спорни акт о слободи вероисповести, у једном од својих неуставних и најконтроверзнијих чланова⁶⁶ прописује да слобода испољавања вере подлеже оним ограничењима неопходним у демократском дру-

⁶⁴ Митрополит Амфилохије и епископ Јоаникије, „Ко се чува и Бог га чува“, *Митрополија црногорско-приморска*, 21.3.2020. <https://mitropolija.com/2020/03/21/mitropolit-amfilohije-i-episkop-joanikije-ko-se-cuva-i-bog-ga-cuva/>; Гојко Перовић, „Црква држави спремна да уступи зграде и установе“, *Novosti Online*, 19.3.2020. <https://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:854023-Rektor-Gojko-Perovic-Crkva-drzavi-spremna-da-ustupi-zgrade-i-ustanove>.

⁶⁵ Чл. 1, ст. 5, „Наредба за предузимање привремених мјера за спречавање уношења у земљу, сузбијање и спречавање преношења новог коронавируса“, *Службени лист Срне Горе*, бр. 22/2020 (24. март 2020): 1.

⁶⁶ Чл. 3, Закон о слободи вјероисповести, 280.

штву која су у интересу, између осталог, здравља и морала (ст. 1), али да орган јавне власти мора водити рачуна о томе да се не примењује строжа мера ограничења ако се исти легитимни циљ могао постићи блажом мером ограничења (ст. 2). И управо се на пољу примене тог Закона и његове везе са мерама које су уведене у ЦГ уочава велика контроверза изложених одредби, изразито помањкање њиховог системског квалитета и галиматјас правног поретка ЦГ у овој области. Наиме, док, с једне стране, мера која је уведена спорном Наредбом не испуњава заснованост на закону, јер је по среди најстрожије ограничење, те није поштован ст. 2. наведеног члана због тога што се циљ могао постићи блажом мером ограничења, дотле се, с друге стране, чини да, управо због тога што није заснована на закону, она испуњава услов из става 1. наведеног члана, јер се у њему, потпуно апсурдно и у европском праву људских права незамисливо, заснованост на закону као први и темељни услов ограничавања уопште и не помиње (*sic!*).⁶⁷ Но, ова привидна заснованост на закону нема великог домаћаја, јер је став. 1 члана 3. Закона, управо због тога што не прописује да ограничења морају бити предвиђена законом, супротан Уставу и бројним међународним документима из области људских права. Разуме се, законску снагу и карактер Наредба је себи могла да прибави да је објављена током трајања ванредног стања, што, понављамо, није био случај. Дакле заснованост на закону, посебно у смислу ослоњања Наредбе у унутрашњем правном поретку очигледно изостаје.

Штавише, мере које се у ЦГ предузимају постају све ригорозније што размере раскорака између реалне ситуације и уставног текста чини све ширим. То потврђује новоуведена привремена мера, најдрастичнија до сада, којом се забрањује кретање радним данима у интервалу од 19 до 5 часова ујутру, а викендом од суботе у 13 часова до недељка у 5 часова ујутру (*sic!*),⁶⁸ а што посебној Наредби везаној за верске заједнице даје додатно пооштрени и проблематични тон. Наиме, забраном кретања која обухвата цео недељни дан, у ЦГ више није само онемогућено верницима да присуствују недељним Литургијама, већ је онемогућено, или у најмању руку битно редуковано, и само њихово одржавање (*sic!!!*), будући да се свештена лица не налазе на списку оних на које се ова новоуведена мера забране кретања не односи. Тешко да се може пронаћи разлог зашто је било неопходно читав недељ-

⁶⁷ Група аутора, *Против правној насиљу над вјером* (Цетиње — Беране: Митрополија црногорско приморска и Епархија будимљанско-никшићка, 2019), 12.

⁶⁸ „Naredba za preduzimanje privremenih mjera za sprječavanje unošenja u zemlju, suzbijanje i sprječavanje prenošenja novog koronavirusa“, *Službeni list Crne Gore*, br. 26/2020 (30. mart 2020): 1.

ни дан обухватити забраном кретања, и зашто се није могло, уместо интегралног трајања за сво време викенда, пронаћи пар сати прекида забране кретања током којих би Литургије и припрема причешћа могле бити одржане, тим пре јер је Влада показала ту врсту сензибилитета према једној категорији лица — оној која има кућне љубимце (*sic!*). Имајући пак на уму поменути шири контекст односа државе према епархијама СПЦ, није искључено да разлог овакве драстичне мере не лежи у домену епидемиолошке стратегије, већ у домену политике, тачније политичке намере да се, додуше имплицитно, вршење Евхаристије у ЦГ редукује до нивоа скоро потпуног укидања. Напослетку, како у Црној Гори није уведено ванредно стање, јасно је да се не цени критеријум „најнужније мере коју изискује ситуација“, већ се примењује захтев неопходности у демократском друштву. Иако је неопходност у демократском друштву мање захтеван услов него онај из члана 15. Конвенције, ни он није задовољен у конкретном случају. Имајући у виду да су власти ЦГ у појединим случајевима јасно истицале да је „ситуација у ЦГ мање критична“ у односу на друге државе у региону,⁶⁹ искрсава питање да ли је, упркос и смртним случајевима, из угла Владе ЦГ очигледно недовољно алармантна ситуација у једној области (набавка здравствене опреме), обрнуто сразмерно алармантна у области слободе вероисповести и то у таквом обиму да захтева „неопходну“ меру најдрастичнијег задирања? Како је карактер овог питања искључиво реторички, јасно је да су, уколико се стратегија Владе посматра као целина, ригорозне мере далеко од тога да се могу сматрати „неопходним у демократском друштву“.⁷⁰

⁶⁹ Председник Националног координационог тела за заразне болести одбацио је понуду Републике Србије у вези са донацијом респиратора, са образложењем да је „ситуација у Црној Гори мање критична него у Србији, те да су зато респиратори потребнији Србији“. Таква одлука донета је у тренутку када је ситуација у једном од црногорских градова у ком су забележени смртни случајеви у жижу јавности лансирала питање има ли довољно (или бар уопште) неопходних функционалних респиратора! Милутин Симовић, „Ситуација у Црној Гори је мање ризична — респиратори потребнији за спасавање грађана Србије“, *Vijesti Online*, 28.3.2020. <https://www.vijesti.me/vijesti/politika/simovic-u-cg-je-situacija-manje-rizicna-respiratori-u-ovom-trenutku-potrebniiji-za-spasavanje-zivota-gradana-srbije>.

⁷⁰ Изузев ако, као што је у фн. 41 критиковано инсистирање на само једној речи у оквиру синтагме (неопходност), аутори не би подлегли критици због инсистирања на другој речи у том одређењу — демократско, у контексту друштва схваћеног идеално-типски (Крстић и Маринковић, *Љугска права*, 165). Наиме, ако друштво схватимо као конкретно, црногорско, мера би ипак могла да завреди своју неопходност, с тим што би реч „демократском“ тада требало заменити синтагмом „...неопходно у секуритизацијом Цркве притиснутом друштву“ (*прим. ауџ.*).

5. Закључак

Несумњиво је да су људски животи и здравље у време пандемије *suprema lex*, те да представљају легитиман основ ограничења одређеног корпуса људских права, па и слободе вероисповести. Међутим, при ограничавању слободе вероисповести, с обзиром на њену сложено анатомију, треба бити двоструко опрезан. Најпре, сагласно тексту ЕКЉП, може се ограничити само колективни аспект. Даље, при његовом ограничавању треба строго водити рачуна, да, с обзиром на однос срж—периферија права, не дође до несразмерног задирања у само језгро права на слободу вероисповести. Та срж, што је и поткрепљено правном квалификацијом, за хришћане је могућност савршавања Евхаристије у тоталитету. Под тим тоталитетом, разуме се, не подразумева се организовање Литургија слободно од свих државних мера,⁷¹ већ да се само одржавање Литургија не доведе у питање као и да стриктно у надлежност Цркве остане начин вршења Причешћа, у складу са аутономним црквеним правилима и уз поштовање права на здравље и живот других. Ова дистинкција представља црвену линију између сразмерне ограничавајуће мере и арбитрарности у коришћењу ванредних околности за неоправдано задирање у, у том случају не више само толерисани колективни аспект, већ и у инхерентни индивидуални аспект слободе вероисповести, који према Уставу ЦГ али и тексту ЕКЉП има статус апсолутног права и не може се ограничити ни за време ванредног стања, а тим пре се не би смео ограничавати у одсуству проглашења ванредног стања. Та црвена линија требало би да важи једнако и без обзира какав је систем односа између државе и цркве по среди.⁷² Епидемиолошка криза ставља на тест истрајност

⁷¹ Чији дијапазон може обухватити препоручено растојања између верника и друге превентивне мере у складу са епидемиолошким препорукама (*иприм. ауш.*).

⁷² Треба истаћи да с друге стране, овакву равнотежу нису све верске заједнице у свету схватиле као компромис и на њих гледале благонаклоно. Стога нису свуда показале кооперативан однос према државним мерама попут епархија СПЦ у ЦГ. Један од истакнутијих заговорника таквих ставова је и Кардинал Бурк који констатује да „наша култура, у потпуности секуларизована, има тенденцију да на богослужење посматра као на било коју другу друштвену активност, попут одласка у биоскоп. Не може се прихватити забрана државних власти које одлазак на богослужење изједначавају са одласком у ресторан!“ — Raymond Burke, „Message on the combat against the Coronavirus, COVID 19“, *Cardinal-burke.com*, приступљено: 30.3.2020. <https://www.cardinalburke.com/presentations/combat-against-coronavirus>. Изражавајући дубоко поштовање за ова легитимна уверења једног дела хришћанских верника према којима се не може прихватити било каква забрана државних власти у погледу богослужења, а што заиста представља максималистички став, аутори су мишљења да промене курса савременог државног понашања које би у време епидемије биле у складу са таквим схватањима не би биле правно утемељене (*иприм. ауш.*).

личне вере и друштвену одговорност, али и зрелост и демократске капацитете друштва. Основно питање од којег зависи полагање тог теста је да ли ће се друштво зауставити на дозвољеној граници ограничења права, или ће из оправданости склизнути у злоупотребу? Удругом наведеном случају, који је за несигурне демократије стални изазов, проблем са којим се суочавају верујући биће део ширег проблема који ће хиперсекуритизација представљати по друштво у целини. У овом тренутку, што се тиче сразмерности ограничења колективног аспекта слободе вероисповести, а у ширем контексту опасности од неоправдане секуритизације, донесена решења у ЦГ пружају основа за резерве и озбиљну забринутост.

* * *

Списак коришћене литературе:

Књиге и чланци:

- Аврамовић, Сима и Душан Ракитић. „Колективна права и верска слобода у Србији“. У *Колективна права и позитивна дискриминација у уставноправном систему Републике Србије*, уредник Миодраг Јовановић, 95–119. Београд: Службени гласник, 2009.
- Бошковић, Милош. „Примјена доктрине поља слободне оцјене у пракси Европског Суда за људска права“. Докторска дисертација, Правни факултет, Београд, 2016.
- Група аутора, *Против правног насиља над вјером*. Цетиње — Беране: Митрополија црногорско-приморска — Епархија будимљанско-никшићка, 2019.
- Ђурић, Владимир. *Слобода вероисповести у јуриспуденцији европских уставних судова*. Београд: Институт за упоредно право, 2012.
- Ејдус, Филип. „Опасне везе — теорија секуритизације и шмитовско наслеђе“. *Безбедност западне Балкана*, IV-13 (април–јун 2009): 9–17.
- Јевтић, Атанасије. „Литургијски живот — срж црквеног живота“. У *Тријеза Господња*, Николај Афанасјев, превела са руског Ксенија Кончаревић, Библиотека „Свети Петар Цетињски“, Коло „Свете

- Тајне и свете врлине“, књ. 57, 2. допуњено издање, 5–24. Цетиње: Светигора, 2001.
- Маринковић Танасије. „Појам закона у пракси Европског суда за људска права“. У *Номинотехника и правничко расуђивање*, уредила Радмила Васић, 321–345. Београд: Програм УН за развој у Србији и Правни факултет, 2018.
- Маринковић, Танасије и Ивана Крстић. *Евројско право људских права*. Београд: Савет Европе, 2016.
- Марковић, Василије, „Доктрина поља слободне процене и њена примена у вези са чланом 9 Европске Конвенције“. У *Државно црквено право кроз вјекове*, уредници Владимир Чоловић, Велибор Џомић, Владимир Ђурић, Милош Станић, 297–324. Београд: Институт за упоредно право и Митрополија црногорско приморска, 2019.
- Мурдок, Џим. *Слобода мисли, савести и вероисповести — водич за примену члана 9 Евројске конвенције о људским правима*. Превод: Alpha Team One. Београд: Савет Европе, 2008.
- Перић, Димшо. *Црквено право*. Београд: Правни факултет, 2006.
- Свето Писмо — Нови Завет Господа нашег Исуса Христа*. Издање Св. Архијерејског Синода СПЦ. Београд: Библијско друштво, 2008.
- Србуљ, Јован, ур. *О Лишурџији: зборник шекспира*. Београд: Тројеручица, 1997.
- Стојчевић, Павле. *Да нам буду јаснија нека питања наше вере. Књига III*. Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке, 2010.
- Тадих, Љубомир. *Филозофија права*. Београд: Службени гласник, 2006.
- Трнавац, Милутин. „Слобода вероисповести и право на здравље“. У *Државно црквено право кроз вјекове*, уредници Владимир Чоловић, Велибор Џомић, Владимир Ђурић, Милош Станић, 683–702. Београд: Институт за упоредно право и Митрополија црногорско-приморска, 2019.
- Флоровски, Георгије. „Евхаристија и саборност“. У *Тријеза Господња*, Николај Афанасјев, превела са руског Ксенија Кончаревић, Библиотека „Свети Петар Цетињски“, Коло „Свете Тајне и свете врлине“, књ. 57, 2. допуњено издање, 169–185. Цетиње: Светигора, 2001.
- Arai-Takahashi, Yutaka. *The Margin of Appreciation Doctrine and the Principle of Proportionality in the Jurisprudence of the ECHR*. Antwerpen — Oxford — New York: Intersentia, 2002.

- Hartman, F. Joan. „Derogation from Human Rights Treaties in Public Emergencies“. *Harvard International Law Journal*, Vol. 22, No. 1 (1981): 1–52.
- Katičić, Natko. „Problem kvalifikacije u arbitražnom sudovanju“. U *Spoljnotrgovinska arbitraža. 2, Određivanje materijalnog prava pred arbitražom: Referati i diskusija sa Savetovanja održanog 18. i 19. decembra 1964*, urednik Borislav Blagojević, 91–101. Beograd: Spoljnotrgovinska arbitraža pri Saveznoj privrednoj komori, 1965.
- Leboeuf, Aline and Emma Broughton. *Securitization of Health and Environmental Issues: Process and Effects. A research outline*. Paris: IFRI, 2008.
- Šaranović, Nikola B. „Religion, Law and COVID-19 emergency: a brief report from Montenegro“. In *Law, Religion and COVID-19 Emergency*, edited by Pierluigi Consorti, 104–109. Pisa: DiReSom, 2020.
- Van der Vyver, D. Johan. „Constitutional Protections and Limits to Religious Freedom“. In *Law, Religion, Constitution*, edited by W. C. Durham, S. Ferrari, C. Cianitto, D. Thayer, 105–124. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2013.
- World Health Organization. *International Health Regulations (2005): Third Edition*. Geneva: WHO Press — World Health Organization, 2016.

Правни извори:

- „Устав Црне Горе“. *Службени лист Црне Горе*, бр. 1/2007 и 38/2013 (25. октобар 2007): 1–23.
- A. C. v Manitoba, 2009 SCC30, case no. 31955.
- ECHR, Case of Cyprus v. Turkey, број. 25781/94 од 10.5.2001. HUDOC.
- ECHR, Case of Kokkinakis v Greece, judgment of 25.5.1993, no.14307/88. HUDOC.
- ECHR, Case of Kruslin v France, no. 11801/85, 24.4. 1990
- ECHR, Case of Lawless v. Ireland, no. 332/57 од 14.11.1960 HUDOC.
- ECHR, Case of Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, no. 45071/99. HUDOC.
- ECHR, Case of Pretty vs UK, no. 2346/02, 29.4.2002. HUDOC.
- ECHR, Case of Rierra Blume v Spain, no. 37680/97, 14.10.1999. HUDOC

ECHR, Case of Sunday Times v. the United Kingdom, no. 6538/74, 26.4.1979. HUDOC.

„Naredba o proglašavanju epidemije zarazne bolesti COVID 19“. *Službeni list Crne Gore*, br. 24/2020 (26. mart 2020): 2.

„Naredba za preduzimanje privremenih mjera za sprečavanje unošenja u zemlju, suzbijanje i sprečavanje prenošenja novog koronavirusa“. *Službeni list Crne Gore*, br. 21/2020 (22. mart 2020): 1.

„Naredba za preduzimanje privremenih mjera za sprječavanje unošenja u zemlju, suzbijanje i sprječavanje prenošenja novog koronavirusa“. *Službeni list Crne Gore*, br. 22/2020 (24. mart 2020): 2–3.

„Naredba za preduzimanje privremenih mjera za sprječavanje unošenja u zemlju, suzbijanje i sprječavanje prenošenja novog koronavirusa“. *Službeni list Crne Gore*, br. 26/20 (30. mart 2020): 1.

NHS Trust v Child B and ors (2014) EWHC 3486 (FAM) од 1.8.2014. Case No: FD14P00803.

Paragraf-lex. „Закон о ратификацији Европске Конвенције за заштиту људских права и основних слобода, измењене у складу са Проколом 11, Протокола уз Конвенцију за заштиту људских права и основних слобода, Протокола бр. 4 којим се обезбеђују извесна права и слободе који нису укључени у Конвенцију и први Прокол уз њу, Протокола бр. 6 о укидању смртне казне, Протокола бр. 7, Протокола бр. 12 и Протокола бр. 13 о укидању смртне казне у свим околностима“. Приступљено 22.3.2020. <https://www.paragraf.rs/propisi/zakon-ratifikaciji-evropske-konvencije-ljudska-prava-osnovne-slobode.html>.

„Закон о слободи вјероисповести и/или увјерења и правном положају вјерских заједница“. *Službeni list Crne Gore*, br. 74/2019 (30. decembar 2019): 280–289.

„Закон о заштити становништва од заразних болести“. *Službeni list Crne Gore*, br. 12/2018 (23. februar 2018): 89–116.

Интернет извори:

Готовкин, Димитриј. „Коронавирус и причастие. Почему очищение лжицы ради каждого стало проблемой“. *Правмир*, 21.3.2020. <https://www.pravmir.ru/koronavirus-i-prichastie-pochemu-ochishchenie-lzhiczy-radi-kazhdogo-stalo-problemoj/>.

Ђукановић, Мило. „Држава неће пристати на уцјене“. *РТЦГ*, 5.2.2020. <http://www.rtcg.me/vijesti/politika/267946/djukanovic-drzava-nec-pristati-na-ucjene.html>.

- Ђуровић, Зоран. „Догматско разматрање добијања вируса преко причешћа“. *Вуговдан*, 26.3.2020. <https://vidovdan.org/aktuelno/zoran-djurovic-dogmatsko-razmatranje-mogucnosti-dobijanja-virusa-preko-pricesca/>.
- Ђуровић, Зоран. „Свети оци и епидемија“. *Вуговдан*, 18.3.2020. <https://vidovdan.org/tradicija/zoran-djurovic-sveti-oci-i-epidemi-ja/#comment-35320>.
- Зизјулас, Јован. „Црква без Свете Евхаристије није више Црква“. Интервју. Разговор водио Никола Станковић. *Саборник.нет*, 26.3.2020. <https://www.sabornik.net/mitropolit-jovan-zizjulas-cr-kva-bez-svete-evharistije-nije-vise-crkva/>.
- Јовић, Дејан. „Политологија пандемије“. *Novosti (Srpsko narodno vijeće. Online)*, 18.3.2020. <https://www.portalnovosti.com/politologija-pandemije>.
- Канцеларија СА Синода. „Саопштење за јавност СА Синода“. *Информацијска Служба СПЦ*, 28.3.2020. http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnost-svetog-arhijerejskog-sinoda-5.
- Карелин, Рафаел. „О модернистических взглядах на евхаристию“. *Karelin.ru*, приступљено: 25.3.2020. <http://karelin-r.ru/news/106/1.html>.
- Кнежевић, Божо. „Узајамно послушање медицине и богословља — суочавање са пандемијом COVID-19“. *Митрополија црнојорско-јиморска*, 21.3.2020. <https://mitropolija.com/2020/03/21/uzajamno-poslusanje-medicine-i-bogoslovlja-suocavanje-sa-pandemijom-covid-19/>.
- Министарство здравља РС. „О Ковид-19 вирусу“, приступљено 25.3.2020. <https://covid19.rs/o-covid-19-virusu/>.
- Митрополит Амфилохије и епископ Јоаникије. „Ко се чува и Бог га чува“. *Митрополија црнојорско-јиморска*, 21.3.2020. <https://mitropolija.com/2020/03/21/mitropolit-amfilohije-i-episkop-joaniki-je-ko-se-cuva-i-bog-ga-cuva/>.
- Перовић, Гојко. „Црква држави спремна да уступи зграде и установе“. *Novosti Online*, 19.3.2020. <https://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:854023-Rektor-Gojko-Perovic-Crkva-drzavi-spremna-da-ustupi-zgrade-i-ustanove>.
- Симовић, Милутин. „У Црној Гори ситуација је мање ризична. У овом тренутку респиратори потребнији за спасавање живота грађана Србије“. *Vijesti Online*, 28.3.2020. <https://www.vijesti.me/vije->

- [sti/politika/simovic-u-cg-je-situacija-manje-rizicna-respiratori-u-ovom-trenutku-potrebni-za-spasavanje-zivota-gradana-srbije.](#)
- Суботић, Оливер. „О покушају смештања причешћа у епрувете“. *Полегу.рс*, 30.3.2020. <http://www.pogledi.rs/forum/Thread-o-pokusaju-smestanja-svetog-pricesca-u-epruvete>.
- Agamben, Giorgio. „L’invenzione di un’epidemia“. *Quodlibet*, 26.2.2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>.
- Burke, Raymond. „Message on the Combat against the Coronavirus, COVID-19“. *Cardinalburke.com* приступљено: 30.3.2020. <https://www.cardinalburke.com/presentations/combat-against-coronavirus>.
- Di Feo, Gianluca. „Coronavirus, mezzo milione di tamponi da un’azienda di Brescia agli Stati Uniti“. *La Repubblica/Cronaca*, 19.3.2020. https://www.repubblica.it/cronaca/2020/03/19/news/coronavirus_tamponi_da_brescia_a_stati_uniti-251735473/.
- Lægaard, Sune. „Religious toleration and securitization of religion“. *Academia.edu*, приступљено 28.3.2020. https://www.academia.edu/31059407/Religious_tolerantion_and_securitization_of_religion.
- Stivas, Dionysios and Ross Smit, Nicolas. „Coronavirus: China’s attempts to contain the outbreak has given it new levels of state power“. *Academia.edu*, 11.3.2020. https://www.academia.edu/42205519/Coronavirus_China_s_attempts_to_contain_the_outbreak_has_given_it_new_levels_of_state_power.
- Πατριαρχείο Γεωργίας. „Δεν μπορούμε να απαγορεύσουμε στο κόσμο να μην έρθει στην Εκκλησία“. *Romfea.gr*, 25.3.2020. <https://www.romfea.gr/epikairotita-xronika/36100-patriarxeio-georgias-den-mporoume-na-apagoreusoume-sto-kosmo-na-min-ert-hei-stin-ekklisia>.

Примљено: 7. 10. 2020.
Исправљено: 23. 11. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

LIMITATION OF FREEDOM OF RELIGION IN CONDITI- ONS OF THE PANDEMIA: CASE OF MONTENEGRO⁷³

Vladimir Đurić

Institute of Comparative Law, Belgrade

Vasilije Marković

University of Belgrade, Faculty of Law

Summary: *The crisis caused by the COVID-19 pandemic has brought up many health, legal, socio-economic and geopolitical concerns and uncertainties. The authors attempt to answer one, so far rarely treated, narrow legal question — the exercise of freedom of religion in its collective aspect in the conditions of pandemia. With offering the wider picture (justification) of securitization as a state response to the emerging danger, the central point of work remains a problem where medicine, law and theology are intertwined. The answer to the question of whether, at a time of de facto or de jure state of emergency, freedom of religion and especially its collective aspect can be restricted, and what a restrictive measure it must (not) be to satisfy the proportionality requirement under the proportionality test, the authors will offer on the example of regulation of this issue in Montenegro.*

Key words: *freedom of religion, Eucharist, epidemia, proportionality test, Montenegro.*

⁷³ The content and argumentation of the article are based on the situation and the measures taken until 31. 3. 2020.

КРАТАК ИСТОРИЈСКИ ПРИКАЗ ЗНАЧЕЊА И УЛОГЕ ПОЈМА ἀρχή У КОСМОЛОГИЈИ

Синиша Симић*

Библиотека Српске

Патријаршије, Београд

Апстракт: Ослањајући се на Аристотелову интерпретацију предсократовске мисли, или на каснија тумачења ране античке филозофије јасно је да су филозофија и наука зачете са питањем шта је начело свега, односно да филозофско-научна мисао (са присутним теолошким контекстом) почиње космолошким темама. Још од Хесиода, преко предсократоваца па до данас можемо приметити да су се начелу, у већој или мањој мери приписивали божански квалитети. У раду ћемо видети да је разматрање начела централни појам у оквиру првобитне науке, а да данас није уопште у њеном домену; што не значи да је сувишно његово разматрање из аспекта теолошке и филозофске мисли.

Кључне речи: ἀρχή, начело, узрок, космологија, Биг бенг теорија.

Увод

У овом раду размотрићу појмове ἀρχή и ефицијентни узрок из аспекта данашње биг бенг космологије. Уобичајено је мишљење унутар историографске традиције, која почива на Аристотеловој историји филозофије, а потом и других после њега, да су се предсократски филозофи првенствено бавили питањем шта је ἀρχή. Најпре ћу приказати могућа значења појма ἀρχή, а потом ћу размотрити Аристотелов појам ефицијентног узрока и одредити његово место у средњовековној филозофији. Након тога приказаћу актуелну биг бенг космолошку хипотезу и у закључку покушаћу да одговорим на питање: „Да ли су појмови ἀρχή и ефицијентни узрок сувишни из аспекта теорије о Великом праску?“

* sinisa_simic@msn.com.

Појам ἀρχή у античкој хеленској филозофији

Опште је познато да немамо сачуване списе предсократских мислилаца. То је у већој мери отежало историчарима бављење филозофијом, а и у овом раду ће представљати мањи проблем, због којег ћу на мало више простора размотрити појам ἀρχή. У раду ћу као превод античког појма ἀρχή користити реч „начело“ (осим у случајевима цитирања током разматрања многозначности овог појма), при чему следим преводиоца Аристотелове *Физике*, Слободана Благојевића.¹ Иако је појам ἀρχή вишезначан, у наставку текста, видећемо да сва та значења нису дивергентна и међусобно неповезана.

Уџбеничка традиција нас обавештава да почеци филозофије долазе из Јоније, из градова Милета и Ефеса (данашња Турска). Потом се филозофија и наука развијају на тлу Велике Грчке (данашња област јужне Италије и Сицилије). А тек потом филозофска мисао долази у Атину (тј. на подручје данашње Грчке) где и доживљава свој врхунац у делима Платона, а потом и Аристотела. Првенствено занимање првих мислилаца (Јоњана, који се често називају и физичарима или космолозима) било је разматрање појма ἀρχή, односно начела. Под тим се подразумева да су трагали за неком основом која представља почетак или порекло свега што постоји. Први нама познати Милећанин је Талес. С обзиром на то да оригиналне списе предсократоваца немамо, приликом приказивања њихових становишта у највећој мери ослонићу се на збирку Хермана Дилса (Diels, H.),² али и на збирку Кирка (Kirk, G. S.) и Рејвена (Raven, E. J.).³

Талес (око 624 – око 546)

Талес је познат као први филозоф, математичар, астроном или просто речено мислилац или мудрац. Често се може чути анегдота из његовог живота, по којој је толико био очаран звездама, да је током једног посматрања упао у бунар. Познат је по математичкој теореме (која и данас носи његово име), потом по предвиђању помрачења сунца, али и по мишљењу да је основно начело свега што постоји – вода; што је за овај рад и најзанимљивије. По сведочанству Аристотела, Та-

¹ Видети: Аристотел, *Физика*, превео Слободан Благојевић (Београд: Paideia, 2006).

² Херман Дилс, *Предсократовци*, томови I и II (Загреб: Напријед, 1983). Даље у тексту користићу стандардну DK нотацију.

³ Geoffrey Stephen Kirk and John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

лес је веровао да је вода основ свега и, тврди Аристотел, изјављивао је да земља плута на води.⁴ У прилог овој тези, Аристотел конструише аргумент по којем је Талес, вероватно, емпиријски дошао до закључка да је храна свих бића влажна и да су семена свих ствари влажна; а пошто је вода начело влажних ствари, онда је Талес био мишљења да је вода начело свега.⁵ Или по другом аргументу који Симпликије приписује Теофрасту: Талес је видео да се тела суше (што указује да кад нестане вода у телу, тада нестаје и живот) и на основу тога дошао до закључка да је вода начело по којем све постоји.⁶

Анаксимандар (око 611 – око 556)

Анаксимандар је такође Милећанин, и вероватно Талесов ученик. Такође, трагао је за начелом. Уместо Талесове воде, Анаксимандар уводи појам апеирон (τὸ ἄπειρον) што се обично преводи као „безгранично“. У једином сачуваном Анаксимандровом фрагменту се каже:

„Почетак и крај свих бића је апеирон...оно из чега бића настају у то и нужно пропадају. Јер она једна другима плаћају праведну казну и одштету због неправде, према временском реду“.⁷

На основу овога цитата, сматра се да је и Анаксимандра занимало питање начела, а из Теофрастовог сведочанства сазнајемо да је Анаксимандар први употребио тај израз начела, односно ἀρχή:

„Анаксимандар...рекао је да је апеирон почело⁸ и елемент бића, употребивши први то име за почело“.⁹

Међутим, постоје и мишљења по којима немамо довољно уверљивих сведочанстава на основу којих можемо закључити да је Анаксимандар први употребио појам начело, али тиме се нећу овде бавити. Било како било, постоји сагласност око тога да његово начело носи

⁴ Аристотел, *Метафизика*, пријевод с изворника Томислав Ладан (Загреб: Факултет политичких наука Свеучилишта у Загребу, 1985), 983б, 20–23.

⁵ Аристотел, *Метафизика*, 983б, 25–26.

⁶ Детаљније разматрање о Талесој води видети у: Драго Ђурић, „Талесова вода“, *Theoria* 4 (2017): 157–182, <https://doi.org/10.2298/THEO1704157B>.

⁷ DK B1.

⁸ Ово је превод у хрватском издању, па је ἀρχή преведено као „почело“. Изнад у раду сам нагласио да ћу користити реч „начело“.

⁹ DK 12A9.

назив апеирон. Исто тако, мишљење које се обично прихвата је да је Анаксимандар сматрао да начело мора бити нешто што је безгранично и зато му је дао назив апеирон. Када је реч о томе шта је заправо апеирон, разликујемо с једне стране Аристотелову, и с друге стране Симпликијеву и Хиполитову интерпретацију. По Аристотеловој интерпретацији, Анаксимандар сматра да се из једнога (тј. апеирона) издвајају супротности, односно да су супротности садржане у истом.¹⁰ Верзије Симпликија и Хиполита су сличне и по њима апеирон је једна природа из које се не издвајају супротности, већ светови. Другим речима, из апеирона су настала сва неба и сви у њима светови. Пошто је апеирон вечан и безграничан, онда он обухвата цео космос.¹¹ Да је природа начела вечна и безгранична сматраће и трећи Милећанин, којег ћу интерпретирати у наставку.

Анаксимен (око 585 – око 528)

Анаксимен је наставио традицију својих претходника у погледу филозофске амбивалентности, али је и наставио у смеру монистичког материјализма. Но, за разлику од свог претходника, Анаксименов кандидат за начело је прилично одређен. То је ваздух.¹² Оно што је посебно занимљиво и вероватно ново код Анаксимена је то што нам објашњава однос начела и свега што постоји од њега, односно говори нам на који начин настаје појавни свет. Све настаје згушњавањем и разређивањем начела, тј. ваздуха.¹³ Анаксимен је вероватно из опажања закључио да људи умиру оног момента кад издахну, односно кад се ваздух више не налази у телу. Зато је сматрао да је ваздух душа људи, али исто тако и да ваздух обухвата цео космос.¹⁴

Хераклит (око 535 – око 475)

Хераклит је такође из Јоније, али из града Ефеса. О његовом космолошком учењу и начелу свега сведочи нам Св. Климент Александријски у Стромати:

¹⁰ Аристотел, *Физика*, 187а, 20–23.

¹¹ Видети: Simplicius, „In Aristotelis Physicorum commentaria“, ed. Hermann Diels (Berlin: Reimer, 1882), 24.13–19.

¹² Simplicius, *In Aristotelis Physicorum commentaria*, 24.26

¹³ Исто.

¹⁴ Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, 144–147.

„Овај свет исти за све, нису створили ни човек ни Бог, него је увек био и јесте и биће вечно жива ватра, која се с мером пали и с мером гаси“.¹⁵

Диоген Лаертије сведочи да је Хераклит сматрао да је све састављено од ватре и да се све у њу и враћа.¹⁶ На основу овога сигурни смо да је Хераклитово начело – ватра. Такође, и код Хераклита је јасан однос између начела и појавног света; а као и код Анаксимена реч је о процесу згушњавања и разређивања.¹⁷ Вероватно је Хераклит прихватио ватру као начело, с обзиром на то да она представља крајње стање разређености; док ваздух ни код Анаксимена не представља крајње стање ни згуснутости ни разређености.

Емпедокле (око 490 – око 430)

Емпедокле је рођен на Сицилији. Припада групи плуралиста, за разлику од претходно поменутих, што значи да спада у групу грчких филозофа који су сматрали да се спољашњи свет не може објаснити само једним начелом. Основна Емпедоклова мисао је да оно што ми обично називамо настајање и нестајање (или рађање и смрт) је заправо спајање и раздвајање. Према сведочанству Плутарха, Емпедокле је сматрао да се ништа не рађа нити потпуно умире, већ се меша и раставља.¹⁸ Ово би значило да ништа не настаје *ex nihilo* нити нестаје *in nihilo*. Као и код претходника начело је вечно, али као што рекох из плуралистичког аспекта, па биће да су начело заправо 4 елемента: вода, ваздух, земља и ватра¹⁹ (што ће нешто касније постати стандардна теорија елемената од којих је сачињен сублунарни свет). Укратко: све што постоји догађа се спајањем и раздвајањем четири поменута вечна елемента, а покретање обављају две силе, љубав и мржња.²⁰ Овако схваћено чини се да су начела поменута четири елемента, а да су узрок појавног света љубав и мржња. Јасну везу између узрока и начела имамо код Аристотела, па ћу у наставку то и размотрити.

¹⁵ Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, 199.

¹⁶ Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, 184.

¹⁷ DK A5.

¹⁸ Plutarchus, *Adversus Colotem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 1111f.

¹⁹ DK B17.18.

²⁰ DK B21.

Ἀρχή и узрочност

Пре него што почнем са излагањем Аристотелове теорије узрочности, осврнућу се накратко на проблем вишезначности појма ἀρχή. Полисемија раних грчких термина је позната. Проблем вишезначности је тај што се такви термини могу употребљавати у различитим контекстима, са потпуно различитим смислом, а да притом, корисник тог термина не разлучује његова различита значења употребом нових речи. У случају појма ἀρχή, могуће су две ситуације: или да се преведе на неки такође древни и вишезначни термин или да се пронађе адекватна реч за свако значење. У првом случају ἀρχή се обично преводи уз помоћ латинске позајмљенице „принцип“ (principium) или уз помоћ старословенске речи „начело“ (начало). У другом случају сусрећемо термине: узрок, почетак, основа, елемент, искон, и др. Као што сам на почетку рада нагласио, за ову потребу, користим термин „начело“ који је древан и вишезначан као и ἀρχή. На тај начин могуће је избећи евентуалне некоректности у интерпретацији, коју би можда подразумевала оваква реформулација, односно превођење смисла у смисао.

Аристотел у *Физици* и *Метафизици* појам ἀρχή користи у најмање два смисла која се данас обично означавају као историјски и методолошки. Под историјским смислом подразумева се Аристотелова употреба појма ἀρχή у ситуацијама када говори о предсократовској филозофији и њиховом разумевању појма ἀρχή, као начела из којег све постоји. Методолошки смисао појма ἀρχή подразумева начело науке, односно оно од чега свака наука полази у својим истраживањима. Аристотелова употреба термина начело у првом контексту биће јаснија следећим цитатом из *Метафизике*, који уједно представља и кратки резиме свега до сад реченог:

„А да ли је то мнијење о нарави доиста тако старинско и штовано можда и није тако извјесно; каже се, међутим, како се Талес изјаснио тако о првом узроку... Анаксимен и Диоген постављају да је зрак првотнији од воде, те да је он највећма почело од свих једноставних тјелеса. Хипас из Метапонта и Хераклит из Ефеза мисле то о огњу, а Емпедокло додавши споменутима земљу као четврто, говори тако о четири пратвари (јер – према њему – оне увијек остају и не постају, осим по многоћи и малоћи, док се спајају у једно или одвајају од једног). Анаксагора из Клизомене, по животној доби првотнији од пређашњег, али потоњи по дјелима, говори како су почела неограничена, јер он каже ка-

ко готово све истодјелнице, попут воде или огња, тако настају и нестају, само спајањем и одвајањем, а иначе нити настају, нити нестају, него остају вјечне“.²¹

Из овог Аристотеловог сведочанства сазнајемо да су постојали мислиоци који су се бавили начелом. Једни од њих су начело означавали као воду, други као ваздух, трећи као ватру или земљу, али неки и као комбинацију све четири елемента. Међутим, било је и оних који су сматрали да је начела неограничено много. Даље Аристотел нуди своју интерпретацију и поближе објашњене реченог, али је то већ из аспекта његове физике и метафизике. Аристотел нам објашњава да су предсократовци под појмом начела подразумевали тварне ствари и ентитете који су вечни.²² Из овог Аристотеловог појашњења видимо да су његови претходници под појмом начела подразумевали оно што Аристотел назива материјалним узроком. О Аристотеловом схватању узрочности биће детаљније речено у наставку текста. Ово би било укратко о Аристотеловом историјском смислу појма ἀρχή. Што се тиче методолошког смисла, као начела науке, идеја је да кад разматрамо бављење теоретском активношћу, тј. уколико желимо овладати неком науком (била то нека узвишена наука или нешто попут спорта и медицине) морамо прво овладати начелима те науке.²³ Под начелима науке Аристотел не мисли на елементе стварности, који би можда били предмет науке, већ искључиво на логичка начела; односно на теоретске принципе који су потребни да се интерпретирају феномени који су предмет истраживања одређених наука. Просто речено, да бисмо се успешно бавили медицином, морамо најпре уочити прве узроке унутар доне медицине, а потом формулисати начела помоћу којих ћемо интерпретирати предмет истраживања у медицини. Из реченог се види да Аристотел начело упарује са узроцима, а у *Физици* експлицитно каже да су сви узроци начела.²⁴ Аристотел нуди шест одређења начела.²⁵ На првом месту начело схвата као почетак у простору и времену и наводи примере пута и дужи. Друго одређење начела је парадигма. Под тим се мисли на најлепше исходиште неке ствари. Ово одређење је јасније илустрацијом учења: нпр. ако се упознајемо са неким природним феноменом, лакше је почети од простих примера у природи,

²¹ Аристотел, *Метафизика*, 984a 1–16.

²² Аристотел, *Метафизика*, 983b 6–8.

²³ Видети: Аристотел, *Метафизика*, 1063b36–1064a1 и Аристотел, *Физика*, 184a11.

²⁴ Аристотел, *Физика*, 184a11 и 190b17.

²⁵ Види: Аристотел, *Метафизика*, 1012b34–1013a17.

него од тешких научних теорија. Начело у овом смислу је схваћено као најбоље објашњење. У трећем смислу Аристотел начело одређује као основу, што је комбинација материје и форме (облика), односно материјалног и формалног узрока. Нпр. темељ куће је основа, тј. оно што прво настаје и његово присуство нужно претходи постојању куће. Исто тако да би постојала река, мора претходно да постоји корито. У овим примерима, темељ и корито су начела куће и реке. Четврто одређење начела је узрок. Овај смисао начела одговара Аристотеловој теорији о узрочности, којом објашњава промену (било настајање или мењање нечега). Аристотел разликује четири врсте узрока: материјални, формални, ефицијентни и финални. Објашњење ова четири узрока је јасније уз помоћ примера статуе. Материјални узрок је оно од чега је нешто направљено, а у примеру статуте односи се на материју од које је статуа направљена, нпр. бронза. Изнад у тексту је споменуто да је материја извесна смеша четири помињана елемента: воде, ваздуха, земље и ватре. Један вид те смеше је бронза, која је материјални узрок статуе. Формални узрок је суштина статуе, односно оне особине без којих не би била статуа, а односи се на облик. У наведеном примеру формални узрок би био облик нпр. скулптуре. Ефицијентни узрок се односи на оно шта је начинило одређену ствар, односно на оно што доводи до промене, па се зато назива и покретачки узрок. У нашем примеру, ефицијентни узрок статуе је вајар. Финални узрок је сврха или циљ ствари; који ће, видећемо касније у тексту, имати велику улогу унутар средњовековне филозофије, због творца који ствара и даје сврху. Финални узрок у примеру статуе је нпр. одавање почasti. Вратимо се сад четвртом одређењу начела, а то је узрок, који како је наглашено одговара овој укратко приказаној Аристотеловој теорији о узрочности. Начело схваћено као узрок разликује се од претходног одређења (начела као основе), по томе што основа узрокује предмет својом присутношћу, док начело као узрок не учествује у промени као што то раде материја и форма, већ представља почетну тачку од које, кретањем, предмет настаје. Из овога можемо схватити да под појам начела као узрока могу потпасти аристотеловски ефицијенти и финални узроци; док под појам начела као основе потпадају материјални и формални узроци (пошто материја и форма у неком смислу присуствују промени). Пето одређење начела ће задржати израз начело, пошто се обично у српском језику под начелом подразумева нешто према чему би се требало управљати, а то је и смисао Аристотеловог петог одређења. Наиме, начело у овом смислу је нешто што управља неком ствари, односно оно што ствар доводи до промене. Шесто и последње одређење начела је принцип. Ово одређење одговара методолошком смислу

појма начело које је споменуто изнад у тексту. Укратко речено: да би се нешто схватило и сазнало потребно је прво схватити принцип. Под принципом се подразумева нешто од чега започиње сазнање.

Након ових кратких осврта на Аристотелова одређења начела, Аристотел нам даје јаснију слику односа између начела и узрока. Наиме, начела имају смисао који превазилази значења узрока, па према томе, начела се значењски не могу сводити на узроке.²⁶ Ово би значило да начело не значи једно од четири Аристотелова узрока које сам укратко приказао, већ четири узрока су само један аспект широке употребе појма начела. Према томе, уколико начело не можемо изједначити са материјалним, а ни са ефицијентним узроком, закључујемо да је појам начела у предсократској филозофији имао висок степен општости и неиздиференцираности. Успут речено, својствено том времену, и Аристотел је сматрао да је и разум равноправно начело реалности (поред материје). Ово је споменуто, јер је ова идеја важна за део у којем ћу приказати мисао средњег века, у чијем центру пажње је представљање ефицијентног узрока као интелигентног творца. Но, пре него што пређем на средњовековну филозофију, приказаћу још једном Анаксимандрово одређење начела, како бисмо донекле били упознати са којим значењем су Аристотелови претходници користили појам начело.

Начело код Анаксимандра

Иако је проблематизовано питање да ли је Анаксимандар аутор најстаријег филозофског фрагмента (о чему се нећу бавити у овом раду), обично се сматра да јесте и, стога, његове речи наводим у наставку:

„Из чега бића настају у то исто пропадају по нужности. Јер она по реду времена плаћају казну и одштету једна другима због неправде“.²⁷

Примећујемо да се у наведеном цитату нигде не спомиње појам начело. Нећу се бавити питањем веродостојности сведочанстава по којима је Анаксимандар управо појам начела користио при излагању свог становишта о природи, с обзиром на то да је филозофска традиција сагласна да је начело централни појам Анаксимандрове филозофске мисли. Иако се не спомиње начело, из наведеног цитата видимо чиме су се тражитељи начела занимали. Изнад у тексту смо видели

²⁶ Видети: Аристотел, *Метафизика*, 983б–988а.

²⁷ DK 12B1.

Аристотелове сугестије како би требало да схватимо појам начела код Анаксимандра и осталих предсократоваца, а сад ћу укратко размотрити да ли је Аристотелово тумачење једино поуздано.

Пошто постоји сагласност да Анаксимандар није могао мислити о бићима (у Платоновом смислу), онда је уверљиво Хајдегерово тумачење. По објашњењу Хајдегера требало би тумачити Анаксимандра из аспекта Хомерове Илијаде у којој се каже да је пророк знао садашњост, будућност и прошлост, односно, како ствари стоје у свету.²⁸ Оно што је сигурно за Анаксимандрово начело, односно апејрон (на основу Аристотеловог сведочанства) јесте да је из њега све настало и да оно све обухвата.²⁹ Дале, Аристотел у физици говори да је природа начела по Анаксимандру вечна, нестарећа, бесмртна и непропадљива.³⁰ Ако је вечна и непропадљива, онда све је апејрон или потиче од апејрона, осим њега самог, који нема начело, јер нема почетак. Из овога се може закључити да природа Анаксимандровог начела има статус божанског, односно поседује сва битна својства која се традиционално приписују божанствима.

На крају овог кратког осврта на предсократовски период, резиме реченог је: начело код Анаксимандра (вероватно и код осталих предсократоваца) је општији појам од Аристотеловог схватања начела. Код Аристотела начело је у вези с појмом узрока, док је код његових претходника питање о начелу заправо питање о оном првом које обухвата све у простору и које представља почетак у времену; али у исто време и оно у шта се завршава пропаст свега што је настало из начела. Из свега реченог, видимо да се појам начела из аспекта ране хеленске филозофије може тумачити и као почетак, искон, али у исто време и нешто што има неку природу, која по својствима вечности, безграничности личи на атрибуте божанства. Истом тематиком (начелом постанка), у значајно измењеном руху, бави се како ранохришћанска, тако и цела средњовековна филозофија, што ћу укратко приказати у наставку текста.

Појам начела у средњовековној филозофији

Нови Завет затвара поглавље о античком трагању за начелом и доноси наизглед потпуно ново тумачење појма ἀρχή. Међутим, тако се чини само на први поглед, имајући у виду да је *божанско* било присутно у физици и код предсократоваца (барем у неким тумачењима начела — у

²⁸ Видети: Мартин Хајдегер, *Шумски џушеви* (Београд: Плато, 2000), 268–273.

²⁹ Аристотел, *Физика*, 192b8–193a28, 203b3–16.

³⁰ Аристотел, *Физика*, 203b3–16.

којима својства начела одговарају својствима божанства), а нарочито касније код Платоновог *демијурја* и Аристотеловог *непокреноушој покретача* (првог ефицијентног узрока). Непокренути или први покретач је посебно важан појам за средњовековну филозофију у чијем периоду су настали многи аргументи за постојање првог узрока, како у хришћанској традицији (поготову схоластици) тако и међу исламским мислиоцима. Најпре, појам Логоса који се спомиње на почетку Јеванђеља по Јовану, представља ново тумачење појма начела. Јеванђеље по Јовану почиње речима:

„У почетку бјеше Логос, и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог. Он бјеше у почетку у Бога. Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало“.³¹

Од овог момента стављена је тачка на античко трагање за начелом свега постојећег, јер Нови завет без могућности довођења у питање да је резултат вишевековног трагања за појмом $\alpha\rho\chi\eta$ и саопштава нам да је то Логос. Прва реченица наведеног цитата, са своја три дела, обухвата све аспекте ранијих разматрања начела које сам навео у кратком резимеу претходног поглавља. Значи, Логос је почетак, искон, природа, али и божанство. Сама реч *логос* је изузетно присутна у текстовима хеленских филозофа, а исто је полисемична као и појам начела који разматрамо у овом раду. У *космолошком периоду* који сам приказао, појам *логос* је важан у оквиру Хераклитове филозофије. Због своје природе, појам је интерпретиран вишезначно што је зависило како од доби интерпретатора, тако и од њиховог филозофског стајалишта. Једна од познатијих интерпретација је Хајдегерова, по којој се инсистира на вези појма логоса и појма ватре као начела.³² Уз помоћ логоса, Хераклит успева да раздвојене крајности (често тумачено као супротности) одржава заједно. Следећи цитат нам јасније одређује улогу логоса, а то је да логос представља мерило јединствености свега, односно да је све *Једно*, и поред напетости услед природних крајности (супротности):

„Хераклит тврди да је свемир један: дељив-недељив, настао-не-настао, смртан-бесмртан, логос и вјечност, отац и син, бог и правичност: — Ако послушате, не мене, него логос, мудро је сложити се да је све једно“.³³

³¹ Свето Писмо Старога и Новога Завјета (Београд: Свети Архијерејски Синод, 2004). Надаље у тексту наводићу стандардну скраћену нотацију. Видети: Јн. 1, 1–3.

³² Martin Hajdeger, *Filozofija, metafizika, teologija* (Beograd: Velet, 1998), 21.

³³ Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, preveo Niko Majnarić (Zagreb: Matica Hrvatska, 1951), 42.

Из цитата видимо такође видимо и да постоји некаква веза између појма мудрости и логоса. Јасно разрађен однос те везе открива нам Нови завет и почетак, већ цитираног, Јеванђеља по Јовану. Иако појам логоса може бити протумачен из контекста Књиге постања³⁴ по чијем сведочанству Бог ствара речју, па би логос заправо представљао начин на који Бог ствара свет³⁵; ипак, рана средњовековна, а нарочито савремена теологија даје друкчије тумачење. Наиме, на основу трећег дела прве реченице из Јеванђеља по Јовану, савремена теологија је склона тумачењу да је Логос Син Божији, по којем и свет настаје, али и по којем спознајемо Бога.³⁶ Ово значи да је Логос личност. Да би средњовековна теолошка мисао овако схваћеног Логоса представила као начело свега, односно творца, било потребно одбацити раније мишљење о вечности света. За потребе овог рада навешћу само један репрезентативан аргумент у прилог тези о настанку света, а потиче из исламске филозофске традиције. Наиме, Ал-Кинди нуди следеће премисе и настоји да из њих дође до закључка да је свет настао у једном моменту:

1. Сва тела од којих ни једно није веће од другог су једнака.
2. Једнаке ствари су оне чије су димензије између њихових граница исте, и актуелно и потенцијално.
3. Оно што је коначно, није бесконачно.
4. Када је било које од тела увећано додавањем другог тела, оно постаје веће од њега и веће но што је било пре него што му је то тело додато.
5. Када су било која два тела коначне величине здружена, онда је и тело које од њих настаје коначне величине, а то мора бити случај за било коју величину и за све што поседује величину.
6. Од било које две хомогене ствари, оном мањом мери се њена величина или њен део.³⁷

Претпоставимо да постоји бесконачно тело. Уколико одузмемо један део од тог бесконачног тела, оно што нам остане је коначно или бесконачно. Ако кажемо да је коначно, онда кад вратимо део који смо

³⁴ Видети: Пост.

³⁵ Нешто слично тумачење је код Августина. Сматрао је да се логос односи на разумност Божију, односно рећи да је логос у Богу значи да је Бог разуман, што даље води до закључка да је творац личност. Међутим, овакво Августиново тумачење се сматра погрешним.

³⁶ Видети: Јован Зизјулас, *Домаћинске шеме*, превео Станимир Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2009), 51–58.

³⁷ Jon McGinnis and David Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An anthology of Sources* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), 19.

узели добићемо опет коначно тело, јер то следи из премисе 5. Дакле, тело је пре узимања дела било бесконачно, а након враћања дела коначно; онда је то тело и коначно и бесконачно, што је противречност. Ако кажемо да је оно што остане након одузимања дела бесконачно, онда какво ће бити тело кад вратимо узети део; веће него што је било пре враћања или једнако? Ако је веће, онда долазимо до новог проблема, а то је већа и мања бесконачност. Имајући у виду шесту премису рећи ћемо да је мања бесконачност једнака делу веће бесконачности. Сада погледајмо другу премису и на основу ње закључујемо да мања бесконачност мора имати границе. Ако тело има границе онда је оно коначно; дакле, мања бесконачност је коначна, што је противречно трећој премиси. Значи, ниједна бесконачност није већа од друге.³⁸ Ако кажемо да је тело исто након враћања узетог дела, онда то противречи премиси 4. Пошто противречне ствари не могу да постоје, онда не постоји бесконачно тело. На тај начин се супротставља Аристотеловом схватању да је свет вечан у материјалном смислу. С обзиром на то да је време трајање света, онда је и време коначно. Према томе, тело, кретање и време постоје заједно.³⁹ Идеја је да ако кажемо за нешто да је бесконачно, онда то није могуће прећи. Овде треба напоменути да је централно у Ал-Киндијевом начину закључивања да постоји временски след каузалних секвенци где није могућ бесконачан временски регрес, јер у супротном тренутни догађаји никада не би били могући. За сада је Ал-Кинди доказао да је свет настао у једном моменту. Даље у средњовековној филозофији настају различити и врло интересантни аргументи у прилог Божјег постојања. За ову тему вредно је приказати космолошки аргумент, по којем се тврди да је Бог творац света, односно да је Бог, Аристотелов ефицијентни узрок и, слободније речено, начело свега што постоји. Најпознатији схоластички мислилац, Тома Аквински, конструише космолошки аргумент, чија основа почива на одбацивању бесконачног регреса и представљању Бога као творца света. Централно упориште Томине аргументације је да све што постоји као контингентно биће чија егзистенција зависи од других бића, нужно мора бити објашњено. Томин аргумент се може приказати овако:

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

³⁸ Ginnis and Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An anthology of Sources*, 19–20.

³⁹ Ginnis and Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An anthology of Sources*, 21.

Даља аргументација би могла да се интерпретира на следећи начин:

1. Оно што заиста и не постоји (бића) може почети да постоји само уз помоћ нечега што постоји.
2. Мора у стварности постојати нешто нужно.
3. То нужно узрок своје нужности прима или споља или не прима споља.
4. Примање нужности споља не може да иде у бесконачност.
5. Дакле, мора постојати неко по себи нужно биће и то је Бог.⁴⁰

Космолошки аргумент се развијао и у модерном добу, па ћу у наставку приказати верзију просветитељског космолошког аргумента, који се не позива на немогућност бесконачног регреса; већ се оправдава једним метафизичким принципом.

Лајбницов космолошки аргумент

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

1. Свака постојећа ствар објашњење свог постојања има или у нужности своје властите природе или у неком спољашњем узроку.
2. Ако универзум има неко објашњење за своје постојање, то објашњење је Бог.
3. Универзум је ствар која постоји.
4. Према томе, објашњење за постојање универзума јесте Бог.⁴¹

Лајбниц свој космолошки аргумент, као што сам споменуо не заснива на немогућности бесконачног регреса, већ на појму објашњења. Тачније, заснива га на принципу довољног разлога, којег је придодao основним принципима мишљења: принципу идентитета, принципу непротивречности и принципу искључења трећег. Када говоримо о Лајбницовом принципу довољног разлога, онда ћемо рећи да се њиме тврди да за сваку чињеницу F мора да постоји објашњење зашто је F

⁴⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, II, III, Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition (London: Burns Oates and Washbourne, 1920).

⁴¹ Драго Ђурић, *Постојање Бога* (Београд: Завод за уџбенике – Српско филозофско друштво, 2011), 164–165.

случај.⁴² Другим речима, за сваку позитивну чињеницу мора да постоји узрок, разлог или објашњење зашто она постоји, уместо да не постоји. Пошто се чини да се овим принципом служимо како у свакодневном животу, тако и у филозофским расправама, онда немамо разлог на основу којег бисмо га одбацили и у контексту расправе о постојању Бога. Такође, пошто су оскудни и неодрживи приговори принципу довољног разлога, обично се сматра да је релевантан, а да је Лајбницов аргумент уверљив онолико колико и принцип на којем почива.

Видели смо космолошка разматрања раног античког периода и средњег, али и модерног доба и запазили да сваки говор о начелу и почетку, ако не експлицитно, онда бар у некој индиректној форми подразумева некаква својства која се обично сматрају божанским. У наставку текста приказаћу данашњу космолошку хипотезу, по којој, видећемо, нема говора не само о божанским својствима, него нема места ни за питања узрока, првог покретача.

Биг Бенг – Хипотеза Великог праска

До сада у раду је дат кратак приказ врло испреплетаног односа између физичке (научне) са једне стране и митолошке и религијске космологије, с друге стране. Победом номиналиста у чувеном спору око онтолошког статуса универзалија (по којима општи појмови реално не постоје) и доласком рационализма, најављена је и научна револуција. Као резултат у променама филозофских концепата који обично имплицирају и мењање научне парадигме, а услед остатака позитивизма, било је и очекивано да почетком 20. века водећа космолошка теорија буде она која је даља теизму. Тако је популарна била теорија коју је најгласније заступао британски астроном Фрејд Хојл. Хојлова космолошка теорија је промовисала вечно стање универзума, односно, да је универзум вечан и да се његов изглед не мења.⁴³ У Хојлово време већ је било познато да се универзум шири, па је Хојл објашњавао да то не значи његов настанак у једном моменту, већ се универзум шири тако што настају нове галаксије, а тим и нова материја која заузима простор оних тела која нестају. Ова теорија, средином прошлог века, излази као губитник из велике космолошке

⁴² Yitzhak Melamed and Martin Lin, „Principle of Sufficient Reason“ (2016), доступно на: <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/#WhatSuffReas> (приступљено 10. јуна 2020).

⁴³ Videti: Simon Mitton, *Fred Hoyle a life in science* (New York: Cambridge University Press, 2011), 167–198.

дебате. Као апсолутни победник појављује се теорија Великог праска, која тврди да је свет настао у једном моменту, и постулира почетни сингуларитет. Пошто ова хипотеза личи на приказ стварања света из Мојсијеве Књиге Постања, а и потиче од свештеника, у то време наилазила је на осуде због наводног теистичког утицаја.

Зачетником и *оцем* теорије Великог праска сматра се математичар и астроном, али и свештеник римокатоличке цркве Жорж Леметр. Леметр је 1927. године уочио црвени помак објеката изван наше Галаксије. Црвени помак, насупрот плавом помаку, указује да се посматрани објекти удаљавају од нас. Појашњена ради, узмимо пример аутомобила који нам трубећи наилази, док ми мирујемо. Фреквенција аутомобилске трубе је непромењена, као и јачина. Међутим, док аутомобил прилази пријемнику, тј. нама у овом случају, звук је виши и означава се као плави помак; док у случају када аутомобил прође поред нас, звук је дубљи и означава се као црвени помак. Тако је Леметр дошао до закључка да се већина објеката удаљава од нас, а две године касније до истог закључка је дошао и Хабл. Пошто се објекти константно удаљавају, онда је Леметр презентовао своју идеју о ширењу универзума, који је по тој идеји у прошлости морао да буде *сужен*, а у једном моменту и сви небески објекти спојени у једној тачки. Тако је настала идеја о исконском атому из којег све настаје, и ово је једини моменат где бисмо могли пронаћи какву-такву везу са разматраним појмом начела у антици и средњем веку. После тога, разматрања о начелу (било којег одређења које сам приказао у тексту) су сувишна из аспекта савремене науке. Једино остаје предмет интересовања у теологији (и то са сведеним значењем — као Личност која је узрок света) и ретко у данашњој филозофској мисли. Физика је наставила, по узору на биологију, својим еволуционистичким путем, и детаљно објаснила теорију Великог праска. Леметровим језиком речено, свет је настао тако што је, ван физичких закона, космичко јаје експлодирало у моменту креације. Ово представља сингуларитет, тј. појаву која се само једном догодила и из које, постепеним хлађењем, настаје универзум који се шири. Ширење универзума представља први доказ у корист теорији Великог праска. Леметр је доживео и други, доста значајнији доказ у прилог његове тезе настанка света. Наиме, Арно Пензијас (Arno Allan Penzias) и Роберт Вилсон (Robert Woodrow Wilson), 1964. године док су великом радио антеном хватали радио-сигнале са одређених сателита, њихов рад је дуго ометао чудан звук за који су знали само да је изотропан. Касније се показало да тај шум представља космичко позадинско микроталасно зрачење, које представља нај-

старију светлост у космосу и верује се да је остатак од великог праска. Ово је главни доказ у прилог теорији Великог праска и од тада је она општеприхваћена космолошка теорија. Иако сам споменуо да за појам начела нема места у савременој науци, ипак су се појавиле филозофске расправе око питања –да ли велики прасак има узрок (можда Аристотелов ефицијентни узрок?). У наставку ћу приказати дебату два поборника теорије Великог праска, од којих један заступа теистички (креационистички) приступ, док други атеистички.

Узрок Биг Бенга

У наставку приказаћу ставове теистички оријентисаног филозофа Крејга (William Lane Craig) и Смита (Smith Quentin), чија је филозофија атеистичка. Предмет њихове вишедеценијске расправе је питање узрока универзума. Као што сам нагласио, оба филозофа прихватају биг бенг космологију; с тим што Крејг нуди аргументе у прилог тези да је узрок великог праска Бог, а Смит аргументовано сматра да узрок није Бог.

Након победе хипотезе Великог праска и доказаног ширења универзума, Крејг враћа у филозофију разматрање космолошког аргумента. Задатак који има Крејг јесте да докаже да је универзум настао, потом да његово настајање има узрок и напослетку да је тај узрок монотеистички Бог. Први захтев је испуњен и објашњен теоријом Великог праска. Друга фаза аргумента је да настанак универзума има узрок и Крејг аргументацију формулише овако:

1. Све што почиње да постоји има узрок свог постојања.
2. Универзум почиње да постоји.
3. Дакле, универзум има узрок свог постојања.

Што се тиче прве премисе, прихватањем принципа каузалности, она је оправдана. Друга премиса је оправдана на основу научних потврда ширења универзума и микроталасног космичког зрачења, о којем је већ било речи. Међутим, Крејг додатно износи аргументе у прилог друге премисе. Један од дедуктивних аргумената које наводи у својој основи негира могућност актуелне бесконачности. Идеја је позната још из средњег века, а настоји показати да бесконачни регрес није могућ, јер супротно би имплицирало тезу да се бесконачност може актуелно прећи; што је парадокс. Крејгов аргумент гласи:

1. Серија догађаја у времену је збир који формиран сукцесивним додавањем.
2. Збир који је формиран сукцесивним додавањем не може бити актуелно бесконачан.
3. Дакле, серија догађаја у времену не може бити актуелно бесконачна.

Овај аргумент указује на парадокс до којег долазимо уколико прихватимо тезу да серија догађаја нема почетак. Наиме, догађај да би наступио мора му претходити ранији догађај, а њему још ранији и тако *in infinitum*. Ако се ланац догађаја протеже у бесконачност, онда догађају који је, рецимо, данас наступио претходи бесконачан број догађаја, што значи или да је бесконачност пређена или да је немогуће да наступи данашњи догађај. Ово је апсурд и преко *reductio ad absurdum* аргументације лако је закључити да серија догађаја није бесконачна, већ да има почетак у прошлости.⁴⁴ Крејг нуди још аргумената у прилог тези да је свет настао, али за овај рад је више интересантна трећа фаза Крејгове аргументације, а тиче се Бога као узрока настанка универзума.

С обзиром на то да теорија Великог праска подразумева под почетком универзума и почетак простора, времена, енергије и свих физичких закона, онда и нема пуно смисла питати се какво је стање било пре праска. Међутим, то не значи да нема смисла поставити питање –шта је узрок великом праску? Под разматрањем узрока, свакако би требало и размотрити његову природу. Крејг сматра, да уколико постоји узрок великог праска, пошто је у том моменту створен простор и време, онда тај узрок мора бити ван и времена и простора, и тако полако, Крејг, долази до божанских атрибута.⁴⁵ Односно, својства безвремености и нематеријалности могу се односити само на дух и на апстрактне објекте; а пошто апстрактни објекти не узрокују (нису у каузалној релацији), онда преостаје да се закључи да је дух узрочник. На овај начин Крејг сматра да је узрок великог праска персоналне природе, односно да је то Бог, који бира да створи универзум и остаје недетерминисан условима и законима у њему.⁴⁶

Крејгова позиција је критикована највише од атеистичких критичара и најчешће у два правца: или да није потребан узрок настанку

⁴⁴ William Lane Craig, „The Cosmological Argument“, in *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, ed. Paul Copan (Oxford: Blackwell, 2007), 92.

⁴⁵ Видети: William Lane Craig, „The Cosmological Argument“, in *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan, (London: Routledge, 2003), 129.

⁴⁶ Исто.

универзума (чему су више склони научници) или да је неоправдана хипотеза Бога као узрока (чиме се више баве атеистички филозофи). Ја ћу приказати Смитову критику, која одговара другом типу критике, пошто аутор сматра да постоји узрок великом праску.

Аргумент који Смит износи против Крејгове тезе почива на прихватљивијем објашњењу узрока универзума, односно, прихватљивије објашњење је оно које је једноставније, тј. које мање тврди. Смит прихвата атрибуте (безвремен, неузрокован, ванпросторан) које је Крејг приписао узроку, али сматра да је неоправдано тврдити да је то монотеистички Бог, већ да то може бити нула-димензионална тачка.⁴⁷ Наиме, Смит сматра да је могуће конструисати много хипотеза о узроку настанка универзума, али када се посматрају хипотеза по којој Бог ствара универзум и хипотеза по којој је узрок универзума нула-димензионална тачка, онда је ова друга хипотеза у предности. У предности је на основу критеријума једноставности којим се Смит служи. По том критеријуму прихватљивија је хипотеза која садржи више оног што је познато, а мање је прихватљива она која уводи више нових информација. Пошто су и Крејг и Смит сагласни око споменутих својстава узрока, погледајмо која се нова својства приписују Крејговом, а која Смитовом узроку:

Бој:

1. Личност
2. Свезнање
3. Свемогућност
4. Слободна воља
5. Савршена морална доброта
6. Бити дух⁴⁹

нула-димензионална тачка:

1. Бити спацијално непротегнута тачка
2. Имати способност узроковати почетак простора и времена⁴⁸

С обзиром на то да хипотеза нула-димензионалне тачке подразумева мање нових својстава, онда је она једноставнија у односу на ривалску која је приказана; па према томе, она је и прихватљивија. Међутим, ово ипак није Смитова теза. Смит у каснијем раду настоји да покаже како је универзум самоузрокован.⁵⁰ У одбрану такве тезе, Смит

⁴⁷ Smith Quentin, „Time Was Created by a Timeless Point — An Atheist Explanation of Spacetime“, in *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory Ganssle (Oxford: Oxford University Press, 2002), 96.

⁴⁸ Smith, „Time Was Created by a Timeless Point“, 105.

⁴⁹ Smith, „Time Was Created by a Timeless Point“, 106.

⁵⁰ Видети: Smith Quentin, „A Cosmological Argument for a Self-Caused Universe“ (2008), доступно на: http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/self-caused.html (приступљено 12. априла 2020).

наводи аргумент да је сваки део универзума узрокован неким другим делом, с тим што под узроком подразумева објашњење, па је тако сваки део објашњен неким другим делом. Пошто је универзум састављен од објашњених делова, онда је и сам универзум објашњен и то је уједно и разлог због којег универзум постоји. Значи, нема потребе уводити појам Бога да би се објаснио универзум.

Смиту одговара Робин Колинс (Robin Collins). Колинс наводи аргумент на основу чињенице да су природни, физички закони постављени тако да се живот може догодити. Упућује нас на мисао да уколико закони не би било овако усклађени да вероватно живот не би био могућ. Да не постоје физичке силе не би било могуће везивање неутрона и протона у атоме, а напослетку ни интелигентног живота, какав је данас. Такође, да нема гравитације не би било ни зближавања масе, итд. Ово се указује, како нам Колинс указује, да је универзум фино подешен и да је интелигентно осмишљен; што иде у корист постојању интелигентног творца.⁵¹ Јер, и поред упућености у структуру универзума и њен склад, било би метафизички проблематично тврдити да је то случај без неког личног разлога. Зато Колинс сматра да је теизам интелектуално рационалан избор.⁵²

Недавно, најбољу одбрану Колинсове тезе *добре подешености* изнео је Џејсон Вајлер (Jason Waller), професор са колеџа у Охају.⁵³ Књига се бави истраживањем расправа које сам приказао, а у закључку (након што је објашњено да је свемир прилагођен за живот) аутор наводи, слично Колинсу, да је једино веродостојно објашњење добро подешеног универзума тврдња да постоји Бог или нешто слично Богу. Овим се поново, додуше у потпуно другом контексту, појављује интересовање за оно што бисмо могли означити као начело.

Закључак

Из реченог јасно видимо схватање појма начела које се креће од изузетно уопштеног појма са различитим смисловима који се уклапају и у најразличитије контексте, преко свођења начела искључиво на домен физике, потом тумаченог као првог покретача, затим као личног Бога, да би напослетку појам начела *испао* из оквира научног

⁵¹ Видети: Robin Collins, „The Case for Cosmic Design“ (2008), доступно на: https://infidels.org/library/modern/robin_collins/design.html (приступљено 3. маја 2020).

⁵² Robin Collins, „Clarifying the Case for Cosmic Design“ (2008), доступно на: https://infidels.org/library/modern/robin_collins/design-defended.html (приступљено 3. маја 2020).

⁵³ Видети: Jason Waller, *Cosmological Fine-Tuning Arguments: What (if Anything) Should We Infer from the Fine-Tuning of Our Universe for Life?* (London: Routledge, 2019).

разматрања, као сувишан појам. И поред ових безбројних редукција и разних редакција, ипак се мисао о начелу пренела до данашњег времена (наравно, у знатно измењеној форми у односу на антички предсократовски период).

Из претходног поглавља јасно се види да одбрана тезе која тврди да постоји узрок света, схваћен као Бог, ослања се на аргументацију познату под називом телеолошки аргумент. Старије верзије телеолошког аргумента усредсређене су биле на биолошку сложеност организама, и тврдиле да тако усклађена биолошка структура не би постојала без неког дизајнера. Реферисало се на Бога. Међутим, Дарвинова теорија еволуције, по којој биолошка усклађеност организама није последица савршене креације, већ прилагођавања окружењу, поткопала је основну тезу тадашњег телеолошког аргумента. Из ранијег поглавља видимо да се појављују нове верзије телеолошког аргумента, које су овог пута засноване на космологији. Верзије овог аргумента не доводе у питање могућност да се живот на земљи објасни безличним природним процесима; већ се поставља питање како универзум омогућује да постоји живот. Да само један од услова и природних закона није баш овакав какав јесте, живот не би био могућ. Стога, савремени телеолошки аргумент, сматра невероватним да се универзум сасвим случајно формира уз такве законе и услове да је могуће постојање живота. Зато, сматра се да је једино уверљиво прихватити да је све потребне услове дизајнирало неко интелигентно биће, тј. Бог.

Савремена наука се искључиво бави постављањем хипотеза, потом експерименталном провером тих хипотеза и на крају конструисањем научних теорија, на основу позитивних резултата. На тај начин наука врши успешна предвиђања. Имајући ово у виду, а и чињенице да наука нема сазнања о стању пре великог праска, током, а и одређено време након праска, онда је и очекивано да предмет савремене науке не може бити узрок ни сврха постојања универзума. Очекивати од науке одговоре на таква питања и нема пуно смисла. Међутим, случај је да се ипак наука дотиче тих тема, бар у ситуацијама када жели указати на бесмисленост тврдње да постоји интелигентни дизајнер, односно Бог. На крају крајева, остаје нам да прихватимо или тезу да је универзум настао случајно и да не размишљамо о појмовима узрока, сврхе, разлога или супротно томе, да мало више пажње посветимо креационистичким космолошким приступима, који ће ако ништа друго, понудити одговоре које наука, вероватно, никада неће. Определити се за другу опцију не сматрам да је то нужно неприхватање чињеница до којих је наука дошла; јер, иако се данас настоји на промовисању сукоба између теологије и науке, мишљења сам да никакав озбиљан основ

за то не постоји. Колико се год чинило да је данашња физика и космологија еволуционистички и атеистички оријентисана, а теологија не-научна, ипак је важно приметити да озбиљних несугласица између научне теорије Великог праска и Библијског извештаја о стварању света, заправо нема. Штавише, чини ми се да данашња научна открића иду у прилог теолошкој тези настанка универзума. Та открића теологија има права да користи, јер се и пре данашње науке бавила космолошким питањима; док, сматрам, наука, са предметом и методологијом коју сам споменуо и нема баш пуно права да говори о појму Бога, јер та тема излази из оквира науке. Стога, промовисање научног атеизма, вероватно има корене у нечему што наука није. И за крај, прихватање прве опције, по којој *ипрестиајемо* да се питамо о појмовима узрока, сврхе и разлога у космолошком контексту, водило би до пропасти теологије и свакако до обесмишљавања не само доброг дела историје филозофије, већ и постојања филозофије данас. Зато до једне префињене равнотеже која тежи заокруженом и целокупном космолошком знању, могуће је доћи комбинацијом физике, теологије и филозофије, уз пуно поштовања оквира домена све три истраживачке области.

Литература

- Аристотел. *Метифизика*. Пријевод с изворника Томислав Ладан. Загреб: Факултет политичких наука Свеучилишта у Загребу, 1985.
- Аристотел. *Физика*. Превео Слободан Благојевић. Београд: Paideia, 2006.
- Дилс, Херман. *Предсократовци*. Загреб: Напријед, 1983.
- Ђурић, Драго. „Талесова вода“. *Theoria*, Vol. 60, Issue 4 (2017): 157–182. <https://doi.org/10.2298/THEO1704157B>.
- Ђурић, Драго. *Постојање Бога*. Београд: Завод за уџбенике – Српско филозофско друштво, 2011.
- Зизјулас, Јован. *Домаћинске шеме*. Превео Станимир Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Свето Писмо Старога и Новог Завјета. Београд: Свети Архијерејски Синод, 2004.
- Хајдегер, Мартин. *Шумски пошеви*. Београд: Плато, 2000.
- Craig, Lane William. „The Cosmological Argument“. In *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, ed. Paul Copan. Oxford: Blackwell, 2007.
- Craig, Lane William. „The Cosmological Argument“. In *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan. London: Routledge, 2003.

- Ginnis, Jon and David Reisman. *Classical Arabic Philosophy: An anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- Hajdeger, Martin. *Filozofija, metafizika, teologija*. Beograd: Velet, 1998.
- Heraklit. *Svjedočanstva i fragmenti*. Preveo Niko Majnarić. Zagreb: Matica Hrvatska, 1951.
- Kirk, Geoffrey, and John Earle Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Mitton, Simon. *Fred Hoyle a life in science*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Plutarchus. *Adversus Colotem*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Quentin, Smith. „Time Was Created by a Timeless Point — An Atheist Explanation of Spacetime“. In *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory Ganssle. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Simplicius. In *Aristotelis Physicorum commentaria*. Ed. Herman Diels. Berlin: Reimer, 1882.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica, I, II, III*. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Second and Revised Edition. London: Burns Oates and Washbourne, 1920.
- Waller, Jason. *Cosmological Fine-Tuning Arguments: What (if Anything) Should We Infer from the Fine-Tuning of Our Universe for Life?*. London: Routledge, 2019.

Електронски извори:

- Collins, Robin. „Clarifying the Case for Cosmic Design“. 2008. https://infidels.org/library/modern/robin_collins/design-defended.html (приступљено 3. маја 2020).
- Collins, Robin. „The Case for Cosmic Design“. 2008. https://infidels.org/library/modern/robin_collins/design.html (приступљено 3. маја 2020).
- Quentin, Smith. „A Cosmological Argument for a Self-Caused Universe“. 2008, доступно на: http://www.infidels.org/library/modern/quentin_smith/self-caused.html (приступљено 12. априла 2020).
- Yitzhak, Melamed, and Martin Lin. „Principle of Sufficient Reason“. 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/#What-SuffReas> (приступљено 10. јуна 2020).

Примљено: 29. 10. 2020.
Исправљено: 23. 11. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

A BRIEF HISTORICAL REVIEW OF THE MEANING AND ROLE OF THE TERM ἀρχή IN COSMOLOGY

Siniša Simić

Library of Serbian Patriarchate, Belgrade

Summary: Relaying on Aristotle's interpretation of pre-Socratic thought or later interpretations of early ancient philosophy it is clear that philosophy and science were conceived with a question "What is the principle of everything", respectively that philosophical-scientific thought (with the presence of a theological context) begins with cosmological topics. Ever since Hesiod, beyond pre-Socratics until today we can notice attributing divine qualities to the principle, in a greater or lesser extent. Through this work we will see that consideration of principles is the central notion within primitive science, and that nowadays it is not in her range at all: which does not mean that it should be considered as excessive from the aspect of theological and philosophical thought.

Key words: ἀρχή, principle, cause, cosmology, Big Bang Theory.

ШТА ЗНАЧИ *ВИЗАНТИЈА* У ДОМЕНТИЈАНОВОМ *ЖИТИЈУ Св. САВЕ?*

Жарко Б. Вељковић

(sapphousatthis@gmail.com)

Српски научни центар, Београд

Савић, Виктор. 2013. „Имена Константинова града у српским средњовековним ћириличким изворима“. *Свети цар Константин и хришћанство II*, 305–321. Ниш: Центар за црквене студије.

Реч је изврсном и дуго потребном оригиналном научном раду о именима Цариграда у српским средњовековним ћириличким изворима. Називи су црпени из свих расположивих извора: повеља, писама, законодавних споменика, историјских састава, историјских забележака, изворне житијне књижевности, као и пословно-правне писмености српске канцеларије у турској средини, и то полазећи од облика у сачуваним старословенским споменицима. Дата су места појављивања назива, као и етимолошка објашњења; рад је испуњен корисним појашњењима, а све претпоставке у раду изнесене су са трезвеном дозом опреза, и аргументовано. Аутор је обрадио следеће називе (читања дајем упростио):

1) *кон(')сѡан(')ѡиѡ ѡраѡ* [konstantinj grad], *костѡан(')ѡиѡ ѡраѡ* [kostantinj grad], *костѡан(ѡ)ѡиѡ ѡраѡ* [kostandinj grad], *консѡанѡиѡ ѡраѡ* [konstantin grad], *костѡанѡиѡ ѡраѡ* [kostantin grad], *консѡанѡиѡ ѡраѡ* [konstantinov grad] „Константинов град“, као и *костѡанѡиѡ-ѡраѡ* [kostantingrad] „Константин-град“ (калк грчког *Κωνσταντινούπολις* (требало би: *Κωνσταντινούπολις*)),

2) *цѡсарѡ ѡраѡ* [c̑sarj/c̑sarj grad], *ѡарѡ ѡраѡ* [carj/caj grad], (сраслица) **ѡарѡѡраѡ*, *ѡарѡѡраѡ* [*carjigrad, carigrad] „царев град“, као и *цѡсарѡскѡи ѡраѡ* [cesarski grad], *ѡарѡскѡи ѡраѡ* [carski grad] „царски

3) *цѣсарѣстѣвоуки градъ* [č̣sarjəsṭvujeṇj/č̣sarəsṭvujeṇj grad], *царѣстѣвоуки градъ* [cafəsṭvujej/carsṭvujej grad] (калк грчког *ἡ βασιλεύουσα πόλις* „престони град“ (требало би боље: *ἡ Βασιλεύουσα πόλις*, требало би: „‘царствујушчиј’, тј. царски град“)),

5) *въторъи римъ* [vtorýj rim] (калк грчког Δευτέρα 'Ρώμη),

7) *визан^(о)џиѝа, визанџиѝа, визанџиѝа, визан^(о)џиѝа, визанџиѝа* (f.) [vizantija] грч. *Βυζάντιον*), где је можда требало поменути и облик *визанџиѝиѝа*. *визанџиѝиѝа* [vizantij, vizantija] (m.) (Miklosich 1862–1865, 63), од ко-е и настао потоњи облик f. *визан^(о)џиѝа*, највероватније из мешања ова ња на -jǝ- са основама на -jā- код мушких личних имена, а номи-ив -иѝа добијен је аналошки према топонимима на -иѝа (-иџа), за шта редити ЛИ (-jǝ-) *Кџриниѝиѝа*, ген. *Кџриниѝа* [kirinij, kirinija] (m.), које си паралелно и (-jā-) **Кџриниѝа*, ген. **Кџриниѝа*, инстр. *Кџриниѝиѝѝ* [kirin-, kirinijen, kirinijejon] (m.), са ном. на -иѝа према нпр. *Сџриѝа* [sirija] јер кваћено као топоним (Јовићевић 1992, 112–114). Дакле, реч је о раз-*визанџиѝиѝиѝа*, ген. *Визанџиѝиѝа* с нпр. инстр. *Визанџиѝиѝиѝѝ* [vizantij, vizan-vizantijejon] (m.) > *Визанџиѝиѝа, Визанџиѝиѝа* [vizantija, vizantijen] (f.),

Аутор је, што је важно истаћи, први након много година (уп. Станојевић 1935, 89; Доментијан 1988, 375) дао објашњење тамог места у Доментијановом *Житију Св. Саве*, где Доментијан каже да Св. Сава: *ѿрѣде море, и ѿрѣста въ анаѿолиу, и ѿроиде анаѿолиу, и ѿ ѿомъ визанѿѣиу, и ѿрииде въ царѣграѣ* — [...] пређе море, и пристаде у Анатолију. И прође Анатолију, и п[от]ом Византију, и дође у Цариград (Доментијан 1988, 220). Ту он даје следеће објашњење: „Овакав сукцесиван низ, међутим, наговештава да за Доментијана ‘Византија’ и ‘Цариград’ нису географски подударни, то јест да Цариграду физички претходи Византија. У помињаној Милутиновој [х]рисовуљи... Хиландару (АХС 143/145, свитак бр. 6)... говори се о ‘Византијском

мору' — на всои великои | романіи по сію шираноу византийскаго мора (р. 267–268), те је из свега јасно да је назначени локалитет на самој обали (на југозападном улазу у Босфорски мореуз), по коме оближње море и носи име, раздвајајући Византијско царство на два дела (европски и малоазијски део).“

ОвOME што је аутор изнео бисмо желели да приложимо и своја промишљања. Пре свега, да је „Византијско море“ име добило по једном од назива Цариграда у средњем веку, *Византи(ион)* (грч. *Βυζάντιον*) (в. горе), те би то требало да буде прецизније „Визант(иј)ско море“. Након тога, ваља поћи од чињенице да је Св. Сава путовао бродом из „Сиријског мора“ (Левантског мора) до Анатолије (Анталије) па потом пловећи преко „Византије“ — до Цариграда (Станојевић 1935, 88, 89). Будући да је Св. Сава до Цариграда морао стићи пловећи кроз Дарданеле и преко Мраморног мора, а, видимо горе, оно се такође звало и — „Визант(иј)ско море“, очито је стога да су „Визант(иј)ско море“ и „Византија“ синоними. Реч би, наиме, била о грчком називу за данашње Мраморно море, грчкој синтагми **ἡ Βυζαντία θάλασσα* (уп. Lewis and Short 2002, 256) у значењу „Визант(иј)ско море“, која се могла скратити и на **ἡ Βυζαντία* (уп. Liddel and Scott 1883, 608; Lewis and Short 2002, 1096) у истом значењу. Отуда у нас и „Визант(иј)ско море“ — као превод, и „Византија“ — као транскрипција.

Напоследку, да ово именовање „Визант(иј)ско море“ према Визант(ион)у, тј. Константинопољу/Цариграду није усамљен случај чак ни у старини, док је још Визант(ион) био само Визант(ион) и није ни било Константинопоља/Цариграда, сведочи нам топоним *Byzantia litora* „букв. ‘Византске обале’, потоњи ‘Константинопољски мореуз’“, односно Босфор. Топоним је једном (колико је познато, и једини пут) поменуто код Овидија у *Тујованкама* (*Tristia*) (Lewis and Short 1969, 256, 1072):

*quaeque tenent/prement Ponti Byzantia litora fauces:
hic locus est gemini janua vasta maris.*

„[...] као и Византијске обале које обухватају/стежу теснац «морски штоно води» у Понт (Црно море).

На том је месту широк «морски» пролаз између «ова два» близаначка мора (Понта и Пропонтиде.)“

(Ovid 1939, 50; Ovidius Naso 1727, 495; превод Ж. В., уп. Ovid 1939, 51). На том месту још 1727. чувени ерудита и коментатор класичних дела Питер Бурман Старији (Petrus Burmannus (Senior), Pieter Burman(n)) овако појашњава: [...] *ita autem litora Byzantia prominent,*

ut angustissimus sit Bosporus, et longe videntibus non videatur transitus in Euxinum esse. — [...] а обале Визант(ион)а (*Византиске обале*) толико надвисују «море» да је «сам» Босфор врло стешњен «за пловидбу», па се чак ни посматрачу издалека не чини да је то «морски» пролаз у Еуксин (Црно море) (Ovidius Naso 1727, 495; превод Ж. В.). Стога исправно (в. горе) резонују Луис и Шорт, састављачи Луис–Шортовог *Латинског речника* када ову синтагму *Byzantia litora* тумаче не само као „обале Визант(ион)а“, него као топоним „Византске обале“, тј. „Константинопољски мореуз“, односно Босфор (в. горе), исправно претпостављајући пренос значења са обала мореуза на мореуз услед њиховог надвишавања, а његове зато стешњености.

Литература:

- Доментијан. 1988. *Животи Св. Саве и Животи Св. Симеона*. Превео Лазар Мирковић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Јовићевић, Радојица. 1992. *Лична имена у старословенском језику*. Београд: Филолошки факултет.
- Lewis, C. T., Short, C. 2002. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddel, Henry George, Scott, Robert. 1883. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Miklosich, Fr(anz). 1862–1865. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobona (Wien): G. (W.) Braumüller.
- Ovid. mcmxxxix (1939). *Ovid with an English translation: Tristia, Ex Ponto*. Translated by Arthur Leslie Wheeler. Cambridge, London: Harvard UP, W. Heinemann LTD.
- Ovidius Naso, Publius. mdccxxvii (1727). *Publii Ovidii Nasonis Tristium lib(ri) v, Ex Ponto lib(ri) iv*. Amstelodami (Amsterdam): Janssonio-Waesbergii (Jansson van Waesberge).
- Skok, Petar. 1971–1973. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–III*. Zagreb: JAZU.
- Sophocles, E. A.. 1900. *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (B. C. 146 – A. D. 1100)*. New York: Ch. Scribner's sons.
- Станојевић, Ст(аноје). 1935. *Свети Сава*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.
- Škaljić, Abdulah. 1989. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Примљено: 17. 11. 2020. | Одобрено: 1. 12. 2020. □

ПЛАТОН И СТОИЧКО УЧЕЊЕ У БОГОСЛОВЉУ ИПОЛИТА РИМСКОГ*

Мирослав С. Марковић

У свом ремек-делу, познатом као *Побијање свих јереси* [*Refutatio omnium haeresium*] (написаном у Риму између 222. и 235. године), Иполит Римски наглашава значај свог богословља у поређењу са безбројним јеретичким доктринама, и нарочито патрипасијанизмом свог највећег ривала, папе Калиста (Увод 6; X. 4; X. 5. 1 & 2; X. 31. 6 & 34. 1). Иполит своје учење назива *Истином*, и мислим да је овај појам за њега имао нарочито значење. Према мом мишљењу, овај појам означава Духа Светога као преносиоца божанске истине човеку, као Духа Истине, једном речју — саму Истину.¹ Чини се како се за предложено тумачење може пронаћи потврда у Иполитовој мисли.

Размотримо у том светлу следеће изразе.

(1) Истина ће *најпростио* својим *појављивањем*, побити било коју заблуду (X. 5. 1 *μόνον φανεῖς ἐλέγξει τὴν πλάνην*).²

* Изворник: Miroslav Marcovich, „Plato and Stoa in Hippolytus' Theology“, *Illinois Classical Studies*, Vol. XI, No. 1–2 (1986): 265–269. Превод са енглеског: Маријана и Срећко Петровић.

Богословље Иполита Римског веома је важно за историју хришћанског вероучења. Како је с друге стране невелики број српских аутора који су изучавали Иполитову мисао, у овој свесци *Теолошких погледа* доносимо превод чланка о Св. Иполиту из пера Мирослава С. Марковића (1919–2001), једнога од најзначајнијих класичара 20. века — који је углед стекао у свету, док је у отаџбини такоређи заборављен (*нај. прев.*).

¹ Уп. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1961), s. v. ἀλήθεια, B, 4, и αὐτοαλήθεια, 4.

² Текст наводим према свом издању Иполитовог дела: *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Patristische Texte und Studien, im Auftrage der Patristischen Kommission der

(2) Иполитова тврдња (Увод 7), „проповедамо све што је Истина, благодаћу Оца, прислужила људима“ (ὅσα ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς χάριτος παραλαβοῦσα ἀνθρώποις διηκόνησε, ταῦτα ... κηρύσσομεν), само је синоним за његов претходни израз (Увод 6), „то што нам је Дух Свети предао, делимо са свима људима“ (ὅσα παρέχει τὸ ἅγιον πνεῦμα πᾶσιν ἀφθόνηως κοινωνοῦντες).

Иполитово Истинито учење сачињава три закључна поглавља његовог *magnum opus* (X. 32–34), као његов *κωρινός* (X. 5. 2). Његово богословље је веома сложено, учено, и прилично занимљиво.³ У овој филозофској свесци часописа *Illinois Classical Studies*, ограничићемо се на истицање главних филозофских извора Иполитовог надахнућа. Постоје их два — Платон и стоичко учење.

Платон. Према Иполиту, пре стварања, Бог је најпре у свом уму замислио идеје или образе будућих бића — αἱ ἐν τῷ πατρικῷ [νῷ] ἐννοηθεῖσαι ἰδεαί (X. 33. 2). Овај чин се назива „Очева умна замисао“ (ἡ τοῦ πατρὸς ἔννοια). Остављајући по страни грчке терминолошке претходнике појма ἔννοια, мислим да су највероватнији извори Иполитовог надахнућа мисао Јустина Мученика (1. Αἰολοῖτις 64. 3 — ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ Λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι) и посебно мисао валентинијанског гностика Птоломеја, којег Иполит цитира у Ref. VI. 38. 5. Према Птоломејевом схватању, Отац (односно Дубина [Bythos]) има две дружбенице, тежње или силе — Ἐννοίαν καὶ Θέλησιν· πρῶτον γὰρ ἐνενόηθη τι προβλεῖν, ἔπειτα ἠθέλησε. Приметимо да се оба деловања Бога Творца — замишљање и воља — јављају и у Иполитовом богословљу — ὅσα [αὐτὸς] ἠθέλησε ποιεῖν (X. 32. 1); ὅσα γοῦν ἠθέλησεν ποιεῖν ὁ θεός ...; ὅτε δὲ [ὅσα] ἠ[θέλησεν] ὡς ἠθέλησε καὶ ἐποίησεν ... (X. 33. 6–7); Λόγος ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος (X. 33. 2); τὸ ἀρέσκον θεῷ (*ibid.*).

Као следећи корак, Бог ствара четири основна начела (ἀρχαί) или прве суштине (αἱ πρῶται οὐσίαι) будућих бића — ватру и дух (πνεῦμα, не ваздух), воду и земљу (X. 32. 2 и 33. 4). Према Иполиту, бића су створена или од једне суштине (τὰ μονοούσια) или комбиновањем четири елемента. Овај процес комбиновања назива се „мешање живих организама“ (σύνδεσμος, X. 32. 2), и по свом пореклу је највероватније

Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland herausgegeben von K. Aland und E. Mühlenberg, Band 25 (Berlin: Walter de Gruyter, 1986).

³ О Иполитовом богословљу упореди чланак који је написао М. Ричард [M. Richard] у *Dictionnaire de Spiritualité*, Fascicules 44–45 (Paris: Beauchesne, 1968), s. v. Hippolyte de Rome, 545–571; L. Bertsch, *Die Botschaft vom Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom: eine materialkerygmatische Untersuchung* (Trier: Paulinus-Verlag, 1966).

платонистички (упореди, на пример, *Tim.* 73 b 3 — *ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνδουμένη*; *Symp.* 202 e 6 — *ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι*).

Следујући овој теорији „спајања елемената у целину (организам)“, Иполит закључује како само она бића која су саздана од једне суштине јесу нераспадљива, будући да не могу бити „поништена“: „која су од једне [суштине] бесмртна су (јер им не следује разрешење (= распадање), пошто се једно никада не распада) док се оно што је из двоје или троје или четворо разлаже. Стога се назива и трулежно (= пропадљиво) јер их смрт призива пошто потребују разрешење (= распадање)“ — *καὶ τὰ μὲν ἐξ ἑνὸς ἀθάνατα ἦν (λύσις γὰρ [αὐτοῖς] οὐ παρακολουθεῖ· τὸ γὰρ ἐν οὐ λυθήσεται πώποτε), τὰ δὲ ἐκ δύο ἢ τριῶν ἢ τεσσάρων λυτά. διὸ καὶ θνητὰ ὀνομάζεται· θάνατος γὰρ τοῦτο κέκληται, ἡ τῶν δεδεμένων λύσις* (X. 32. 3).

Дакле, идеја како све оно што је здружено у једно може да буде поништено и да ишчезне је платонистичка. Упореди, на пример, *Tim.* 41 a 7 — *τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν*. Овде није потребно улазити у расправу о томе да ли је Иполит доследан овој идеји. Укратко речено, мислим да јесте доследан, али елиптичан (*ἱκανὸν οὖν νῦν [ἔστι ταῦτα] τοῖς εὖ φρονοῦσιν ἀποκεκρίσθαι ... τὸ δὲ νῦν ἱκανὸν [δοκεῖ] εἶναι ἐκθέσθαι τὰς αἰτίας*, X. 32. 4–5). По свој прилици, једино биће сачињено од једне једине суштине јесте Дух Свети (*Πνεῦμα*). Христос, Логос, састоји се од божанске суштине Очево (*οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*, X. 33. 8). Сунце, месец и звезде су саздани од ватре и духа, и стога су распадљиви. Исти је случај и са светом (*ὁ δὲ κόσμος ... ἐπιδέχεται καὶ λύσιν*, X. 33. 8). Ако је моја рестаурација оштећеног текста исправна, анђели су *шакође* саздани од ватре и духа (уп. Стари Завет, Пс. 103, 4, и Григорије Богослов, *Orat. theol.* 28. 31 и 31. 15). Сходно томе, они су такође и потенцијално распадљиви. Коначно, када Иполит тврди како су рибе и птице саздане од воде, док су рептили, звери и друге животиње саздани од земље, мислим како би то требало да разумемо као „*првенствено* од воде, односно земље“. Јер, очигледно, животиње нису *τὰ μονοούσια* и стога нису нераспадљиве.

Човек је саздан од сва четири елемента — *ἐκ πασῶν σύνθετος οὐσιῶν* (X. 33. 7). Ова идеја је такође платонистичка. Упореди *Tim.* 42 e – 43 a, и Албина који јасно каже: „Јер су богови саздали првоначалног човека од земље и ватре и ваздуха и воде“ — *οἱ δὲ θεοὶ ἔπλασαν μὲν προηγουμένως τὸν ἄνθρωπον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος* (*Epitome* 17. 1, ed. Hermann, *Plato*, Vol. VI, 172).

Треће Иполитово сусретање са платонизмом се изгледа догађа у његовој реинтерпретацији делфијског императива *Γνῶθι σεαυτόν* — *Уиознај самој себе* (наведеног у *Ref.* I. 18), у смислу „Човече, схвати да

си бо̑олик“ — [καὶ] τοῦτ' ἔστι τὸ “γνῶθι σεαυτόν”, ἐπιγνούς [ἐν σεαυτῷ] τὸν πεποικότα θεόν (X. 34. 4). Несумњиво, Иполит се позива на Стари Завет, тј. на Пост. 1, 26 (место на које упућује у X. 34. 5) — човек је створен по Божијем образу и подобију. Али у Старом Завету не постоји заповест „Упознај себе“. С друге стране, реинтерпретација Γνῶθι σεαυτόν у смислу Γνῶθι τὸ θεῖον ἐν σεαυτῷ — Упознај Бога у себи — налази се у дијалогу Алкидијад I 133 с 4 — „Дакле, Богу је подобан (= сличан) овај [део душе], и ко у њега гледа све божанско спознајући... тако ће заиста доћи до спознања себе“ (Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, ... οὕτω καὶ ἑαυτὲν ἂν γνoίῃ μάλιστα).

Напоследку, кроз свој Еленхос Иполит одбацује Платонову паганску философију — и Валентина назива Πλατωνικός, οὐ Χριστιανός (VI. 29. 1) — да би на крају у свом богословљу подлегао платонистичкој опсени, као што је то Атинагора учинио пола века раније.

Стиоичко учење. Иполитова христологија показује необичну мешавину стоичких и хришћанских идеја. Насупрот учењима Ноета и Калиста, према Иполиту Син не сапостоји са Оцем, већ је прво био умно замишљен а затим рођен од Оца као било које друго биће — Οὗτος οὖν [ὁ] μόνος ... θεὸς Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ (X. 33. 1). Једина значајна разлика између „прворођеног“ Сина (Кол. 1, 15) и остатка творевине налази се у чињеници да се Син састоји од чистог бића, односно од исте суштине као Отац („Он је једини рођен од суштог (= од постојећег) јер у Оцу беше, одакле је и рођен“ — τοῦτον [οὖν] μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὃν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν, X. 33. 1; „Логос... има суштину Божију“ — ὁ Λόγος ... οὐσία ὑπάρχων θεοῦ, X. 33. 8), док су остала бића саздана од једног од основних четири елемента или од више њих.

„Прворођени“ Син постоји у Оцу као његово иманентно промишљање о свету („не Логос као глас, већ као унутрашње промишљање о свему“ — οὐ Λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν, X. 33. 1). Када је Отац одлучио да створи свет, он је, по свој прилици, отворио уста, и његово иманентно промишљање — унутрашњи Λοῖος (ἐνδιάθετος λόγος) постало је у том тренутку изговорена реч (профорикὸς λόγος). Управо ова изговорена Реч постаје Очев једини извршилац стварања — καὶ αἴτιον τοῖς γινομένοις Λόγος ἦν (X. 33. 2); ἵνα Λόγος ὑπουργῇ (33. 4); ὅσα γοῦν ἠθέλησεν ποιεῖν ὁ θεός, ταῦτα Λόγῳ ἐδημιούργει (33. 6); τα[ῦτα] δὲ πάντα διώκει ὁ Λόγος ὁ θεοῦ (33. 11). Иполитов елиптический приступ најбоље је илустрован у христологији Теофила Антиохијског (Ad Autolycum II. 10 & 22): „Потом Бог, имајући свој унутрашњи Логос као свој сопствени део рађа га, производећи га заједно са својом сопственом премудрошћу, пре свих ствари“ — Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν

τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις (уп. Пс. 109, 3), ἐγέννησεν αὐτόν ...; ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, “πρωτότοκον πάσης κτίσεως ...” (Кол. 1, 15).

Разликовање две врсте Логоса — „унутрашње“ (ἐνδιάθετος) и „изговорене речи“ (προφορικὸς) — јасно је стоичког порекла,⁴ а могуће је да му је претходила мисао Платона (Софисти 263 е) и Аристотела (нпр., *Anal. Post.* А 10, р. 76 b 25). Међутим, као што нам показују примери Теофила Антиохијског, Иринеја Лионског (*Adv. haer.* II. 12. 5), или Оригена (*Contra Celsum* VI. 65), оно је у време Иполита Римског било добро утврђено.⁵

Проблем се, међутим, налази у функцији Логоса као *ἰласа* (φωνή). Можемо разумети да је стоички *προφορικὸς λόγος* ништа друго до изговорени *ἰлас*, или, како Иполит то каже, ὁ λόγος ὁ θεοῦ ..., ἢ πρὸ ἐωσφόρου φωσφόρος φωνή (X. 33. 11); (Χάος) ὑπὸ λόγου φωνῆς μὴ καταλαμφθέν (X. 34. 2); „[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“ — φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν προῆκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν (*Contra Noetum* 10, р. 253. 5 Nautin; уп. 2. Петр. 1, 19).

Такође, можемо разумети да Логос служи као „глас Божији“ људима (Адаму, пророцима и другима). Размотримо, нпр., *Ref.* X. 33. 13: καὶ ταῦτα [δέ] ὁ θεὸς ἐκέλευε λόγῳ, ὁ δὲ λόγος ἐφθέγγετο λέγων [τοῖς προφήταις]..., или Теофила (II. 22) Ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, ... ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ... οὗτος ὡμίλει τῷ Ἀδάμ. ... φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἄλλ’ ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ;

Оно што је необично у Иполитовој христологији јесте чињеница да Логос у себи носи Очево идеје као *ἰлас* — ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν ... [ὡς] φωνὴν εἶχεν ἐν αὐτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ [νῷ] ἐννοηθείσας ιδέας (X. 33. 2). Ако Иполита разумем исправно, он покушава да нам саопшти како Логос испуњава своју демијуршку дужност *ὑρεображавајући* Очево *иманентне идеје* у *изговорене речи*. Како можемо објаснити овакву службу Логоса? Свакако, овде немамо посла са фолклорним мотивом стварања света звуцима Демијургове музике. Нити изгледа да Логос бића преводи у постојање њиховим једноставним именовањем, дајући им име (у смислу Василидовога *ὀνόματι μορφοῦν*, *Ref.* VII. 18. 1).

⁴ Уп., нпр., Max Pohlenz, *Die Stoa*² I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 39; 185; 373 ff.; 412; 435; 451. — II (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), Erläuterungen.

⁵ Овде је довољно упутити на следећи чланак: M. Mühl, „Der lōgos endiāthetos und prophorikōs von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351“, *Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn, Bouvier), VII (1962): 7–56.

Јер од самога Иполита учимо како се именовање бића није подударало са њиховим самим стварањем — *ὅτε δὲ [ὁσα] ἡ[θέλησεν] ὡς ἡθέλησε καὶ ἐποίησεν, ὀνόμασιν [αὐτά] καλέσας ἐσήμηνεν* (X. 33. 7).

Будући да у нашем случају ниједна стоичка теорија језика није од користи, једини предлог који сам тренутно у могућности да понудим јесте да Логос преображава Очеве идеје у глас у својој традиционалној старозаветној улози „гласа Божијег“. Упореди, нпр., Пост. 1, 3: „И рече Бог нека буде светлост; и би светлост“ — *καὶ εἶπεν ὁ θεός γεννηθῆτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς*, са Василидовим тумачењем (Ref. VII. 22. 3), „јер није написано када је светлост настала, већ само каже да је настала од гласа“ — *οὐ γὰρ γέγραπται πόθεν γέγονε τὸ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ μόνον [τὸ γενόμενον] ἐκ τῆς φωνῆς τοῦ λέγοντος*. ... Или са Иполитовим схватањем (*Contra Noetum* 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“ — *Θεὸς μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι· ὃς κόσμον ἐννοηθεὶς θελήσας τε καὶ φθεγγόμενος ἐποίησεν*.

* * *

Библиографија

- Bertsch, Ludwig. *Die Botschaft vom Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom: eine materialkerygmatische Untersuchung*. Trier: Paulinus-Verlag, 1966.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Marcovich, Miroslav, ed. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Patristische Texte und Studien, im Auftrage der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland herausgegeben von K. Aland und E. Mühlenberg, Band 25. New York — Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- Mühl, M. „Der λόγος endiäthetos und prophorikòs von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962): 7–56.
- Pohlenz, Max. *Die Stoa*² I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Pohlenz, Max. *Die Stoa* II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- Richard, M. „Hippolyte de Rome.“ In *Dictionnaire de Spiritualité*, Fascicules 44–45, 545–571. Paris: Beauchesne, 1968.

Примљено: 3. 6. 2020. | Одобрено: 1. 9. 2020. □

ЦРКВА — ВИЗИЈА ПРАВЕ ЉУБАВИ

Живко Миша Јакшић

(misha.jaksic@skr.org)

Sveriges kristna råd, SKR / Christian Council of Sweden

<https://www.skr.org/>

Документ *Црква — ка заједничкој визији* затекао је међухришћанску сарадњу Шведског Савета Хришћана — чији сам дугогодишњи сарадник — у обрађивачкој жетви његовог личног еклисиолошког документа *Вера, живот, јединство — О идентитету и задацима цркве у Шведској*.¹ У овом документу, седам разних црквених деноминација скицирају личне портрете својих еклисиолошких идентитета, те даље разматрају могућности и изазове на путу ка превазилажењу раздора међу Хришћанима.

Мада је овај рад националног међухришћанског савета Шведске јасно заснован на ранијим еклисиолошким достигнућима, пре свега екуменски путоказног документа *Крштење, Евхаристија и Свештенство*² — а и поред тога што је наш национални међухришћански савет будно пратио и настанак документа *Црква* — у датом контексту наше овдашње сарадње, моје лично реаговање је било поприлично равнодушно: „Још један документ који нам даје већ позната сазнања недостатака. Још један, у коме се поново познају шавови екуменски сакрпљеног покривача, који ће само привидно покрити срамоту раскола Хришћанства, нагост наше непомирениости пред Христом, ког опет и опет разапињемо.“

¹ *Tro, liv, enhet — Om kyrkans identitet och uppgift i Sverige*, Sveriges kristna råds skriftserie nr.13 (Sundbyberg: Sveriges kristna råd, 2010).

² *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111 (Geneva: WCC, 1982).

Временом ми је постало јасно да — условљено временом и простором у којим живим — патим од, назовимо, екуменске, како кратковидости, тако и далековидости. Док црквена традиција којој припадам очито никако не може да фокусира циљ помирене разнобразности Хришћана, то је већина међухришћанског контекста, у ком живим и делујем, тај циљ већ достигла, и унела га у сам заједнички пут Хришћанства ка јединству. Док Православни своје католичанство огледају у исправности (да не кажем једноликости) вере и поретка, то Римокатолици исто сагледавају у универзалном јединству хришћанске многообразности под сувереним приматом Петринске катедре; а Лутерани, опет, и поједине друге цркве Реформације, католичанство виде у оном што је подељеном Хришћанству сами, чини се, недостижни циљ: т. ј. у јединству помирене многообразности. Њима је заједнички екуменски циљ, т. ј. потпуно јединство свих Хришћана и цркава, већ стварност и део идентитета.

Када наново сагледавам документ *Црква* — сада са личним екуменским сочивом, нешто изоштренијим временом и искуствима — те када увиђам колику празнину овај важан документ попуњава на многим местима широм васељене (управо као и изврсни превод на српски Златка Вујановића), намеће се кључно питање и реторични императив: Како доћи барем нешто ближе остварењу јединства Хришћана, за које се цркве учеснице рада комитета Светског Савета Црква, Вера и поредак, залажу својим многодеценијским напорима, а и молитвама, сагласним самој оној Господњој: „Да сви једно буду.“³ Из ове нове перспективе, мој горе поменути „екуменски сакрпљени покривач“ прима облик нераздељиве доламе распетог Христа, саткане из једног дела.⁴ Наша се срамота општег раскола и нагост непомирења свесно и смерно разоткривају и обнажују при визији помирења и могућег заједничког учешћа у Цркви једне Свете и нераздељиве Тројице, и у сверадости у васкрслем нам Господу Исусу Христу.

Горе поменуто раздељено тројство хришћанских црквених традиција сагласно је да је (такође горе поменуто) кључна молитва Господња, не само остварљива, већ и остварена — барем делимично. Мимоилажења настају при дефинисању и условљавању истог јединства. Послуживши се метафоричком упоредбом (црква-апостол)⁵ не-

³ Јн. 17, 21.

⁴ Јн. 19, 23.

⁵ Где је Петар Римокатоличка црква, Павле Лутеранско-евангеличка а Јован Православна. Слична идеја развијена је нешто раније код В. Соловјова, у *Три разговора*, односно у „Краткој повести о Антихристу“, објављеној у преводу на српски више пута, а први пут у *Теолошким погледима* бр. 1–2 за 1974. годину, у преводу Епископа Данила

кадашњег шведског лутеранског архиепископа, нобеловца (за мир) и великог поборника хришћанског јединства, Натана Седерблума (Nathan Söderblom, †1931), имам дојам да би Свети апостол Петар рекао: „Хришћанско јединство је, и те како, могуће у уједињењу многообразности под мојим универзално сувереним архипастирством.“ Свети апостол Павле би узвратио: „Хришћанско јединство многообразности већ постоји у слободи и међусобном прихватању цркава, једна-друге, онакве какве јесу.“ Свети апостол и јеванђелист Јован би вероватно најдуже размислио, па би на крају закључио: „Јединство Хришћана постоји, изворно и ненарушено, у мојој цркви праве вере, и могуће је враћањем одлуталих у ту првобитну заједницу.“ Свети Богослов (Јован) би се вероватно веома двоумио по питању многообразности и њених облика и обима, т. ј. шта је из контекста одлуталих уопште и могуће унети при повратку у једину, праву и истиниту Цркву.

Застао бих пред овом, назовимо је, Православном „агонијом екуменизма“ (А. Шмеман).⁶ Уместо четири поглавља документа *Црква*, употребио бих четири кључне димензије Православне Цркве.⁷ Ове бих изазвао помоћу четири позната писца, из средина четири разних црквених д(ен)оминација. Узгред могу напоменути, да су дотични класични писци били од изузетног доприноса формирању мог личног хришћанског идентитета, те као такви заузимају место (про)светитеља у микро-еклисији мог бића.

Ортопраксија или правилна пракса

Шведски писац Астрид Линдгрен (Astrid Lindgren †2002) — Лутеранско-евангелички средина — у својим делима најчешће заузима дечију перспективу. Један од њених јунака, дечак Емил, неретко враголијом стиже до изузетно хуманих циљева, који га — бар док се њихов смисао не изрази — коштају затварања и тамницења у столарској радионицу свог оца. Једног Божића, у одсуству својих родитеља, он угошћава најсиромашније и најубогије из оближњег сиротишта обилатом божићном трпезом, намењеној родбини, која је позвана на сутрашњи ручак. Емил закључује, да је родбина и онако дебела и гојазна, па би јело много боље дошло овим од глади изнуреним јадни-

Крстића и протођакона Радомира Ракића — види Владимир Соловјев, „Кратка повест о Антихристу“, *Теолошки йоплеги* VII, бр. 1–2 (1974): 126–143.

⁶ Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West* (New York: SVPS, 1979).

⁷ Stanley Harkas, *Contemporary Moral Issues* (Minnesota: Light & Life Publishing Company, 1982).

цима. Племенита мисао спроведена у племенито дело, Емила кошта још једним боравком у заточеништву.

Изазов 1: Горко је искуство човечанства да се здања, мостови и поверења лако руше, но са великим трудом граде. Тако је и са раскоlima цркава, који су из замишљене привремености мутирали у културе перманентног одрицања и непомирениости. Као да нам је потребно више дечијег духа и маште⁸; деца која обрушене пешчане куле убрзо наново саграђују. Ако је смео Емил, зашто не смемо ми? Желио бих да моја црква — као први корак потпуног јединства Хришћана — с пасторалног снисхођења у својој евхаристији омогући учешће хришћанима других деноминација, који су брачни другови, деца, родитељи православних хришћана. Што скорије треба успоставити пуно јединство са сестринским дохалкидонским црквама.

Ортокинониа или правилно заједништво

Руски писац Фјодор Достојевски (†1881) — Православна средина — нас, у свом монументалном делу „Браћа Карамазови“, кроз духовног старца Зосиму, упознаје са извесним филантропичним лекаром, који би се за људе дао распети, но не би могао са другом особом провести два дана у истој просторији. „Што више волим човечанство“, вели он, „то све мање волим појединца“.

Изазов 2: При залагању за заједништво свих хришћана, истовремено са запрепашћењем сведочимо како православне сестринске цркве из организационих — да не кажемо империјалистичких и филетистичких — побуда прекидају међусобно општење; као по броју прва црква са по части првом. Или као четири сестринске цркве, које су одбиле учешће при толико година планираном и ишчекиваном Великом сабору на Криту 2016. Узалуд нам есхатолошка визија, ако чак занемарујемо своје најближе.⁹ Млада и нова поколења моје цркве имају озбиљан задатак у грађењу заједништва на основи католичанства, не етноцентризма и империјализма.

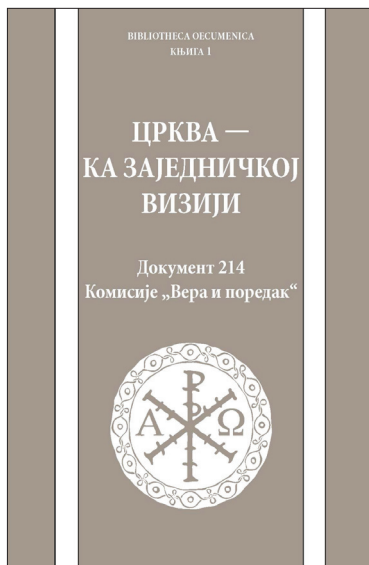
Ортокризија или правилно расуђивање

Италијански писац Карло Лоренцини Колоди (Carlo Collodi †1890) — Римокатоличка средина — је у пустоловинама дрвеног лут-

⁸ Мт. 18, 3.

⁹ 1. Јн. 4, 20.

ка Пинокија написао врсту јеванђеља мог детињства. За време лишености већих и дубљих сусрета са духовним срединама, Колоди је многој деци мог детињства понудио изванредну рекапитулацију читавог јеванђеља: у очинској личности столара Ђепета, који Пинокија ствара из постојеће материје; у девствено-материнском лику Плаве виле; у лажи и сраму Пинокија, који попут блудног сина борави међу животињама, те се претвара у исте; у силаску у ад, боравком у утроби морске немани, и тамо поновним сусретом са оцем. Но пре свега Пинокио је јеванђеље животног пута иконе ка сличности. Јутро након ноћи када постаје прави дечак, дивна је икона васкрсења и есхатона. Гледајући непомичног лутка, ослоњеног на столицу, своје старо биће, новотворевина дечака у радости примећује: „Како ли сам био смешан док сам био лутак! А како сам сада задовољан што сам постао правим дечаком!“ Дар суштинског преображаја дрвеног лутка у право дете, пре свега је зачет у личном самопознању и ауторитету расуђивања слободе личности, не у нужности наметнутог моралног ауторитета.



Изазов 3: Желим да јерархија моје цркве озбиљно почне уважавати и опуномоћавати *лаикос*, верни народ, по питањима заједничке одговорности за цркву. Толико релевантних предмета и конструктивних предлога је достављено поменутом Великом сабору 2016 од стране академских богослова и верника, Православне као и других цркава, који уопште нису уважени или адресирани. Као репета су нам сервирани већ познати идеали, зачињени са жалосном и бесплодном поларизацијом цркве према савременом свету, секуларном друштву, науци, медијима. Стрепим да ће Пинокио овакве цркве тешко моћи остварити трансформацију дрвеног лутка у живо дете од меса и крви.

Ортодоксија или правилна вера/поклоњење

Ирско-енглески писац Џонатан Свифт (Jonathan Swift †1745) — Англиканска средина — са својим непревазиђеним сатирама, којима су неретка мета и својевремена црквена збивања, са лакоћом из датог

контекста осамнаестог века продире и у сличне стварности наше садашњице. На свом првом путовању Свифтов јунак Гуливер пада у заточеништво на острву Лилипут, настањеним сићушним људским бићима. Новонастали цин од лилипутанаца бива кориштен у рату против сталног ривала, исто тако сићушних бића суседног острва Блефуску. Са својом величином Гуливер лако преваже исход рата у корист лилипутанаца. Но оно што — како то неретко бива — највише чуди је сам разлог рата: Да ли се кувано јаје начиње са ужег или ширег краја истог? Да се још подсетимо: Истог Гуливера његова друга авантура води у земљу Бробдингнаг, чији су житељи, обрнуто упоредо с њим, цинови. Ови не могу схватити да је сићушни Гуливер живо биће, и да има других светова осим њиховог.

Изазов 4: Јаје са уже или шире стране? Из или у две природе? Само из Оца, или из Оца и Сина? Две воље или једна? Суптилни теолошки ставови, чији најдубљи смисао ни њихови највећи поборници нису могли појмити; као што нису могли ни сагледати њихове миленијске трагичне последице по јединство Христових следбеника. Богословска наука, као и сусрети цркава, жеља за ближим упознавањем са културним, семантичким, филозофским па и политичким позадинама наизглед непомирљивих догматских ставова, доприносе њиховој компатибилности, већој усаглашености и прихватљивости. Циљ жељеног хришћанског јединства иде кроз умно и савесно уздизање из ситничарског духа лилипутанаца, као и кроз покајничко и метаноично превазилажење мегаломаније боробдингажана.

Завршна реч

Ортодоксија, Православље (као и остале три поменуте димензије) неприкосновен су еклисиолошки идентитет и бренд цркве правилне праксе, заједништва, расуђивања и слављења. Но од неопходног је значаја за њихову суштину, сагледавати их, тумачити и живити из перспективе љубави, *агапе*: као *агапо-праксија*, *агапо-кинонија*, *агапо-кризија* и *агапо-доксија*. Јер док ни правилна пракса, правилно заједништво, правилно расуђивање и правилно слављење нужно не морају бити из љубави, права љубав никада не може бити из нужности и неправилности.

ЦАР УЗГРЕДНИХ НАПОМЕНА О ПРОУЧАВАЊУ НАСЛЕЂА ВЛАДИКЕ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА: НЕКИ ИСТРАЖИВАЧКИ ПРОБЛЕМИ

Срећко Петровић

(petrovic.srecko@gmail.com)

Епархија шумадијска,

Аранђеловац

У трећој свесци *Теолошких погледа* за 2019. годину, на стр. 697–698 објављени су препис и превод писма Еп. Николаја Велимировића упућеног Р. Гардинеру 12. маја 1922. године из Јерусалима, а на стр. 699–700 и фотокопија овог писма. Реч из трећег реда коју нисмо успели да прочитамо — наиме реч која стоји испред имена Епископа Пантелејмона — коју смо изоставили и у препису и преводу, требало би читати као “Monsignor” — „монсињор“, одн. као *іосіодин*; вероватно је у време када је писмо написано било неуобичајено да се овом речју, одомаћењем у западнохришћанском вокабулару, указује почаст православним црквеним великодостојницима, но претпостављамо да се Еп. Николај једноставно служио почасним облицима обраћања који су својствени за енглеско говорно подручје. Захвалност за правилно ишчитавање поминутог писма Светог Владике Николаја дугујемо пречасном архиђакону Марку Момчиловићу, секретару Св. Архијерејског Синода.

Еп. Пантелејмон је после препоруке коју је добио од Еп. Николаја успоставио контакте у Сједињеним Државама, и тамо остао читаву деценију. Како је преносила домаћа црквена штампа, он се током свог боравка у Америци трудио да обезбеди финансијску помоћ за заштиту ходочасничких светиња у Светој Земљи.¹ Велимировићева подршка оваквој иницијативи сасвим је природна ако у обзир узмемо његову љубав према ходочасћима и светим местима која је виšekратно походио. А посебно је занимљиво то што су на челу америчког Одбора за помагање поклоничких светиња у Светој Земљи седели пријатељи Вл. Нико-

¹ Уп. „Ради заштитиња Светих Места“, *Гласник: службени лист Српске Православне Патријаршије*, година IV, бр. 24 (15/28. децембар 1923): 376–377.

лаја — Еп. Вилијам Манинг из Америчке Епископалне Цркве, и Чарлс С. Макфарланд (Rev. Charles Stedman Macfarland, 1866–1956), секретар Федералног савета Христових цркава у Америци (Federal Council of the Churches of Christ in America), који је нешто раније, током 1921. године, био и организатор састанака и домаћин Еп. Николају у Америци.²

Грађа која би помогла у расветљавању биографије Св. Вл. Николаја Велимировића, како је раније већ примећено, расута је на много различитих места, у различитим државама и на различитим континентима. И веома тешко доступна. Али се радујемо да су неки документи доступни — попут поменутог писма Р. Гардинеру сачуваног у Архиви ССЦ у Женеви, или успомена архимандрита Андроника Елпидинског (1894–1959) на Вл. Николаја, које је Елпидински забележио у некрологу откуцаном на писаћој машини по упокојењу Еп. Николаја. Овај машинопис са својеручним потписом о. Андроника сачуван је у Хуверовим архивама.³ У поменутом тексту Елпидински се присећа и како му је док се налазио у мисији у Индији пре 2. светског рата српски владика помагао и духовно и материјално, што нам није било познато приликом писања рада о евентуалној укључености Еп. Николаја у мисионарске напоре у Индији, који је објављен у 1. свесци *Теолошких погледа* за 2020. г. на стр. 79–128. Утолико је претпоставка коју смо предложили — да је Велимировић на одређени начин био укључен у ове мисионарске активности — на још један начин потврђена.

Волуминозност дела Владике Николаја, и са друге стране количина грађе која се на овај или онај начин тиче овог великана, као и многобројна сведочанства о његовој неуморној активности и његовом непресушном стваралаштву стављају пред истраживаче наше црквене прошлости велике изазове. Некада се чини и задатке на које није могуће одговорити у једном животном веку. Питање је да ли ће се икада доћи до одговора на одређена питања која се тичу дела и наслеђа Еп. Николаја. На нека пак питања одговор се пронађе великом упорношћу, или срећним случајем.

Примера ради, када је у мају ове године непознати текст Вл. Николаја под насловом „Зашто је он генерал“ објављен у *Православном мисионару*,

² Уп. нпр. “A Leader in Serbian Reconstruction,” *The Independent*, Vol. CV (April 2, 1921): 343. Уп. и Charles S. Macfarland, “Must Europe Save Us?,” *The Independent*, Vol. CV (May 7, 1921): 479–480. Уп. такође Charles S. Macfarland and Samuel McCrea Cavert, “The Federal Council in 1921 (Report of General Secretaries),” у *Federal Council of the Churches of Christ in America Annual report 1921* (New York, N.Y.: The Council, 1921), 27–48: 33. Узгред буди речено, током свог боравка у Сједињеним Државама 1921. године, Вл. Николај је у фебруару исте године био и гост на заседању Управног комитета Федералног савета — уп. John M. More and Rivington D. Lord, “Digest of Minutes of Meetings of Administrative Committee,” у *Federal Council of the Churches of Christ in America Annual report 1921*, 201–228: 202–203.

³ Архимандрит Андроник, настоятель Свято-Тихоновскаго монастыря, „Воспоминания о владыкѣ Николаѣ“, 1–2. Hoover Institution Archives, Vladislav Al'bionovich Maevskii papers, Box no. 37, Folder no. 5.

у преводу о. Александра Ресимића са француског на српски језик,⁴ питали смо се да ли је Еп. Николај овај текст изворно написао и објавио на француском,⁵ или га је пак можда претходно саставио на српском или на енглеском; нисмо били у могућности да одговоримо.⁶ Сада смо, међутим, у прилици да делимично одговоримо на постављено питање: случајно смо пронашли да се поменути текст нешто раније појавио на енглеском језику — у *Атлантском месечнику* за јул 1921. године.⁷ Но премда је поменути текст на енглеском свакако старији од превода на француски, овај податак и даље није довољан да бисмо у потпуности одговорили на постављено питање.

Непотпуност постојећих библиографија дела Николаја Велимировића проблем је који би требало решити. Но непостојање критичке библиографије с друге стране још је већи проблем. Примера ради, у библиографијама Еп. Николаја сачињеним на основу грађе коју је сакупио прота Милисав Протић, као Николајева дела пописане су и бројне библиографске јединице које су објављене анонимно: за одређене постоји сумња да су настале из пера Еп. Николаја. Ово налаже бар дозу опреза које би истраживачи требало да се држе. Поред таквих, пописана су и дела других аутора — рецимо 2. издање монографије о Жичи из 1941. године,⁸ или неколико созерцања која је под насловом „Бисерне бројанице“ током 1934. и 1936. године објављивао др Радоје Арсовић, потоњи монах Јаков.⁹ Постоји још примера.

⁴ Свети Владика Николај Велимировић, „Зашто је он генерал?“, са француског превео прота Александар Ресимић, *Православни мисионар: мисионарско иласило Српске Православне Цркве за младе*, година LXIII, свеска 373 (мај–јун 2020): 23–24.

⁵ Наиме, чланак објављен у француском гласилу Војске спаса *En avant!* штампаном у Паризу — уп. Nicolas Velimirovic, „Pourquoi est-il general?“, *En avant!: bulletin hebdomadaire de l'Armee du Salut*, № 2297 (24 septembre 1927): 2.

⁶ С. Петровић, „Мало позната дела Владике Николаја“, *Православни мисионар: мисионарско иласило Српске Православне Цркве за младе*, година LXIII, свеска 373 (мај–јун 2020): 25–26: 26.

⁷ Уп. Nicholai Velimirovic, „Why is He a General?“, *The Atlantic Monthly: a Magazine of Literature, Science, Art and Politics*, Vol. CXXVIII [128], No. 1 (July 1921): 80–82.

⁸ Реч је о непотписаној монографији објављеној под насловом *Свети Жича: монографија*, II издање ([Краљево]: Ж[ичка]. Е[ванђелска]. Д[елатност]., 1941). Поменута монографија приписана је Еп. Николају (и објављена у његовим *Сабраним делима* — у 10. књизи, стр. 734–749). Међутим, Велимировић није аутор ове публикације (према информацијама из Каталога Народне библиотеке Србије у Београду) — већ је то непотписано друго издање монографије коју је 1937. године приредио В. Влаховић (уп. Влајко Влаховић, саст., *Свети Жича: монографија* ([Краљево]: Ж[ичка]. Е[ванђелска]. Д[елатност]., 1937)), са додатком посебно (римским бројевима) пагинираног додатног поглавља, које је опет непотписано. У сваком случају, у библиографијама се среће податак да је аутор читаве публикације Еп. Николај — уп. Милисав Д. Протић, „Био-библиографија 1880–1986“, у Епископ Николај [Велимировић], *Сабрана дела*, књ. I (Шабач: Манастир Светог Николаја Соко, 2016), 75–525: 513.

⁹ Поменути текст објављен је у 10. тому *Сабраних дела* Вл. Николаја, стр. 707–709. Серија на исти начин насловљених Арсовићевих текстова објављена је 1934. и 1936. године у часописима *Хришћанска заједница* и *Мисионар* — уп. први и последњи текст из серије: Р[адоје]. Ј. А[рсовић]., „Бисерне бројанице“ [1–5], *Хришћанска заједница: орган Савеза православних брајситава*, година

Посебно важно и болно питање је да ли су и у којој мери неки од списа за које питање ауторства није критички испитано, а који су касније приписани Еп. Николају, допринели постхумној карактеризацији српског владике као ноторног антисемите и фундаменталистичког мислиоца.

Са поменутиим проблемом у вези, једна од препрека са којима се срећу истраживачи јесте и недоступност литературе, чак и периодике и штампе. Неке публикације права су реткост, или су доступне само у читаоницама појединих библиотека. Друге су доступне само у иностранству.¹⁰ Стога се истраживачи наслеђа Вл. Николаја сусрећу и са питањем финансијско–материјалних издатака, који нису мали. Што се архивске грађе тиче, питање доступности додатно се усложњава. Илустрације ради, у Архиву Ламбетске палате у Лондону налази се велики број писама и других докумената који се тичу делатности Владике Николаја у иностранству, као и његове сарадње са англиканским клирицима и великодостојницима. Ова грађа налази се у фондовима Еп. Џорџа Бела, канона Џона А. Дагласа и других — у 26 различитих кутија. Скенирање једне једине странице ове грађе, према важећем ценовнику, кошта до 14,40 фунти. А страница је много. Британских архива у којима се налази грађа о Еп. Николају такође је много, Ламбетски је само један од њих. Грађа о Еп. Николају је расута и по архивима који се налазе у другим западним државама. Источнима такође.

Истраживање дела и доприноса Св. Владике Николаја Велимировића, које би обухватило и састављање једне критичке библиографије као темеља од којег би ваљало наставити надградњу, нема неку перспективу уколико за такво истраживање не буде постојала и институционална подршка. Са ове тачке гледишта мишљења смо како је то задатак не за појединачног истраживача, већ пре за покољења истраживача, и о томе би требало размишљати. Није могуће тако захтевном подухвату приступити као појединач. Чак и ако се уклоне финансијске препреке. Ентузијазам се пре или касније потроши, а људски је век прекратак. Радни још краћи.

XIII, бр. 6 (јун 1934): 12–13; [*, *] [=P. J. Арсовић], „Бисерне бројанице“ [26], *Мисионар: орјан Савеза православног браћства Народне хришћанске заједнице*, година V, бр. 3 (март 1936): 80–81; уп. такође Радоман Светковић и Слободан Обрадовић, прир., *Жички монах Јаков Арсовић: смирење докшор наука (животи и дело)*, 2. допуњено издање, Библиотека „Рукосад Светог Николаја Жичког и Охридског и преподобног Авве Јустина Ђелијског“, књ. 4 (Крагујевац — Горњи Милановац: Духовни луг — Лио, 2010), 71–82; уп. и Јован Радосављевић, прир., *Жички монах оца Јаков Арсовић: духовни ученик Владике Николаја* (Нови Сад: Ј. Радосављевић, 2012), 113–117, 123–126.

¹⁰ Попут рецимо часописа Академије Св. Владимира у Њујорку, у којој је објављен и Велимировићев приказ књиге архимандрита Софронија Сахарова о Старцу Силуану Атонском (уп. Bishop Nikolai (Velimirovich), formerly of Ochrida and Zitcha, Yugoslavia, „*Starec Siluan*. By Yeromonah Sofrony. First edition 1948; second 1952. Paris. In Russian, Pp. 207,“ *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Volume I, Number 2 (Winter 1953): 35–36), који нам је био недоступан приликом писања чланка о односу ове тројице великана православне духовности 20. века, објављеном недавно у 2. свесци *Теолошких погледа* за 2020. годину, на стр. 513–554.

Литература

- А[рсовић], Р[адоје] Ј. „Бисерне бројанице“ [1–5]. *Хришћанска заједница: оріан Савеза православног браћистава*, година XIII, бр. 6 (јун 1934): 12–13.
- [* * *] [=Арсовић, Р. Ј.]. „Бисерне бројанице“ [26]. *Мисионар: оріан Савеза православног браћистава Народне хришћанске заједнице*, година V, бр. 3 (март 1936): 80–81.
- [Елпидинский], Архимандрит Андроник, настоятель Свято-Тихоновскаго монастыря. „Воспоминанія о владыкѣ Николаѣ“, 1–2. Hoover Institution Archives, Vladislav Al'bionovich Maevskii papers, Box no. 37, Folder no. 5.
- [Велимировић], Еп. Николај. *Сабрана дела*, књ. I–XIII. Шабац: Манастир Св. Николаја Соко, 2016.
- Велимировић, Св. Владика Николај. „Зашто је он генерал?“. Прев. А. Ресимић. *Православни мисионар: мисионарско їласило Срїске Православне Цркве за младе*, година LXIII, свеска 373 (мај–јун 2020): 23–24.
- Влаховић, Влајко саст. *Светїа Жича: моноїрафија*. [Краљево]: Ж[ичка]. Е[ванђелска]. Д[елатност]., 1937.
- Петровић, Срећко. „Мало позната дела Владике Николаја“. *Православни мисионар: мисионарско їласило Срїске Православне Цркве за младе*, година LXIII, свеска 373 (мај–јун 2020): 25–26.
- Протић, Милисав Д. „Био-библиографија 1880–1986“. У Еп. Николај [Велимировић], *Сабрана дела*, књ. I, 75–525. Шабац: Манастир Св. Николаја Соко, 2016.
- „Ради заштићења Светих Местā“. *Гласник: службени листї Срїске Православне Паїтријаршије*, година IV, бр. 24 (15/28. децембар 1923): 376–377.
- Радосављевић, Јован, прир. *Жички монах оїац Јаков Арсовић: духовни ученик Владике Николаја*. Нови Сад: Ј. Радосављевић, 2012.
- Светїа Жича: моноїрафија*. II изд. [Краљево]: Ж[ичка]. Е[ванђелска]. Д[елатност]., 1941.
- Светковић, Радоман, и Слободан Обрадовић, прир. *Жички монах Јаков Арсовић: смире-ни докїор наука живої и дело*. 2. допуњено издање. Библиотека „Рукосад Светог Николаја Жичког и Охридског и преподобног Авве Јустина Ћелијског“, књ. 4. Крагујевац — Горњи Милановац: Духовни луг — Лио, 2010.
- “A Leader in Serbian Reconstruction.” *The Independent*, Vol. CV (April 2, 1921): 343.
- Macfarland, Charles S. “Must Europe Save Us?” *The Independent*, Vol. CV (May 7, 1921): 479–480.
- Macfarland, Charles S., and Samuel McCrea Cavert. “The Federal Council in 1921 (Report of General Secretaries).” *У Federal Council of the Churches of Christ in America Annual report 1921*, 27–48. New York, N.Y.: The Council, 1921.
- More, John M., and Rivington D. Lord. “Digest of Minutes of Meetings of Administrative Committee.” *У Federal Council of the Churches of Christ in America Annual report 1921*, 201–228. New York, N.Y.: The Council, 1921.
- Velimirovic, Nicholai. “Why is He a General?” *The Atlantic Monthly: a Magazine of Literature, Science, Art and Politics*, Vol. CXXVIII [128], No. 1 (July 1921): 80–82.

Velimirovic, Nicolas. "Pourquoi est-il general?" *En avant! : bulletin hebdomadaire de l'Armee du Salut*, № 2297 (24 septembre 1927): 2.

Velimirovich, Bishop Nicholai, formerly of Ochrida and Zitcha, Yugoslavia. "Starec Siluan. By Yeromonah Sofrony. First edition 1948; second 1952. Paris. In Russian, Pp. 207." *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Volume I, Number 2 (Winter 1953): 35–36.

Примљено: 5. 11. 2020. | Одобрено: 1. 12. 2020. □

ПРИКАЗИ

УДК / UDC: 27-23-277(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views

Година / Volume LIII

Број / Issue 3/2020,

стр. / pp. 832–833.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2020-3-832-833>

Darko Tomašević, *Život, ljudi i običaji u Bibliji*

Radovi 29

Sarajevo – Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet – Glas Koncila, 2019.

249 стр.

ISBN: 978–953–241–615–2

Професор Новог Завета на Католичком богословском факултету Универзитета у Сарајеву Дарко Томашевић аутор је прегледног и информативног приручника под насловом *Живот, људи и обичаји у Библији* који су заједнички публиковали Католички богословски факултет у Сарајеву и загребачки Глас Концила. Књига која је пред читаоцима не претендује да понуди свеобухватан приказ живота људи и њихових обичаја у Библији, већ да кроз одабране теме и поглавља проведе читаоце Библије кроз мање познате области људског живота онако како се оне приказују у библијским текстовима (стр. 8). У том погледу књига је систематична, стручна, пре-

гледна, садржајна и занимљива за читаоце Библије, који је могу користити како приручник приликом читања библијских текстова, али је могу читати и засебно као један специфичан Увод у Библију. За самог аутора Библија је органска целина текстова који потичу из различитих историјских периода и различитих културних раздобља, што недвосмислено произилази из формулације наслова. Овакав приступ излагању одабраних тема је јасна теолошка одлука која резултира фокусом на приказивање тема, али и свесним одустајањем од рефлексја на полифоничност библијских исказа на исте теме и дисконтинуитете не само између два Завета, који се настају

у два културолошки знатно различита света, већ и унутар самих Завета. Аутору је стало пре свега да читаоцима учини лако доступне податке о свакодневном животу људи у Библији. Он се при томе ослања првенствено на саме библијске текстове, али и на богату стручну секундарну литературу. Приказују се укупно двадесет и две теме подељене у осам области.

У првој области излажу се места становања људи, начини грађења места за становање (шатори, куће), породични живот, положај жена и деце, статус брака у Старом и Новом Завету, као и рођење и младост (одрастање, однос према старијима, школовање). Други део посвећен је храни у Библији, припремању и врстама хране, као и гостољубљу које подразумева заједничке обеды. У трећем делу говори се о здрављу и болести, као и о начину лечења. Четврти део је веома важан за општи увод у Библију, пошто се обрађује библијска географија, пољопривреда и рудна богатства. Пети део бави се животињама у Библији и то свим врстама животињског света. За савременог читаоца може бити импресивно то колико врста животиња и колико се оне често помињу у најразличитијим контекстима у Библији. Исто важи и за библијску ботанику која се обрађује у шестом делу књиге: у Библији се спомиње око 130 различитих биљних врста (стр. 153). Такође има доста текстова који помињу воће, поврће и сл. У седмом делу излаже се о алатима и приборима које су користили библијски људи. Аутор констатује да се у овој области, као

неретко код дрвећа, тешко тачно одредити значење јеврејских речи, односно установити на коју се алатку односи која реч (стр. 195), нпр. реч *maḥalār* може значити нож, плетеница косе или дупликат (стр. 212). У осмом делу обрађује се трговина и предмети трговања, са неким основним карактеристикама трговања у Библији (стр. 226).

Књига о којој је реч представља још једно у низу преко потребних помагала приликом читања Библије. Реч је о текстовима из далеке прошлости и врло често су обичним читаоцима описи свакодневног живота библијских људи неразумљиви. Књига попут ове могу значајно помоћи да се такве тешкоће превазиђу и учинити лектиру Библије занимљивим и пријемчивом савременом човеку. Оно што би ову публикацију учинило још пријемчивијом за читаоце биле би фотографије, нарочито из области археологије, што би могла бити идеја за неко следеће издање. У сваком случају, студенти теологије и сви заинтересовани читаоци у овој књизи налазе сабрана и систематизована знања и податке који појединачно нису увек лако доступни.



Предраг Драгутиновић
(pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs)
Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

□

РЕЦЕНЗЕНТИ ТЕОЛОШКИХ ПОГЛЕДА у 2020. години

презвитер проф. др Владан Таталовић, ПБФ БУ
протојереј-ставрофор проф. др Дарко Ђого, ПБФ УУИС
проф. др Владислав Пузовић, ПБФ БУ
презвитер проф. др Зоран Деврња, ПБФ БУ
протојереј-ставрофор проф. др Радомир Поповић, ПБФ БУ
др Радован Пилиповић, Архив СПЦ
презвитер проф. др Александар Ђаковац, ПБФ БУ
ђакон доц. др Ивица Чаировић, ПБФ БУ
проф. др Растко Јовић, ПБФ БУ
ђакон проф. др Србољуб Убипариповић, ПБФ БУ
протојереј-ставрофор проф. др Драгомир Сандо, ПБФ БУ
проф. др Ненад Милошевић, ПБФ БУ
доц. др Александар Добријевић, ФФ БУ
протојереј-ставрофор проф. др Мирослав Симијонових, ПБФСС, ЛИ
проф. др Растко Јовић, ПБФ БУ
проф. др Предраг Драгутиновић, ПБФ БУ
проф. др Мирко Сајловић, ПБФ УУИС
доц. др Андреј Јефтић, ПБФ БУ
доц. др Далибор Ђукић, ПФ БУ
др Александар Раковић, ИНИС
ђакон др Небојша Тумара, SACOTS, UDM



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