

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве  
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ  
LIV (3/2021)

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

# Theological Views

## LIV

### (3/2021)

**Editor in chief:**

Presbyter Prof. Dr. Srboľjub Ubiparipović

**Editorial board:**

His Eminence Bishop of Novi Sad and Bačka Dr. Irinej (Bulović),  
Prof. Dr. Svilen Tutekov (Faculty of Theology, St. Cyril and Methodius  
University in Veliki Trnovo), Prof. Dr. sci. med. Stamenko Šušak (Faculty  
of Medicine, University of Novi Sad), Prof. Dr. Marina Kolovopoulou  
(Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens),  
Protodeacon Prof. Dr. Dragan Radić (Orthodox Theological Faculty,  
University of Belgrade), Senior Research Associate Dr. Stanoje Bojanin  
(The Institute for Byzantine Studies of the Serbian Academy of Sciences  
and Arts), Doc. Dr. Dragan Karan (Orthodox Theological Faculty,  
University of Belgrade), Dr. Miljana Matić (Museum of the Serbian  
Orthodox Church in Belgrade)

**Managing editor:**

Srećko Petrović

Belgrade  
2021



Версконаучни часопис  
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

# Теолошки погледи

## LIV

### (3/2021)

**Главни и одговорни уредник:**  
Презвитер проф. др Србољуб Убипариповић

**Редакцијски одбор:**  
Његово Преосвештенство Епископ новосадски и бачки др Иринеј (Буловић), проф. др Свилен Тутеков (Богословски факултет Универзитета „Свети Кирило и Методије“ у Великом Трнову), проф. др сци. мед. Стаменко Шушак (Медицински факултет Универзитета у Новом Саду), проф. др Марина Коловопулу (Богословски факултет Националног Каподистријског универзитета у Атини), протођакон проф. др Драган Радић (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), виши научни сарадник др Станоје Бојанин (Византолошки институт Српске академије наука и уметности), доц. др Драган Каран (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), др Миљана Матић (Музеј Српске Православне Цркве у Београду)

**Оперативни уредник:**  
Срећко Петровић

Београд  
2021



***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:**  
Presbyter Prof. Dr. Srboľjub  
Ubiparipović

**Managing editor:**  
Srećko Petrović

**Proofreading:**  
Marijana Petrović

**Graphic design:**  
Srećko Petrović



***Teološki pojledi  
— verskonnaučni časopis***

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

**УДК 27–1**

**Издавач:**  
Свети Архијерејски Синод  
Српске Православне Цркве

**Главни и одговорни уредник:**  
Презвитер проф. др Србољуб  
Убипариповић

**Оперативни уредник:**  
Срећко Петровић

**Лектура и коректура:**  
Маријана Петровић

**Графичка припрема:**  
Срећко Петровић

---

# Теолошки погледи

LIV

(3/2021)

## САДРЖАЈ

Његош СТИКИЋ

Тајна врлине у Јермином *Пасиру*

и њена улога у изграђивању Цркве и спасењу човека ..... 393–410

Славиша ТУБИН

Христијанизација Нубије и везе са Византијом до X века ..... 411–428

Радомир В. ПОПОВИЋ

*Посланица Цариградске Патријаршије*

Чесима из 1451. године ..... 429–440

Митрофан БОЖКО

Инклузивност как составляющая

богословского подхода святителя Петра Могилы

к выражению православного вероучения ..... 441–464

Немања КОСТИЋ

Хришћанска слобода

и модерна слобода: две антропологије ..... 465–482

Радивоје СИМИЋ

Лима документ:

Крштење, Евхаристија и служба свештенства ..... 483–496

ОСВРТИ:

Миљана МАТИЋ

Приказ издавачке делатности

Музеја Српске Православне Цркве

у Београду у периоду 2017–2021. године ..... 497–503

ПРИКАЗИ:

Предраг ДРАГУТИНОВИЋ

*Mato Zovkić, Jakovljeva poslanica: Prijevod i komentar* ..... 504–507

Милица МИХАЈЛОВИЋ АНТОНИЈЕВИЋ

Игор Ивковић, ур.,

*Зборник радова: 800 година аутокефалности*

*Српске Православне Цркве у Епархији тимочкој* ..... 507–511

Бојан СТОЈНИЋ

Славољуб Лукић, Бојан Вујиновић и Марко Јанковић,

*Сакрална архитектура*

*Бањалучке епархије на њеном садашњем простору*

*од Миланској едикта до краја средњеј вијека* ..... 512–514

Срећко ПЕТРОВИЋ

Велике жене у Великом рату:

сведочанства о сарадњи знаменитих личности

Српске Православне Цркве са женама хуманитаркама ..... 514–518

---

# Theological Views

LIV

(3/2021)

## CONTENTS

Njegoš STIKIĆ

The Mystery of Virtue in the *Shepherd* of Hermas  
and its Role in the Edifice of the Church and of Salvation ..... 393–410

Slaviša TUBIN

Christianization of the Nubia  
and Connections with Byzantium to the 10<sup>th</sup> Century ..... 411–428

Radomir V. POPOVIĆ

*Epistle of the Patriarchate of Constantinople*  
*to the Czechs* from 1451 ..... 429–440

Mitrophan BOZHKO

Inclusiveness as a Component  
of the Theological Approach of St Peter Mogila  
to the Expression of the Orthodox Faith ..... 441–464

Nemanja KOSTIĆ

Christian Freedom  
and Modern Freedom: Two Anthropologies ..... 465–482

Radivoje SIMIĆ

Lima Document:  
Baptism, Eucharist and Ministry ..... 483–496

REVIEWS:

Miljana MATIĆ

An Overview of the Publishing Activities  
of the Museum of the Serbian Orthodox Church  
in Belgrade in the Period 2017 to 2021 ..... 497–503

BOOK REVIEWS:

Predrag DRAGUTINOVIĆ

Mato Zovkić, *James' Epistle: Translation and Commentary* ..... 504–507

Milica MIHAJLOVIĆ ANTONIJEVIĆ

Igor Ivković, ed.,

*Proceedings: 800 Years of Autocephaly of the  
Serbian Orthodox Church in the Diocese of Timok* ..... 507–511

Bojan STOJNIĆ

Slavoljub Lukić, Bojan Vujinović, and Marko Janković,

*The Sacral Architecture*

*of the Diocese of Banja Luka in its present area*

*from the Edict of Milan to the end of the Middle Ages* ..... 512–514

Srećko PETROVIĆ

Great Women in the Great War:

Testimonies of Cooperation of Famous Persons

of the Serbian Orthodox Church with Humanitarian Women .... 514–518

# ТАЈНА ВРЛИНЕ У ЈЕРМИНОМ ПАСТИРУ И ЊЕНА УЛОГА У ИЗГРАЂИВАЊУ ЦРКВЕ И СПАСЕЊУ ЧОВЕКА

*Кула ова, вели он, јесте Црква. (...) и човек се  
не може друтације наћи у Царству Божијем  
ако га оне не обуку у њихову одећу.*

Његош Стикић\*  
Богословски факултет  
Аристотеловој  
Универзитету у Солуну

**Апстракт:** Интенција аутора јесте да пружи систематичнији, не и свеисприни, увид у мистично значење, место и улогу врлине у икономији спасења, а на основу откривења забележеној у ранохришћанском спису Пастир, новозавештој пророка и апостола Јерме. Аутор лоцира место врлине у двоједином процесу истодобној и међузависној израђивања спасења човека и израђивања Цркве. Пастир нас, као ретко који отацки спис, оруђем алеорије наводи на експлицитни закључак, да су врлине те које „држе“ и израђују Цркву, „облачећи“ верне у „одећу“, „силе“ и Име Сина Божије. Хришћани „облачењем“ у врлине остварују оно „по подобју“ и угодобљују се Христу, бивајући тако, уједно, и међусобно годобни и усајасиви, чиме задобијају, као нови род, један јединствени идентитет. Зато је Црква, која се тради као Кула спасења, састављена од мноштва, појањем и врлином, обрађених и ошмењених избраника (каменова), пројављујући се, тако, монолитном трајевином, једнобојно белом, као од једне стене, изједна исклесаном. Рад, најзад, има за циљ и реafirмацију онтолошке везе врлине и Цркве (еклисиологије).

**Кључне речи:** Пастир Јермин, врлине, Црква, израђивање Цркве, икономија, еклисиологија, спасење, социјологија, обновљење човека, антропологија.

## Увод

Проблем врлине спада међу суштинске теме и проблеме теологије Цркве, с обзиром на то да је врлина инхерентна самој сржи благе вести (Јеванђеља) о путу и начину спасења човека. Као таква, врлина представља једну од важних и фреквентних тачака прожимања и размене

\* [njegost@hotmail.com](mailto:njegost@hotmail.com).

већине богословских области и дисциплина (христологија, сотириологија, антропологија и др), иако се, пак, понекад може стећи утисак да се проблем врлине, по неком дисциплинарном шаблону, уско своди и исцрпљује у оквирима етике и аскетике.

У приложеном тексту који следи настојаћемо да, на основу места и улоге врлине у откривењима ранохришћанског<sup>1</sup> списка *Пасџир* Јермин<sup>2</sup> (Ποιήν τοῦ Ἑρμᾶ), осветлимо једну од кључних димензија и перспектива врлине — њену органску везу са тајном Цркве, чије ће нас импликације водити ка даљим, веома значајним еклисиолошким и сотириолошким закључцима.

Књигу *Пасџир* чини скуп испреплетаних откривења једном простом хришћанину Јерми, кога црквено предање препознаје као новозаветног пророка ране Цркве и једнога од седамдесеторице апостола. *Пасџир* Јермин, по стилу и обиму, представља најопширније и најкомплексније дело међу списима апостолских ученика.<sup>3</sup> Живи и упечатљиви симболични призори историјске драме спасења, који су се пред очима Јерме откривали кроз мистичне алегорije у неколико тематски различитих, али заплетених чинова, структурирани су на следећи начин: 4 Виђења (Ὁρασις) и 1 Откривење (Ἀποκάλυψις), 12 Заповести (Εντολή) и 10 Прича (Παραβολή).<sup>4</sup> Све теме списка концентришу се око његовог централног

<sup>1</sup> Књига *Пасџир* јесте ранохришћанска пророчка књига која садржи откривења објављена најкасније у периоду око 140–150. године, у црквеним круговима Рима. То је био амбијент још недовољно јасне диференцијације између хришћанског и јудејског менталитета и теолошке мисли. Овај спис припада апокалиптичком жанру јудеохришћанске књижевности, на шта упућују типични концептуални елементи апокалиптичког литературног жанра. Историја истраживања овог текста бележи извесне контроверзе и еволуције хипотезе по више проблематичних питања. Мишљења истраживача су била подељена, нарочито када је у питању интегралност текста, идентитет Јерме, као и нагађања око броја аутора. О овим питањима видети подробије: Robert Joly, "Le Pasteur. Composition et date," у Hermas, *Le Pasteur*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Robert Joly, *Sources Chrétiennes* 53 bis (Paris: Editions du Cerf, 1986).

<sup>2</sup> Апостол Јерма, према предању Цркве, припада седамдесеторици апостола и сврстава се међу апостолске ученике. Највећи извор података о животу Јерме добијамо из самога списка. Међутим, те информације су минималне и веома штуре. Оно што је евидентно у самом тексту јесте да је цела његова породица била хришћанска, али не толико привржена врлинском животу. Јерму посећује мистична Старица (Црква) и Пастир — Анђео покајања, препознавши чистоту Јерминог срца и врлински живот у простоти и уздржању. Јермин лични живот бива истовремено један мали уводни синопсис те духовне драме сваког члана Цркве, који треба да се покаје, задобије врлине и угради се у Цркву. У раздобљу од XVI до XVIII века постојало је мишљење већине да је Јерма савременик апостола. Међутим, захваљујући проналаску Мураторијевог фрагмента, дошло се до нових сазнања око идентитета Јерминог, која су потиснула дотадашње хипотезе, па се то мишљење данас узима за најпоузданије. G. Bareille, "Hermas," у *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC) VI, dir. Alfred Vacant et E. Mangenot (Paris: Letouzey et Ané, 1914), 2271–2272.

<sup>3</sup> Алексеј И. Сидоров, *Курс њаџрологије I* (Врњачка Бања: Пролог, 2008), 162–163.

<sup>4</sup> За потребе овог рада упоредо смо користили горе наведено критичко издање у едицији

догађаја: покајања и спасења изабраних кроз Цркву. Због свог изражено етичког и есхатолошког садржаја, иако није уврштен у новозаветни канон, *Пастџир* Јермин је још од првих векова препознат као веома корисна и изграђујућа књига Цркве.<sup>5</sup>

У тексту који следи, анализираћемо и систематизовати главне елементе еклисиолошке концепције Пастира. Обједињавањем увида у тајну Цркве и тајну врлине, настојаћемо да предочимо кључне импликације по питању њихове органске везе у процесу изграђивања<sup>6</sup> спасења.<sup>7</sup>

## 1. Црква – Старица пре свих створена (πάντων πρώτη ἐκτίσθη)

Увиди о тајни Цркве у свету, које црпимо из садржине ранохришћанског списка *Пастџир*, представљају драгоцене камичке у мозаичном и интегралном библијско–патристичком предању учења о Цркви и о путу спасења. Црква у *Пастџиру* фигурира на два начина: а) ипостасно – трансцендентни: персонификована у лику Госпође – Старице, која претходи свему створеном; б) саборно – специјални: као Кула која се динамично у историји изграђује до краја времена. Ова два аспекта, с друге стране, осликавају њену историјско – есхатолошку природу.

---

*Sources Chrétiennes*: Hermas, *Le Pasteur*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Robert Joly, *Sources Chrétiennes* 53 bis (Paris: Editions du Cerf, 1986), као и превод поменутог критичког издања на српски језик: Атанасије Јевтић, „Пастир Јермин“, у *Дела айосџолских ученика*, превод и напомене Епископа Атанасија Јевтића (Врњачка бања, Требиње: Јасен, 2002).

<sup>5</sup> Овај спис је уживао веома велику популарност у грчким црквеним срединама те епохе, док је на Западу био прилично непознат. Пастир је био веома цењен и кориштен од стране великих отаца: Иринеја Лионског, Климента Александријског (који је истицао надахнутост списка), Оригена (сматрао да Пастир припада апостолу Јерми, кога апостола Павле помиње у Рим. 16, 14), Евсевија, Атанасија Великог и других. Свети Атанасије Велики је истицао корисност Пастира, иако исти није сврстан у новозаветни канон. Што се тиче рецепције на Западу, Блажени Јероним сведочи да је у његово време *Пастџир* на Западу био скоро непознат. Bareille, „Hermas,” 2268–2271. Барнард је мишљења да је спис био добро познат међу галиканским црквеним заједницама, с обзиром да га Иринеј Лионски цитира без навођења извора. L.W. Barnard, *Studies in Church History and Patristics* (Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies 1978), 155.

<sup>6</sup> Појам *изграђивања* је веома фреквентан у апостолским посланицама. Црква, односно црквене заједнице али и спасење јесу динамичне стварности које се динамично изграђују: „Градите спасење са страхом и трепетом“ (Фил 2, 12).

<sup>7</sup> Шаги–Бунић с правом препознаје тему Цркве као централну у *Пастџиру*: „И мора се рећи да је најтемељнија његова мисао о Цркви, управо претпоставка свих његових извода, да се спасење може постићи само кроз Цркву, тј. да је Пастир књига која је на сликовит начин посебно чврсто усађивала у кршћанску свијест оно што ће се касније изразити начелом: *Extra Ecclesiam nulla salus* (Изван Цркве нема спасења)“. Tomislav J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature* 1 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998), 181.

У наставку ћемо изложити главне елементе мистичног концепта Цркве као Старице (Госпође) у *Пасџиру*, док ћемо се у централном поглављу подробније посветити месту и значају врлине у тајни изграђивања Цркве као Куле (вечног спасења).

У уводној визији,<sup>8</sup> која „припрема“ Јерму за дијалоге са Старицом (Црквом), он добија иницијалне еклисиолошке упуте, кроз опомену да је сву творевину Бог из небића<sup>9</sup> саздао и умножио ради Свете Цркве Своје.<sup>10</sup> Већ на првим страницама овог списка, дакле, бива предочена органска спона ктисиологије<sup>11</sup> и еклисиологије – твари и Цркве. Ово имплицира да логосна архитектоника свега створеног носи у себи еклисијално назначење,<sup>12</sup> то јест, заједнички принцип и пријемчивост хармонији и јединству са једним циљем (сврхом) свега. Циљ стварања, узрастања и изграђивања творевине јесте, дакле, њена еклисијална афирмација и идентитет, освећење и уграђивање у Цркву.

Објављујући се Јерми у четири разnodобна обличја једне женске особе, Црква открива тајну њеног почетка, утемељења, као и динамику њене изградње.<sup>13</sup> Најпре се појављује седећи на столици попут слабашне

<sup>8</sup> Индикативна је чињеница да сваком благодатном виђењу и дијалогу са Црквом и Пастиром, скоро по правилу, претходе Јермини покајно – исповедни изливи срца, пост, молитве, славословља или благодарења. Упореди: Јерма, *Пасџир*, Виђ. 1. : 1, 3; 2, 1–2; Виђ. 2. : 5, 1–2; Виђ. 3. : 9, 2.5; 9, 5; Отк. 5. : 25, 1; Пр. 5. : 54, 1; Пр. 6. : 61, 1.

<sup>9</sup> Реч је о чувеној древној формули из *Пасџира* „ἐκ τοῦ μὴ ὄντος“, коју касније цитирају и разрађују оци попут Иринеја Лионског, Оригена, Теофила Антиохијског, Кападокијаца, Јована Златоустог и других.

<sup>10</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 1. : 1, 6. Бог је „из небића“ саздао сва бића, и умножава их и узраста ради Своје Свете Цркве. У 3. Виђењу, Старица открива Јерми да је Господ сву творевину предао шесторици првосазданих анђела да је развијају, изграђују и господаре њом. Они су приказани ликовима шест младића, чије се руковођење творевином, заправо, поистовећује са изграђивањем Цркве: „Кроз њих ће се завршити грађење Куле“. Твар се и даље изграђује. Ово је, рекли бисмо, репрезентативан пример и метод поступности мистагогије, којом је увођен Јерма у тајну откривења. С друге стране, овај пасаж осветљава синергију анђела и њихову улогу у одржавању творевине и у реализацији домостроја спасења. Види Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 12, 1.

<sup>11</sup> Хен примећује да употреба глагола κτίω у делима апостолских ученика, није подједнако заступљена. Док је у *Дигахију* (10, 3; 16, 5) и у Варнавиној посланици само једном употребљен, у Климентовој посланици и у *Пасџиру* заступљен је у значајној мери. Philippe Henne, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Paradosis, 33 (Fribourg: Éditions universitaires, 1992).

<sup>12</sup> „Црква, дакле, почиње са стварањем, и, у складу са тим, она има сасвим конкретан, опипљив и очигледан историјски карактер“ (Νίκος Μανσούκας, *Δογματική και συμβολική θεολογία β'* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2010), 355–356). Исти аутор такође истиче: „Веза између творевине и Цркве нас свеукупно штити од концепција које Цркву сматрају као један статични простор, идентификујући је са једном њеном историјском фазом (углавном у периоду после Педесетнице) или, још горе, са временском и локалном димензијом“ (Μανσούκας, *Δογματική και συμβολική θεολογία*, 365).

<sup>13</sup> Види Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 18–21.

Старице<sup>14</sup>. У другом дијалогу, премда по кожи и коси и даље стара, она, ипак, у лицу подмлађена и ведрија, стоји или хода сама, са књижицом намењеном „изабраницима Божијим“.<sup>15</sup> У трећем виђењу, иако и даље са косом старице (аналогија са Христом – Старцем данима),<sup>16</sup> Госпођа Црква је потпуно ведра, млада и „лепотом најлепша“.<sup>17</sup> При последњем, четвртом сусрету, Црква има лик девојке у белом, као невесте украшене, такође белих власи, као и раније.<sup>18</sup> Како је, најзад, објашњено у 9. Причи, све што је Јерма видео објављено је кроз једног истог Духа Светога, који му је, заправо, говорио „у обличју Цркве“.<sup>19</sup>

Седина косе, као знак старости, симболично алудира на онтологију Цркве. Премда се она изграђује у историји ради свега света, она је, такође, претходила свакој твари (πάντων πρώτῃ ἐκτίσθη) и, коначно, „ради ње је свет устројен (стављен у поредак)“.<sup>20</sup> С друге стране, приказ Цркве као временске и слабе Старице имплицира, по њеном личном објашњењу, и тајну органске међузависности и међуусловљености Цркве и хришћана – кроз један извесни *communicatio idiomatum*. Лик Цркве је, дакле, пројављен као стар и слаб зато што је дух хришћана, због недостатка искреног покајања и врлина, постао слаб и двоједушан, „стар, и већ увенуо и без снаге“.<sup>21</sup> Можемо извести закључак да Црква освећује и подмлађује своје удове (верне) благодатним животним соковима, али се, истовремено, и на њеном лику манифестује унутрашња духовна „доб“ њеног тела, чије слабости и немоћи састрадава, носи и трпи као своје органске.<sup>22</sup> У том духу, на концу 3. Виђења, примећујемо да Анђео покајања (Пастир)

<sup>14</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 18, 3; 19, 2–4.

<sup>15</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 18, 4.

<sup>16</sup> Аналогно Христу, као *Сџирицу данима* (Ветхиј денми/ Παλαιός ἡμερών), примећујемо и у откривењима *Пасџира* заступљене образе седине и подмлађености личности Цркве, као метафоре времена и вечности. Међутим, како Ареопagit тумачи ово божанско име, које потиче из 7. главе пророштава Данилових, једино је Бог беспочетан и једино Он не стари, већ је свагда млад. О томе видети подробније: Дионисије Ареопagit, „О божанским именима“, у *Ареопаџијски сџиси са Схолијама Свеџоџа Максима Исповедника 2*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2019), 121–123. Коментаришући Ареопagита, Максим Исповедник потврђује да седина косе означава да је све постојеће „од Бога и јесте после Њега“. Као Младић, Он је увек у „расцветалом и постојаном блаженству, и никада не стари“ (Максим Исповедник, *Схолије на сџис О божанским именима*, прев. С. Јакшић, у *Ареопаџијски сџиси са Схолијама Свеџоџа Максима Исповедника 2* (Нови Сад: Беседа, 2019), 362–363).

<sup>17</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 18, 5.

<sup>18</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 4. : 23, 1–2.

<sup>19</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 78, 1–2.

<sup>20</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 2. : 4, 1; Виђ. 1. : 3, 4. Старица, у виду кратке протошеске хвале, славослови Бога сила, који је премудрошћу и промислом створио Свету Цркву Своју.

<sup>21</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 19, 2.

<sup>22</sup> Види Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 19, 2–4.

управо покајањем условљава (духовну) младост хришћана, те истиче да ће они који се из свег срца покају бити „сасвим млади и утемељени“.<sup>23</sup>

Слика Цркве, као слабе и немоћне Старице, свакако, носи снажну паренетичку и педагошку поруку откривења, која подстиче хришћанске заједнице ране Цркве, али и свих генерација на једноставан закључак: покајање и врлине (духовна обнова) хришћана јесу младост (тела) Цркве. Ипак, без обзира на ту динамику, Црква је свагда млада јер је утемељена на своме Господару и Домаћину – Сину Божијем, и носи силу Духа Светога, извора сваке младости, који говори Јерми у обличју Цркве.<sup>24</sup> Стога ће у Кулу, као што ћемо видети у даљим поглављима, бити унешени и уграђени само они који су обновили своју младост и свој дух покајањем и врлинама.<sup>25</sup>

## 2. Врлине – свети духови обновљења

Неприкосновену улогу у изградњи Цркве имају „Девојке“, које „држе Кулу по наређењу Господњем“.<sup>26</sup> По речима *Пасшира*, девојке су „свети духови“ (ἅγια πνεύματα), то јест, „силе Сина Божијег“.<sup>27</sup> Њихов број се у два наврата помиње у спису. Старица, најпре, наводи седам девојака,<sup>28</sup> које стоје око Куле: Вера (Πίστις), Уздржање (Εγκράτεια), Простота (Απλότης), Разборитост (Επιστήμη), Безазленост (Ἀκακία), Честитост (Σεμνότης) и Љубав (Ἀγάπη).<sup>29</sup> У другом објашњењу, којим Пастир продубљује откривење Јерми, помиње се дванаест девојака.<sup>30</sup> Прве четири, ликом снажније: Вера, Уздржање, Сила (Δύναμις) и Дуготрепеливост (Μακροθυμία), стоје на угловима грађевине, док осталих осам: Простота, Безазленост, Чистота (Ἀγνεία), Кротост (Ιλαρότης), Истина (Ἀλήθεια), Расуђивање (Σύνεσις), Слога (Ὁμόνοια) и Љубав, се налазе распоређене међу њима.

По духу и сили, које манифестују њихова имена, оне располажу великим и благодатним творачким и обнављачким потенцијалом, те се једна из друге рађају: „Њихове моћи држе се једна за другу и следују једна

<sup>23</sup> Јерма, *Пасшир*, Виђ. 3. : 21, 4.

<sup>24</sup> Јерма, *Пасшир*, Пр. 9. : 81, 2; 82, 6.

<sup>25</sup> Јерма, *Пасшир*, Пр. 9. : 91, 2.

<sup>26</sup> Јерма, *Пасшир*, Виђ. 3. : 16, 2.

<sup>27</sup> Јерма, *Пасшир*, Пр. 9. : 90, 2.

<sup>28</sup> Максим Исповедник у својим *Негоумицама* тумачи тајну Седмог дана, наводећи симболику броја седам као „девичанског“ броја, јер „од бројева унутар декаде једино он не рађа (друге бројеве) нити може бити рођен“ (Максим Исповедник, *О разним негоумицама*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2017), 390).

<sup>29</sup> Јерма, *Пасшир*, Виђ. 3. : 16, 2–8.

<sup>30</sup> Јерма, *Пасшир*, Пр. 9. : 92, 1–2.

другој, као што су и рођене“.<sup>31</sup> Описане су као ведре, снажне, јуначне, лепе, младе, целомудрене и потпуно предане тајни изграђивања спасења.<sup>32</sup>

Као што се може закључити из анализе интегралног текста, али и из самих имена њихових, девојке оличавају „славне врлине“ или „врлине праведности“, у које треба да се „обуче“ сваки верни.<sup>33</sup> Међу њима, природно, не може постојати никаквих противречности нити какав дивергентан однос. Потпуно су усагласиве у својим енергијама, с обзиром да је Извор њихових сила и циљ исти. Оне су „моћи Сина Божијег“ и „ко носи Име Сина Божијег дужан је да носи и њихова имена, јер и сам Син носи имена ових девојака“.<sup>34</sup> Стога, једино онима „који носе имена девојака припада обитаване у Кули“.<sup>35</sup> Њихово рађање једне из друге манифестује се, рекли бисмо, практично и видљиво на антрополошком плану, као делатно преображавање и усавршавање, тј. обнова (*ἀνακαίνωσις*) људске природе и нарави. Са њима се „порађа“ и расте нови човек, нова твар у Сину Божијем (Христу).<sup>36</sup> Оне, дакле, оваплоћују у срцу и природи човека нови карактер и нарав, нови ум, нове удове и енергије онога који их је задобио. „Последња“ и најмлађа „по рођењу“, у низу врлина, јесте Љубав, која представља, рекли бисмо, њихову круну, испуњење и заокруженост изврсности људске природе.<sup>37</sup>

Врлине, такорећи, представљају духовно „пролеће“ и истинску (божанску) ренесансу људске природе,<sup>38</sup> о чему текст *Пасици* вели следе-

<sup>31</sup> Јерма, *Пасици*, Виђ. 3. : 16, 2–5. „Из Вере се рађа Уздржање, из Уздржања Простота, из Простоте Безазленост, из Безазлености Честитост, из Честитости Разборитост, из Разборитости Љубав. Њихова дела су чиста, честита и божанска. Онај ко њима послужи и узмогне овладати делима њиховим, имаће насеље у Кули са светима Божијим.“

<sup>32</sup> Јерма, *Пасици*, Виђ. 3. : 16, 4; Пр. 9. : 92, 1.

<sup>33</sup> Јерма, *Пасици*, Зап. 6. : 36, 2; 61, 4.

<sup>34</sup> Јерма, *Пасици*, Пр. 9. : 90, 3.

<sup>35</sup> Јерма, *Пасици*, Пр. 9. : 90, 5.

<sup>36</sup> Метафора *порађања* у *Христосу* евоцира на Павлов усклик Галатима: „Дјечице моја, коју опет с муком рађам, докле се Христос не уобличи у вама!“ (Гал. 4, 19).

<sup>37</sup> Исти смисао разумемо и код апостола Павла, који, такође, сматрајући врлину љубави *највећом од свих* (1Кор 13, 13) и *јуноћом закона* (Рим 13, 10), говори о њој као о *одећи* и *свези савршенства*: „А поврх свега тога, обуците се у љубав, која је свеза савршенства“ (Кол 3, 14). Са овим контекстом коинцидира и мисао Максима Исповедника, који истиче да се све врлине могу свести на најважнију од свих – љубав, која „изводи све (врлине) што из ње производе, и приводи их ка свему што кроз њу бива; она у себи обједињује све што је у њој започело, што се у њој збива и у њој се окончава, и у свему је нарочито боготворачка“ (Максим Исповедник, *О разним недоумицама*, 236).

<sup>38</sup> Максим Исповедник, крећући се овом линијом, лаконски синтетише арето-лошко предање Цркве: „Логос Божији се код делатних (људи) показује оваплоћен у врлинама“ (Максим Исповедник, *Оговори Таласију* 1, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2018), 120). Врлине пројављују добру употребу и функцију природе — природну природу. Оне су, заправо, од стварања присутне у људској природи, као потенцијали

ће: „ Њихова дела су чиста и честита и божанска. Онај ко њима послужи и узмогне овладати делима њиховим, имаће насеље у Кули са светима Божијим“.<sup>39</sup> У еклисиолошком (икодомијском) контексту, врлине имају незаменљив значај у изграђивању Цркве оспособљавањем верних за спасење, због чега их откривење *Пасџири* сликовито приказује као снажне и ревносне девојке, које својим рукама уносе у Кулу спасења достојне изабранике Божије као камење.

### 3. Изграђивање Цркве (Куле) „рукама“ врлина

Стожер, око кога иконично гравитирају главне теме *Пасџири*, јесте тајна изграђивања<sup>40</sup> (οἰκοδομή) Цркве у форми грађевине – Куле (Πύργος).<sup>41</sup> Кула се зида од пажљиво испитаног и пробраног камења, које представља верне, а чија спољашња естетика рефлектује унутрашњу, духовну. Гради се на Стени,<sup>42</sup> узвишенијој од свега, „величине као да сав свет може сместити у себе“.<sup>43</sup> Сама Стена је древна, али на себи има нова, „усечена“ Врата (Капију), која „сијају јаче од сунца“.<sup>44</sup> И Стена и Врата симболишу Сина Божијег<sup>45</sup>, који је и стар, „јер претходи свакој тва-

за један природни антропински оптимум, па и много више од тога. О томе видети опширније: Максим Исповедник, *Дошмашки и полемички списи*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2020), 93.

<sup>39</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 16, 8.

<sup>40</sup> Позната је рана употреба метафоре изграђивања (οἰκοδομή) код апостола Павла, нарочито у посланицама Првој Коринћанима, Римљанима и Ефесцима. Касније се њена употреба природно јавља код Игнатија Антиохијског у његовој посланици Ефесцима, где се позива на Прву Саборну Посланицу Петрову 2, 5, као и Павлову Ефесцима 2, 21. Ову употребу Павлових концепата такође наводи и Сојерс, али и други истраживачи. О томе видети подробније у Jonathan E. Soyars, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy*, *Novum Testamentum Supplements* 176 (Leiden: Brill, 2019), 167.

<sup>41</sup> Као што примећује Сојерс, који се у својој студији бави идејама Павловог предања код Јерме, метафора Куле (Πύργος) која је веома фреквентна и важна у *Пасџиру*, јесте сасвим нови појам у еклисиологији, који се не појављује нигде у Павловим текстовима. Soyars, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy*, 167.

<sup>42</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 10, 4; 11, 5. Стена, која је темељ Грађевине, уздиже се „над водом“ јер је и почетак нашег обновљења и спасења у води крштења, јер је „наш живот водом спасен, и биће спасен“. Као што се види из наведеног, тајна крштења представља један од најважнијих елемената концепта спасења у *Пасџиру*. Вода крштења јесте вода обновљења и почетка „стварања“ новог човека и нове твари.

<sup>43</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 79, 1.

<sup>44</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 79, 2.

<sup>45</sup> Јермина визија темеља Грађевине, садржи прилично кохерентне елементе са икодимијским концептом који снажно фигурира у Павловом корпусу. Реч је о два кључна момента: а) темељ Цркве — Син Божији, и б) процес динамичног изграђивања — врлинским животом. Отуда, Црква се темељи на Христу као *ујано*м Камени,

ри“, али и нов, јер је у „последње дане свршетка Он постао објављен“. <sup>46</sup> Једино кроз Сина Божијег, као Врата, могу ући у Царство они који се спасавају, ако су, као подобно и изабрано камење за грађевину, унети кроз Врата рукама Девојака (врлина). <sup>47</sup>

Изграђивање Куле подразумева својеврсну структуру, јерархију градитеља и динамику. Такво дело поверено је градитељима – анђелима, Анђелу покајања (Пастир) и Девојкама, које „држе“ Кулу и стоје на непрестаној стражи. <sup>48</sup> Првостворени анђели пак, у лику *шест младића*, руководе њеним изграђивањем. <sup>49</sup>

Као што смо горе напоменули, поред анђелских сила, неприкосновену улогу у изграђивању Куле имају Девојке – персонификоване врлине (духови) обновљења. Међутим, постоје и антиподи ових светих духова обновљења, који „разграђују“ човека, онеспособљавајући га да (п)остане племенити камен за уградњу у Кулу. То су силе (духови) супротне врлини (пороци и грехови), приказане ликовима црних и распуштених, али привлачних жена. <sup>50</sup> Зато је неопходно држати се покајања и врлина и, заправо, до смрти напредовати у њима, јер је грађење Куле брзо и орочено, те они, који треба да се покају, ако то не учине док се она не сагради, остаће да леже покрај ње, јер је крај зидања уједно и свршетак овога века. <sup>51</sup>

### 3.1. Камење и њихова значења – духовна стања људи

Људски род сачињава дванаест племена или народа (ἔθνος), различитих „мишљењем и умом“, чије порекло и етнички идентитет одређују

„на коме сва грађевина, складно спојена, расте у храм свети у Господу; у кога се и ви заједно уграђујете у обиталиште Божије у Духу“ (Еф 2, 20–22). Као што су целокупна апостолска киригма и пастирско прегалаштво усмерени ка изграђивању у врлинама локалних црквених заједница и њихових чланова, тако је сав садржај откривења у *Пасиру* концентрисан око покајања и изграђивања Цркве и кроз њу вечног спасења.

<sup>46</sup> Концепт *ујемељења на Сшени*, по мишљењима неких истраживача, такође има своје изходиште у Павловој теологији. О томе видети опширније: Soyars, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy*, 168. Додајемо овде, да су варијације израза истог концепта већ присутне и у Јеванђељу, у Христовим речима о сазидању Цркве на камену (апостолске вере) (Мт 16, 18).

<sup>47</sup> „Ако се, дакле, не може ући у град, осим кроз његова врата, тако, вели, ни у Царство Божије не може човек другачије ући него само кроз Име Сина Његовог љубљеног од Њега“. „А Врата су Син Божији, и то је једини улаз ка Господу. Другачије пак нико не може ући к Њему осим кроз Сина Његовог“ (Јерма, *Пасиир*, Пр. 9. : 89, 5–6).

<sup>48</sup> Јерма, *Пасиир*, Пр. 9. : 82, 2.6. Стиче се утисак да су девојке задужене да престано обделавају и чувају Кулу, не удаљујући се чак и када анђели „одмарају“ од грађења. Ова слика се може разумети као непроменљива и интензивна неопходност овладавања врлинама, у ороченом времену садашњег кратког и пролазног века.

<sup>49</sup> Јерма, *Пасиир*, Виђ. 3. : 12, 1.

<sup>50</sup> Јерма, *Пасиир*, Пр. 9. : 92, 3.

<sup>51</sup> Јерма, *Пасиир*, Виђ. 3, 9.

духовни менталитет (расуђивање) и етички квалитети.<sup>52</sup> Они насељавају дванаест специфичних гора. Географија и рељеф сваке од ових гора саображен је њеној унутрашњој духовној естетици. Горе, дакле, представљају духовни простор, унутрашњи топос и тропос камења – људи, који их насељавају. Овај приказ духовних племена човечанства осветљава једну од темељних етичких и антрополошких димензија: врлина или порок имају силу да конституишу идентитет појединца, у зависности да ли је он обучен у „одећу“ једне или друге. Духовна „одећа“ јесте видљива на камењу (као и свака одећа), и манифестује се обликом, текстуром, бојом и квалитетом камења, односно људи, који треба да се уграде у Кулу.

Ексклузивно преимућство проношења камења кроз Врата Куле припада једино Девојкама, док је Пастору (Анђелу) покајања било поверено да испита сваки камен који су Анђели – градитељи сакупили и принели Кули. Камење (људи) је, дакле, сакупљано са свих крајева и нивоа земље, у различитом стању: једни су *из дубине воде*, други *из земље*; неки су *илесниви* и зато неупотребљиви (они који су познали истину али су је одбацили), неки *са љукошинама* (они који имају личину мира и гаје лукавство према другима), неки *шрошни* или само *окрњени* (они који имају вере и неког удела у правди, али и пукотине од неких безакоња), неки су били *бели и обли* (и као обли неуклопиви су све док не обсеку са себе велике делове, како би добили „форму“ за уклапање) и тако даље.<sup>53</sup> Већина од њих је чишћена, тесана или одлагана близу, управо ради њиховог скоријег и искреног, из срца, покајања. Једна врста неподобног камења је радикалнијим методама удаљивана од Грађевине, док су неки чак, потпуно разбијани и одбацивани далеко од Куле.<sup>54</sup> То су они („синови безакоња“) који су у лукавству лицемерно поверовали у Господа и разгневили га.<sup>55</sup>

Метафора човека као камена, наводи на закључак о крутости и тежини (не и немогућности) промене и преображаја људске природе и етоса (менталитета, нарави), те као што је потребан напор<sup>56</sup> и адекватно оруђе да би се камен отесао и обликовао, подједнако је потребан не мали напор

<sup>52</sup> Јерма, *Пастир*, Пр. 9. : 94, 1–2.

<sup>53</sup> Јерма, *Пастир*, Виђ. 3. : 14, 1–7. Из овога се, такође, може закључити да одређене аномалије и мане камења јесу узроковане промашеним животом у пороцима и страстима, те су ови недостаци, уједно, и слика аутодеструкције онога ко чини њихова дела. У том смислу *лукавства*, којима порочан човек оштећује или чини неправду другима, чине њега самога непотпуним, стварајући „пукотине“ на његовом бићу.

<sup>54</sup> Овде налазимо за одговарајућу примену еванђелског значења богатства: „Где је благо ваше, тамо је и срце ваше“ (Мт 6, 21). Оно се, дакле, не односи нужно на новац и материјално благо, већ на било који *фалсификаци* непролазног блага.

<sup>55</sup> Јерма, *Пастир*, Виђ. 3. : 14, 1

<sup>56</sup> „Царство небеско с напором се осваја, и подвижници га задобијају“ (Мт 11, 12).

и временски процес да би се човек преобразио и обновио.<sup>57</sup> Обнова човека покајањем и врлином наликује драстичном обсецању облог камена, не би ли се добио четвртасти облик, уклопив у спојеве Грађевине.<sup>58</sup> Због тога се облом камењу морају обсећи велики делови, а то су „силе које су их спречавале да чине добро“, то јест да чине дела врлине.<sup>59</sup> Једино се делатним покајањем може стесати са човека „овај век“ и „сујета његових богатстава“, како би развио врлине, које ће га уградити у Царство Божије.<sup>60</sup>

### 3.2. Облачење изабраника Божијих (*ἐκλεκτοί τοῦ Θεοῦ*) у одеће врлина

У апостолском и ранохришћанском маниру, хришћани се на више места у *Пасџиру* називају „изабраницима Божијим“ – *ἐκλεκτοί τοῦ Θεοῦ*<sup>61</sup> (*ἐκλεκτοί τοῦ κυρίου*) и светима (ἅγιοι). Они су, по речима Старице, „од Бога изабрани за живот вечни“. Међутим, није непознато да ни сви *изабрани* (хришћани) неће бити подобни за уграђивање у Кулу. Штавише, од јерархије<sup>62</sup> и хришћана Старица Црква и Пастир очекују потпуну преданост у

<sup>57</sup> Веома је значајно објашњење Анђела покајања (Пастира) о природи уживања и казне, самим тим и времена које је неопходно за исправљање природе и овладавање врлином. Отуда каже: „Време уживања и преваре један је час, а час мучења има моћ тридесет дана. Ако, дакле, неко ужива и вара један дан, и један дан бива мучен, (а) дан важи за целу годину. Колико пак дана неко ужива, толико се година мучи. Видиш ли, дакле, да је време уживања и преваре мало, а казне и мучења велико“ (Јерма, *Пасџир*, Пр. 7. : 64, 4).

<sup>58</sup> Нова форма отесаног и обсеченог камена овде би подразумевала нову онтологију, то јест обновљену природу – новог човека.

<sup>59</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 86, 2.

<sup>60</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 108, 1. „Јер као што обал камен не буде отесан и не одбаци нешто од себе не може постати четвртаст, тако и богаташи у овом веку, ако им се не ускрати богатство њихово, не могу бити угодни (εὐχρηστοί) Богу“. Метафора корисности и угодности камена за спојеве Грађевине, односи се на угодност закону љубави Божије, на онога ко је угодан и пријемчив самом Богу.

<sup>61</sup> Види Јерма, *Пасџир*, Виђ. 4. : 24, 5; Виђ. 3. : 16, 3; 17, 10; Виђ. 4. : 24, 5. Израз *ἐκλεκτοί τοῦ θεοῦ* се први пут помиње у Септуагинти. Његова даља употреба је дошла тек касније у Новозаветном канону, апокрифима и делима апостолских ученика. Значење овог израза у новозаветној употреби, па тако и код Јерме, односи се конкретно и искључиво на хришћане. Види Antonius Hilhorst, *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Herma* (Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1976), 150. Када је у питању значење и смисао *призивања* и *избрања*, само име Цркве објашњава и њену природу. Она није само сабрање *позваних* или *призваних*, већ и *избрање*, односно сабор *изабраних*. Синтагме *ἐκλεκτοί τοῦ θεοῦ* и *ἐκλεκτοί τοῦ κυρίου*, које неретко срећемо и у апостолским посланицама, помињу се у *Пасџиру* укупно 7 пута. У 4. Виђењу, ова синтаagma се јавља и у форми „ἐκκληγεμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ“: „τὸ δὲ λευκὸν μέρος ὁ αἰὼν ὁ ἐπερχόμενός ἐστιν, ἐν ᾧ κατοικήσουσιν οἱ ἐκλεκτοί τοῦ θεοῦ· ὅτι ἄσπλοι καὶ καθαροί ἔσονται οἱ ἐκκληγεμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον“ (Јерма, *Пасџир*, Виђ. 4. : 24, 5).

<sup>62</sup> Веома је занимљиво и значајно како Пастир у откривењу о духовним горама, у народ десете горе сврстава заједно епископе и гостољупце. Епископска служба носи тајну гостољубља Цркве. Епископи су домаћини, који имају очински и домаћински однос

„светој простоти“. Премда ће сви (сваки камен) бити принесени на испитивање, у Кулу се уграђују само они подобни и угодни, које ће на крају појединачно испитати (и пробрати) сам Син Божији, Господар (ὁ Δεσπότης) и Домаћин<sup>63</sup> (ὁ Αὐθεντής) Куле – Дома Божијег (οἶκος τοῦ Θεοῦ), будући да се Кула гради „према вољи“<sup>64</sup> Његовој.<sup>65</sup> Угодни Његовој вољи су они избраници, који су своје срце обратили Господу и узвладали делима врлина.

Изабраницима — хришћанима само крштење и ношење Имена Сина Божијег није довољно за спасење, јер спасење, дакле, није формална, номинална ствар: „Јер ако се добије само Име, а одећу не добијеш ништа ти не користи, јер ове девојке јесу силе Сина Божијег“.<sup>66</sup> Нико се не може другачије наћи у Царству Божијем ако га врлине не обуку у њихову „одећу“.<sup>67</sup> Њихова имена јесу њихова одећа<sup>68</sup> и: „Ко носи Име Сина Божијег дужан је да носи и њихова имена, јер и сам Син носи имена ових девојака“.<sup>69</sup> Врлине су синоними и енергије Сина Божијег. Оне нису само Његова имена већ носе и Његову силу. Узалуд је, дакле, ношење његовог Имена без

према свима. Жртвујући се за све и примајући све, Епископи треба да радосно примају слуге Божије и покривају потребите, како би и сами свагда били „покривени од Господа“ (Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 104, 1–2). Једанаесту гору, пуну дрвећа и плодова, насељавају мученици који пострадаше за Име Сина Божијег. О томе видети опширније: Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 105, 1–2. Најзад, са дванаесте горе јесу они најсавршенији, чисти срцем, у којима никакве злобе нема. Овакви (просто, незлобивог и детињег срца) ни једну заповест нису преступили. Ово је, по утиску који ствара садржај текста, најомиљенија врлина Богу, детиња незлобивост и простота срца (једноставност). Толико је узвишена ова врлина, да они који тако буду живели, биће славнији чак и од мученика, и свих осталих духовних етноса. О томе видети подробније: Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 106, 1–2.

<sup>63</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 83, 3–5. Господар Куле је посебно посвећен разматрању сваког камена уграђеног, тако да је сваки камен појединачно опипавао и „ударио штапом“ ради провере.

<sup>64</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 82, 2.

<sup>65</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 109, 1. 4. Син Божији – Господар Куле, је (са стварањем бића) даровао човеку цео дух, ради тога да би човек растао и напредовао у својој изврности и како би био користан и употребљив (за Кулу – спасење). Због тога, човек не сме дозволити да после смрти врати Господу „позајмљени“ дух као потпуно неупотребљив.

<sup>66</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 90, 2.

<sup>67</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 90, 2.

<sup>68</sup> Јерма на више места користи метафору „одеће“ и „облачења“, када је у питању контекст врлине. У значајној студији Сојерса, о утицају богословских концепата Павловог предања на Јерму, Сојерс истиче да је Јерма управо по узору на Павла користио метафоре „облачења“ када говори о врлинама или о наоружавању против зла. О томе видети опширније: Soyars, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy*, 97.

<sup>69</sup> Читајући Пастир стиче се утисак о тесној спони које имају врлине са Христом (девојке са Господаром). Попут мудрих девојака које дочекују Женика у поноћ (Мт 25, 1–13), Девојке „трче у сусрет“ и дочекују Господара Куле, целивају Га и не одвајају се од Њега (видети: Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 83, 2). Оне су Његова имена и силе и, на неки начин, оне у визији одају утисак екстензија Његове воље, промисла и стваралачких и преображавајућих енергија.

постизања Његове силе — врлине. Одбачено камење јесу, дакле, они који „нису обукли одећу ових девојака“. Зато „онај ко њима послужи и узмогне овладати делима њиховим, имаће насеље у Кули са светима Божијим“.<sup>70</sup>

### 3.3. Врлине „држе“ и изграђују Цркву

Може се стећи утисак да концепт изграђивања Цркве, заснован на откривењу *Пасџира*, одише некаквим претераним апокалиптичким радикализмом и математичком ригорозношћу суда о спасењу човека. Међутим, суд о уграђивању у спасење (кроз Цркву) није спољашњег ни јуридикчко — формалног карактера. Уподобљавање грађевини Куле, што ће рећи реализам спасења, одиграва се, примарно и једноставно, на равни унутрашњег човека, на попршту срца.<sup>71</sup> Та стварност недвосмислено захтева ангажман интегралног човека, и, као таква, искључује сваку спољашњу калкулацију, с једне стране, и било какву симулацију хришћанског и црквеног живота, с друге стране. Реализам учрквењења и спасења, како увиђамо у концепту списка који обрађујемо, практично се остварује *покајањем*,<sup>72</sup> *хоћењем иушем зайовесџи*<sup>73</sup> и *врлином* (задобивањем сила и „духова“ Сина Божијег), без којих нема истинског учрквењења, обновљења и спасења човека.

Приступ камења Кули, односно верних спасењу, недвосмислено је могућ једино кроз руке Девојака — врлина. Као важно место у прилог овом тврђењу, наводимо опомену анђела градитеља да нико без Девојака не уноси камење у Кулу: „Јер ако се кроз руке ових девојака не пронесу кроз Врата, своје боје не могу променити; зато, рекоше, немојте се трудити узалуд“.<sup>74</sup> Овде се јасно види да онај ко није истог духа са Сином Божијим, односно ко није делатно обучен у новог човека и у рухо врлина, будући неподобан нема ни приступ спасењу. Врлине се задовољају начином живота, и ко стиче и одржава врлину у овом веку, биће подобан и када се принесе на уграђивање у Кулу. Следствено,

---

<sup>70</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 16, 8.

<sup>71</sup> Јерма, *Пасџир*, Зап. 6. : 35, 5. „И који се од свег срца обрати Господу, ходиће њиме“.

<sup>72</sup> Црква подсећа Јерму да је неопходно покајање из свег срца, то јест да срце буде чисто и живот непорочан (Јерма, *Пасџир*, Виђ. 4. : 23, 5). У 5. Откривењу, Јерми се у дому јавља лично Пастир — Анђео покајања и том приликом дефинише покајање, називајући га „великом разумношћу (расуђивањем)“ (σύνεσις μεγάλη) (Јерма, *Пасџир*, Зап. 4. : 30, 2). Управо је Пастир тај који даје „велику разумност“ онима који се кају.

<sup>73</sup> Јерма кроз 12 заповести добија упуте о држању врлина. Свака заповест се односи на задовољавање неких од врлина: 1. (делатне) вере; 2. Простоте — једноставности и милостиње; 3. истине; 4. чистоте (целомудрености) и честитости; 5. дуготрпељивости; 7. страха Божијег; 8. уздржања; 9. чистог срца; 10. жалости и радости по Богу; 11. испитивања духова, кротости и смирења; 12. облачења у добре и честите жеље, и тако даље.

<sup>74</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 81, 8.

уграђивање у Кулу је динамични процес, који се трајно одвија током целокупног живота у Цркви.

### 3.4. Монолитност Куле кроз одећу врлина – један дух, једно тело, један идентитет

Уграђивање у Кулу спасења подразумева складну (духовну) форму камења, пријемчиву спојевима Грађевине. „Сјајно четвртасто камење“, <sup>75</sup> које се складно уклапа у спојевима јесу, по речима Старице (Цркве), „апостоли и епископи и учитељи и ђакони, који су ходили по чистоти Божијој и епископовали и учили и служили чисто и честито изабраницима Божијим“. <sup>76</sup> Захваљујући врлинама беспрекорног служења Цркви, они су се уподобили као живо камење за Грађевину поводом чега се истиче: „Они су међусобно свагда имали сагласност и међу собом су имали мир и међусобно су се слушали, зато су у изграђивању Куле њихови спојеви подударни“. <sup>77</sup> Сви они, као подесно камење, слагали су се „склопом са осталим камењем; и тако се међусобно спајаху да се њихов састав не примећиваше“. <sup>78</sup> На крају, грађевина Куле је изгледала „као да је саздана од једног камена“. <sup>79</sup>

Призор Куле, која се приводи завршетку, развеселила је и самог Пастира. Јерма свој утисак изражава следећим речима: „Јер Кула беше тако саграђена да кад је видех, пожелех њену грађевину“. <sup>80</sup> Кула је, дакле, одавала утисак као да је „од једног камена“, „од једне стене одваљена“. На њој се није примећивао ниједан спој, већ је изгледала *монолитно*. <sup>81</sup> Ова *монолитност* Куле јесте плод и манифестација облачења свих у силе и одеће врлина: „Зато видиш да је Кула постала монолитна са Стеном; тако и они који су поверовали у Господа кроз Сина Његовог и обукли се у ове духове, биће један дух, једно тело, и једна је боја њихове одеће“. <sup>82</sup>

<sup>75</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 10, 4.

<sup>76</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 13, 1.

<sup>77</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 13, 2–3. Тако и мученици, премда је њихова кончина потпуно другачија од претходних служитеља и посленика Цркве, они имају потпуно оклесано и подударно обличје са другим одговарајућим четвртастим камењем — апостолима и учитељима Цркве. Они бивају складни и без тесања, јер су „испробани“ од Господа будући да су „ходили у правости и извршили су све заповести Његове“.

<sup>78</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 10, 6.

<sup>79</sup> Јерма, *Пасџир*, Виђ. 3. : 10, 6.

<sup>80</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 86, 7.

<sup>81</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 86, 7.

<sup>82</sup> Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 90, 5. „Биће Црква Божија једно тело, једна мисао, један ум, једна вера, једна љубав; и тада ће се Син Божији развеселити и обрадовати са њима, добивши народ свој чист“ (Јерма, *Пасџир*, Пр. 9. : 95, 4).

Призор монолитности Куле<sup>83</sup> одражава постизање једног јединственог идентитета у Сину Божијем (Христу), павловским речима – „уобличење Христа“ у свакоме верном.<sup>84</sup> Тај заједнички христосики црквени идентитет неутралише и брише „спојеве и саставе“, односно поделе и супротстављености природе (разнородност, идентитете, расе, полове и друго), јер је све и у свему Христос.<sup>85</sup> Једино камење проношено рукама девојака (врлина) у Кулу и то само кроз Врата (кроз Сина Божијег) измењивало је своје боје и постајало једнако, светло и бело, као да су сви од једне горе одвојени.<sup>86</sup>

## Закључак

Захваљујући упечатљивом етичком духу и есхатолошком сензибилитету *Пасици*, хришћанин који чита ово дело заиста добија тренутни подстицај и одважност да се пробуди, покаје и живи праведно и врлински, ишчекујући долазак Христа који је увек близу. Сажимајући све увиде до којих смо дошли, закључујемо следеће:

1. Врлине имају неприкосновену улогу у реализму спасења, у том двоједином и истодобном процесу – изграђивања Цркве и изграђивања спасења (новог) човека.

2. Врлине нису примарно спољашњи карактерни „декори“, пожељни хришћански манири, стил или облици понашања. Врлине јесу *сила, имена, одећа* и подобије Сина Божијег (Христа). Оне обнављају човека и његове потенцијале. Оне „тешу“ и обрађују „природну“ природу, све док не „породе“ онај оптимум човека, то јест његове (обожене) природе. Врлине уобличавају у нама Христов лик, идентитет и нарав. Једино *овладавањем њиховим делима*, као својом обновљеном природом, можемо да се

---

<sup>83</sup> Сматрамо да је сасвим логична и утемељена аналогија Куле и Новог Јерусалима у Откривењу Јовановом 21, 16, а коју препознају одређени истраживачи. О томе видети подробније: Henne, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, 253.

<sup>84</sup> Гал 4, 19.

<sup>85</sup> Наведимо овде само репрезентативне Павлове упуте црквеној заједници Колосе, где претходећи Јерми, сумира, такође, исту тему изграђивања Цркве, то јест облачење свих кроз врлине у новог човека и превазилажење свих разлика изабраника Божијих у Христу: „Јер свукосте старог човјека са дјелима његовим, и обукосте се у новог, који се обнавља за познање, према лику Онога који га је створио, где нема Јелина ни Јудејца, обрезања ни необрезања, варварина ни Скита, роба ни слободњака, него је све и у свему Христос. Обучите се, дакле, као изабраници Божији, свети и љубљени, у милосрђе, доброту, смиреност, кротост, дуготрпељивост“ (Кол 3, 9–12).

<sup>86</sup> „Видиш ли, дакле, које Он носи? Оне који из свег срца носе Име Његово. Он је, дакле, постао њима темељ, и радо их носи, јер се нису постидели носити Име Његово“ (Јерма, *Пасици*, Пр. 9. : 91, 6).

уградимо у Кулу вечног спасења, као *погодно камење* унешено њиховим „рукама“ (кроз Цркву) у Царство Божије.

3. Спасење се, како дознајемо из Јерминих откривења, задобија покајањем, испуњавањем заповести и постизањем врлина. Као што покајање (ή μετανοία) носи значење оствареног преумљења или повратак (природном) уму, у Пастору представљеног као „велика разумност“, тако су и врлине, рекли бисмо, „препорођење“ или повратак (истинској) природи, обновљење природе и потенцијала (ἀνακαίνωσις). Плод овладавања врлинама јесте континуирано достизање *изврсности* („врлости“) људске природе и карактера, подобност Сину Божијем и задобијање Христовог етоса (христоитије).

4. Стога, бити хришћанин и *изабраник Божији*, без личног искуства врлина – без *облачења у њихову одећу* следствено откривењу *Пасхира*, представља *двоједушности* срца (διψυχία), коју на многим местима Пастир карактерише као најмрскију Богу, јер она многим из срца искорењује веру, па чак и особито вернима и јакима, чинећи их неподобнима за уграђивање у вечно спасење.<sup>87</sup>

5. Разумевање места и улоге врлине у изграђивању Цркве, најзад, јесте претпоставка аутентичног разумевања интегралне еклисиологије и здраве, аутентичне црквене свести и црквеног менталитета. То је апостолски, „икодомијски“ менталитет. У том смислу, и најмањи импулс у свакодневици хришћана треба да буде усмерен ка заједничком изграђивању Цркве, кроз отелотворење и оваплоћење сваке врлине. У томе је и провера сваке еклисиологије и еклисиолошке свести.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

Ερμᾶς, Ποιήν. Introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly. *Sources Chrétiennes* 53. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.

Дионисије Ареопagit. „О божанским именима“. У *Ареопагитијски списи са Схолијама Светиога Максима Исповедника* 2. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2019.

<sup>87</sup> Види Јерма, *Пасхир*, Зап. 9. : 39, 5–12. Сумирајући значења „двоједушности“, као значајног и фреквентног појма у *Пасхиру*, можемо рећи да она представља препреку и супротност *делатној вери*. То је она „вера усана“ али не и срца, хоћење по жељама својим и непостојаност на свим спасоносним путевима: „Јер вера све обећава и извршава, а двоједушност, не верујући сама себи, промашује у свим својим поступцима које чини“.

- Јевтић, Атанасије. „Пастир Јермин“. У *Дела айосџолских ученика*, 93–98. Врњачка Бања — Требиње: Јасен, 2002.
- Κλήμεντος Ρώμης. *Πρός Κορινθίους*. Introduction, texte, traduction, notes et index Annie Jaubert, *Sources Chrétiennes* 53. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.
- Максим Исповедник. *Доїмаџски и ђолемички сџиси*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2020.
- Максим Исповедник. *О разним неђоумицама*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2017.
- Максим Исповедник. „Схолије на спис О божанским именима“. У *Ареοџаџиџски сџиси са Схолијама Свеџџа Максима Исџоведника* 2. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2019.

### Литература:

- Bareille, G. “Hermas.” У *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC) VI, dir. Alfred Vacant et E. Mangenot, 2268–2288. Paris: Letouzey et Ané, 1914.
- L.W. Barnard. *Studies in Church History and Patristics*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1978.
- Joly, Robert. “Le Pasteur. Composition et date.” У Hermas, *Le Pasteur*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Robert Joly, *Sources Chrétiennes* 53 bis, 11–21. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- Ματσοᓑκας, Νικόс. *Δογματική και συμβολική θεολογία β’*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράс, 2010.
- Пападопулос, Стилијан Г. *Паџролоџија 1. Ог айосџолских ученика до Никеје: Увод, II и III век*. Са грчког превео Коста Симић. Београд: Институт за теолошка истраживања, 2012.
- Сидоров, Алексеј И. *Курс џаџролоџије I*. Са руског превео Дејан Лучић. Мала патристичка библиотечка. Врњачка Бања: Пролог, 2008.
- Soyars, Jonathan E. *The Shepherd of Hermas and the Pauline legacy* (Novum Testamentum Supplements, 176.). Leiden: Brill, 2019.
- Henne, Philippe. *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* (Paradosis, 33). Fribourg: Éditions universitaires, 1992.
- Hilhorst, Antonius. *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1976.
- Χρήсτου, Παναγώτης. *Ελληνική Πατρολογία Τόμος Β’*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κυρομάνος, 2005.
- Šagi-Bunić, Tomislav J. *Povijest kršćanske literature* 1. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.

Примљено: 21. 12. 2021.  
Исправљено: 29. 12. 2021.  
Одобрено: 29. 12. 2021.

## THE MYSTERY OF VIRTUE IN THE *SHEPHERD* OF HERMAS AND ITS ROLE IN THE EDIFICE OF THE CHURCH AND OF SALVATION

Njegoš Stikić

Faculty of Theology of Aristotle University of Thessaloniki

**Summary:** *The intention of the author is to provide a more systematic, not exhaustive, insight into the mystical meaning, place, and role of virtue in the economy of salvation, based on the revelation recorded in the early Christian writing of the New Testament prophet and apostle Hermas – The Shepherd. The author locates the place of virtue in the realism of simultaneous and interdependent building of salvation (of man) and building of the Church as a unique (multidimensional) process. Like very few paternal writings, the Shepherd gives us an explicit conclusion that the virtues are the ones that “hold” and build the Church, “dressing” the faithful in the “clothes,” “powers” and Name of the Son of God. By “dressing” in virtues, Christians achieve that “in the likeness,” they are likened to Christ, thus becoming similar and compatible to each other, thus gaining, as a new genus, a one unique identity. That is why the Church, which is being built as the Tower of Salvation, is composed of a multitude, by repentance and virtue shaped and ennobled elects (stones), manifesting itself, thus, in a „monolithic“ building, monochromatic white, as from one carved stone. For this reason, the paper aims to re-evaluate the ontological connection of virtue with the Church (ecclesiology).*

**Key words:** *The Shepherd of Hermas, virtues, the Church, Church-building, economy, ecclesiology, salvation, soteriology, renewal of man, anthropology.*

# ХРИСТИЈАНИЗАЦИЈА НУБИЈЕ И ВЕЗЕ СА ВИЗАНТИЈОМ ДО X ВЕКА

Славиша Тубин\*  
Епархија  
зворничко-тузланска,  
Бијељина

**Апстракт:** Рад се бави християнизацијом Нубијских земаља и широчаким и војним контактима ових простора са Византијом до X века. Примање Христове вере у Нубији је било јокренуто уникалним историјским шоковима и није било директно повезано са християнизацијом Египта или Етиопије. Индикације о првим поухваћима покршћавања можемо праћити још од апостолског периода. Коначно покршћавање све три нубијске државе (Нобатија, Макурија и Алодија) бива остварено у VI веку. Мисије Јустинијанове кршћенско-дипломатске политике уводе Нубије међу народе православне икумене. Нубијско шло је било место такмичења православних и монофизитских посланства. Исламска освајања у VII столећу начинила су територијални јаз између Нубије и Ромејске империје, али живе везе међу њима можемо да идентификујемо чак и током X века. Изузев шеме християнизације, основно питање овог рада јласи: да ли Нубијске земље прекидају односе са православном Византијом или остају део византијског света ујркос исламским освајањима Египта?

**Кључне речи:** християнизација, Нубија, Макурија, Византија, Јустинијан.

## Увод

Између римског Египта, у коме су први корени християнизације апостолског порекла, и Етиопије која је Христову веру примила у IV веку, налазила се цивилизација народа који је насељавао Нубијске земље.<sup>1</sup>

\* [slavisa.tubin91@gmail.com](mailto:slavisa.tubin91@gmail.com).

<sup>1</sup> Под појмом Нубије, Нубијских земаља или Судана подразумевамо Царство Куш у раној антици, његовог наследника Краљевство Мерое и даље њене средњовековне наследнике: Нобатију, Макурију, Алодију, као и номадски народ Блемија (Беја). Средњовековна Нубија представља у ужем смислу уједињену земљу под Макуријом, која је после

Христијанизација ових земаља такође је била остварена благодарећи упућености на Византију кроз јединствени историјски пут (Мајендорф 1997, 100–105). Будући да се животно позиционирала између две претходно поменуте цивилизације афричких народа, нубијска хришћанска култура је добрим делом незаслужено запостављена од стране модерне црквене историографије православних народа. Изузетак је јелинска историографска школа,<sup>2</sup> која Нубију веже за византологију и сматра је „афро-византијском државом“ (Zacharopoulou 2019, 41). Ову велику цивилизацију одликује особити значај у погледу делатности Цркве Христове кроз историју. Иако је наспрам поменутих афричких суседа последња христијанизована (VI век), најдуже је опстала као православна оаза у окружењу монофизитских и исламских земаља. Такође, Нубијци су војно били уникатни по томе што су у инвазијама Рашидунског калифата једини осујетили тежње исламске експанзије за разлику од супер сила тог периода — уништеног Сасанидског царства и побеђене православне Византијске империје. Теорије које преовладавају у историографији говоре о нагом прекиду веза *Нубијских земаља* са Византијом (монофизитске Алодије и православне Макурије) услед арабљанских освајања Египта. Но ипак, индикације и доказе о одржавању живих контаката Нубије са Ромејским царством можемо пратити све до X века.

## 1. Корени ране христијанизације Нубије

Када је реч о упућености на Ромејску империју, за коју су новохристијанизовани народи везивали у духовном и културолошком смислу своју припадност, треба истаћи да ни Нубијци нису били изузетак. Сами корени христијанизације овог народа највероватније сежу до апостолског периода. Приликом разматрања питања порекла Нубијаца, треба нагласити да су они били потомци и наследници Краљевства Мерое,<sup>3</sup> које је

VII века апсорбовала у себе области Нобатије и била у савезу државне заједнице са Алодијом (Zacharopoulou 2019, 41). Уједињење Нобатије и Макурије под влашћу ове друге десило се најкасније до 710. године (Drzewiecki 2016, 16).

<sup>2</sup> Западна историографија током XX столећа, али и у XXI веку достојно посвећује своја истраживања Нубији, коренима христијанизације и њеној црквеној структури. Поред англофоних и афричких историографских школа у Европи хришћанском периоду *нубиологије* (Nubiology) изразиту пажњу посвећује пољска археолошка и историографска школа. Историја *Нубијске Цркве* заслужује посебна истраживања, почев од историје Цркве у Египту и Етиопске Цркве, тим пре јер је Нубија некада била део како *византијској комонвелти*, тако и православног света.

<sup>3</sup> О паду Мерое и њеним нубијским наследницима, в. Zacharopoulou 2016, 232–235.

неговало наслеђе древног фараонског Царства Куш.<sup>4</sup> Управо на примеру Краљевства Мерое можемо уочити индикације најраније христијанизације међу нубијским становништвом. Ту је најпре потребно расправити један семантички феномен који увелико отежава историографска истраживања источноафричких народа античког и средњовековног периода. Наиме, реч је о синонимима старогрчких и византијских извора који су термин „Етиопљана“ користили када приповедају о Етиопљанима, Коптима изразито црне пути или Нубијцима (John of Efesus 1860, 314, 315; Hatke 2013, 52).<sup>5</sup> Такође, термин Индије у античким изворима примарно означава појам земаља тамнопутих људи, који су живели од рога Африке до граница коптског Египта.<sup>6</sup> У том смислу идентификација Нубијаца и њихових земаља захтева смислена тумачења и сагледавање једне шире слике, који помажу у ближе одређивању и разграничењу помена Нубијаца од етиопских суседа на Истоку и Копта на Северу (Munro-Hay 1997, 11–12). Нубијци, као они који су названи „Етиопљанима“, појављују се и у домицијалним изворима. Тако се један нобатијски владар ословљава речима: „Εὐὲ Σιλκῷ, βασιλεῦς Νουβάδων καὶ ὅλον των Αἰθιοπῶν“ (Zacharopoulou 2016, 231). Јелински термин „Етиопљанин“ подразумева аналитички опрез како у класичним историјским изворима, тако и у Светом Писму (Anderson-Kalu 2005, 75–76). Наиме, најбољи пример за то јесте новозаветна прича<sup>8</sup> о етиопском ушкопљенику (Дап 8, 26–39). Дела апостолска нам говоре о идентитету новопросветљеног да је био ризничар етиопске царице. Назив *Кандакија* највероватније није било лично име, већ је то била титула (ή κανδάκη). Ову титулу су носиле владарке Мерое у Нубији (Anderson-Kalu 2005, 76).

<sup>4</sup> О библијском пореклу нубијских предака Кушита видети: Пост 10, 6–8 (Јевтић 2004, 48).

<sup>5</sup> Јован Ефески као главни извор за христијанизацију *Нубијских земаља* доприноси терминолошким кофузијама. Он сагледава Нобатију, Макурију и Алодију као комплексну и јединствену нубијску цивилизацију, али појам Нубије чешће користи када говори о Нобатији, док Алодију често назива Етиопијом.

<sup>6</sup> Конфузији византијских извора доприноси и обрнути феномен мешања становника Индијског потконтинента са Етиопљанима. Тако у свом делу *Praecepta militaria* (X век) Никифор II Фока назива Индијце „Етиопљанима“ (Αἰθιοπας), о чему видети: *Стратегики* 1995, 16. Код Михајла Сиријског, који је један од главних извора за Нубију, појам *Индије* означава Етиопију блиску Арабији. Исти писац нам даље пружа упутство за читање нубијске енигме када каже: „Кушити који су *Εἰθιοῦλοι*, а који живе у областима *Индије*“ (Michael the Great 2013, 94).

<sup>7</sup> „Ја, Силко краљ (самодржац) Нобатије и свих Етиопљана“.

<sup>8</sup> „Етиопљани“ су чак и у Старом Завету појам не само за удаљене земље Царице Савске или Куша, већ и за тамнопуте израиљске суседе уопште. Пример за то јесте опис рата цара Асе са „Заром Етиопљанином“ и „Етиопљанима“ (2Дн 14, 9–15).

Сведочанство Јевсевија Памфила о Матејевом јеванђељу, које је у црквеној заједници оставио апостол Вартоломеј а пронашао Пантен у „Индији“, пружа индиције да би се ту могло радити о *Нубијским земљама*, што би било директно сведочанство о континуитету апостолске и ранохришћанске мисије међу Нубијцима (Памфил 2003, 132).<sup>9</sup>

У доба раних отаца Египатске пустиње незаобилазан је помен аве Мојсија Мурина (ὁ Μωϋσῆς Μουρίν). Потоњи извори вежу његово не-коптско порекло за Етиопију, но елементи његовог житија који говоре да је он био тамнопути роб, усмеравају нас ка другом правцу размишљања. Наиме, авино порекло не указује на удаљену Етиопију, већ на *Нубијске земље*<sup>10</sup> јужно од Египта, а које су биле извор тамнопутних робова за римски Египат.<sup>11</sup> Случај аве Мојсија није био усамљен пример. Порвх свега, *Историја монаштва у Етиопији* помиње постојање „етиопљанских манастира“ око Тебе, који својим називом највероватније сведоче о присуству нубијских монаха у Египту (Zacharopoulou 2016, 235). У прилог постојању монашких заједница у самој Нубији говоре и археолошки налази из IV века<sup>12</sup> (Martens-Czarnecka 2015, 249).

<sup>9</sup> Појам *Индије* обухватао је широки простор: Нубије, Етиопије, па чак и дела Арабљанског полуострва. Но будући да нам Памфил приповеда како је Пантен ишао из Египта у проповедничку мисију према *Индији*, могуће је претпоставити како се ту у ствари највероватније ради о Нубији која је била први сусед Египта на путу ка тамнопутим земљама Истока. Ако би узели у обзир чињеницу да је ипак реч о Етиопији или Арабији (у овом помену Индије), Пантена би опет пут незаобилазно водио кроз Нубијске земље, кроз које би морао проћи на путовању према Етиопији и Арабији. Будући да је његова мисија била проповедничко-крштењска, чини се извесним да би и пут кроз Нубију био попраћен објављивањем Јеванђеља.

<sup>10</sup> Житије аве Мојсија Мурина на јелинском језику састављено је у X веку и текст назива тамнопутог светитеља „Етиопљанином“ у ширем смислу (Starodubcev 2019, 1). Вредан помена јесте и податак да авин средњовековни назив „Мурин“ (Μουρίν) врло извесно може да упућује на етничку везу са нубијском Макуријом (Μακουρία), те да би се сходно свом пореклу ава Мојсије могао назвати „Макурином“ или „Макуријанцем“. Другачији приступ нубијском пореклу аве Мојсија можемо имати благодарећи његовом животопису. Први део авиног живота карактерише његов разбојнички живот (Starodubcev 2019, 1), док његова мученичка смрт говори о немирним областима у којима су се подвизавали монаси. Ове области су заправо биле непрестано нападане од стране разбојника. Многобројни су примери сведочанстава о разбојничким нападима у Египту. Један такав пример налазимо код Руфина (Руфин 2016, 136). Граничне области из које су долазили тамнопути нападачи биле су на југоистоку египатске границе где је био нубијски народ Блемија. О њиховом пореклу видети подробније: Barnard 2009, 19–22; Paul 1954, 20–27.

<sup>11</sup> Афрички робови примарно су долазили из Нубије и за време Арабљана. Једно такво сведочанство доноси Михајло Сиријски (Michael the Great 2013, 152).

<sup>12</sup> У Нубији је поред еремитског монаштва развијано и киновијско. Организација киновијског монаштва у православној Макурији, у области око њене престонице Донголе, пратила је византијски образац оснивања манастира у ближој околини престонице (Obłuski 2019, 142).

## 2. Коначна христијанизација Нубије у VI веку и исламски фактор

Византијска геополитичка стремљења почетком VI века настојала су да организују и обезбеде трасу трговачког Пута свиле ка Индији и Кини који би заобишао Сасанидску Персију. Политика ромејских царева Јустина и Јустинијана поклањала је, с тим у вези, нарочиту пажњу Африци и Црвеном мору, у оквиру којих се распростирао овај алтернативни коридор<sup>13</sup> (Zacharopoulou 2016, 233–234). Улога верске дипломатије у томе је била од нарочитог значаја. Дипломатски напори су подражували и крштењске мисије. Нубија је била место надметања између православних и монофизита на пољу христијанизације народа јужно од Египта. О својеврсном такмичењу православних са монофизитима у Нубији сведочи Михајло Сиријски (Michael the Great 2013, 94). Јован Ефески казује да су Нубијске земље биле простор надметања мисија царских супружника Јустинијана и Теодоре. Јустинијаново посланство је имало успеха у средњонубијској Макурији, док су њени северни и јужни суседи Нобатија<sup>14</sup> и Алодија прихватили црквену структуру монофизитске догме<sup>15</sup> захваљујући царици Теодори. Најпре је христијанизована Нобатија до 543. године, док се Макурија појављује као нација христијанизована у православљу под утицајима царева Јустинијана и Јустина II до 567. године (John Bishop of Ephesus 1860, 251–256; Munro-Hay 1997, 24). Последња је христијанизована Алодија благодарећи утицају Епископа Лонгина Нобатијског око 580. године, чиме је дефинитивно завршено превођење *Нубијских земаља* у хришћанство под византијским утицајима (John Bishop of Ephesus 1860, 314–326). Будући да је била најближа нубијска земља Етиопском царству и његовој престоници Аксуму, Алодија је трпела одређене црквене утицаје и из тога правца (Natke 2013, 161–162). Следствено, Јован Ефески сведочи да су присталице монофизитске јереси Јулијана Халикарнаског дошле у Алодију из етиопске престонице Аксума (Munro-Hay 1997, 20, 23).

Појава ислама и потоња арабљанска освајања ромејских земаља у VII веку нису битно утицала на нубијско хришћанство. Нубијска Макурија је у војном смислу била једина хришћанска држава на свету ко-

---

<sup>13</sup> Географски опис и политички значај ових земаља у Јустинијаново време доноси монах Козма (*The Christian Topography of Cosmas* 1897, 55–63). Он је сведочио како у његово доба (око 549. године) хришћанство цвета у Нобатији (Munro-Hay 1997, 24).

<sup>14</sup> Православна јерархија у Нобатији помиње се у XI веку (Munro-Hay 1997, 27).

<sup>15</sup> Михајло Сиријски сведочи да је поред православних и монофизита било и присталица јереси Јулија Халикарнаског широм земаља „Индијаца и Кушита“ (Michelle Syrien 1905, 226).

ја је војно зауставила „исламску бујицу“ Рашидунског калифата, који је био приморан да са Макуријом закључи дипломатске споразуме.<sup>16</sup> Штавише, Нубија је постала заштитник хришћана Египта<sup>17</sup> (Martens-Czarnecka 2015, 250–251). Истини за вољу, појава арабљанског фактора укинула је непосредне територијалне контакте између Византијске империје и Нубије,<sup>18</sup> али они нису сасвим ишчезли, већ су одржавани трговачким путем преко арабљанских територија.

Када је реч о уређењу црквеног живота, Алодија је од самих почека у VI веку припадала монофизитском свету, док је Макурија подржавала халкидонску догму. Такво стање трајало је све негде до IX века, када је изгледа у Макурији озваничена монофизитска вера. Михајло Сиријски сведочи да се макуријански престолонаследник у IX веку причестио у монофизитској заједници са њиховим патријархом Дионисијем у Багдаду, исповедајући једну природу у Христу (Michael the Great 2013, 153). Историјска је енигма зашто је снажна држава попут Макурије, која је дуго времена љубоморно неговала континуитет православне јерархијске структуре, изненада прихватила монофизитску догму. Православни Патријарх александријски Евтихије (933–939) тврдио је да се разлог прихватања монофизитске јерархије у Макурији читовао у томе да су монофизити, пошто у Александрији привремено није било православног патријарха, почели да рукополажу нубијску јерархију користећи се црквеним ауторитетом који је у њиховим очима поседовао овај град<sup>19</sup> (Munro-Hay 1997, 25). Улазак Макурије у сферу монофизитског

<sup>16</sup> У арабљанском маниру они су се називали *Бакш*. О делимичном текстуалном садржају првог таквог споразума видети опширније: Drzewiecki 2016, 14.

<sup>17</sup> С обзиром на то да је 748. године утамничен патријарх Михаило у Египту, макуријански василевс Киријак је овај догађај узео као верски *casus belli*. Ратни успех Нубије и њени притисци са југа узроковали су блажи став арабљанске власти према хришћанима Египта.

<sup>18</sup> Ромејска империја је, током периода VIII–X века, у територијалном смислу представљала само сенку своје некадашње распрострањености из доба цара Јустинијана и његових наследника, када је делила границу са Нубијцима. Након VII века Византијско царство је било одсечено од Нубије водама Средоземља и арабљанског Египта. Но ипак, Византија је у верском, културолошком и трговачком смислу задржала привлачност и квалитете прворазредне силе. Будући да је представљала цивилизацијски епицентар Европе и Оријента, она је наставила да врши улогу примамљивог трговачког партнера, као и културолошког узора осталим хришћанским државама чак до најудаљенијих граница.

<sup>19</sup> Поштујући предањска правила аутономне *Нубијске Цркве* која је зависила од Александријске Патријаршије, монофизитски епископи Нобатије и Алодије прелазили су поприличан пут и долазили су по посвећење у Александрију. Тако је чинила и православна јерархија Макурије све док верске забране, имплицитане арабљанском

света није подразумевао и културолошки прекид веза са РOMEЈСКОМ империјом. Њен сложени и специфични хришћански и културолошки стил у Макурији и даље је био подражаван. Иза њега су остали примери монументалних храмова, декоративних фресака, државних палата и дворских обичаја. Након прихватања монофизитства и даље је била неоспорна приметна разлика између, с једне стране, Макурије и, с друге стране, Копта или Етиопљана који су монофизитство истицали на примеру патриотизма, односно употребе народног језика у богослужбеном жи-

воту. Но ипак, снажни византијски културолошки утицаји и даље су опстајали, о чему сведочи феномен непрекинутог континуитета кориштења јелинског као примарног богослужбеног језика читаве Нубије.

политиком, нису дуже времена оставиле празном православну катедру у Александрији. Макуријанци, који су били дошли на посвећење, прихватили су у једном тренутку ауторитет монофизитског првојерарха и од њега почели примати посвећење. То је врло брзо довело до прихватања и усвајања монофизитске догме у Макурији. Делимичну рестаурацију православне јерархије у Макурији можемо идентификовати кроз низ епископа током XI века (Munro-Hay 1997, 30).



### 3. Путеви нубијских веза са Византијом у X веку

#### 3.1. Трговачки контакти

Непобитна је чињеница да су у историографији преовладале бројне теорије о краху нубијско-ромејских веза, непосредно по исламском освајању Египта.<sup>20</sup> Међутим, да ли је то заиста било тако? Сажето казано, да ли се можемо задовољити теоријом према којој је постојана доминација јелино-византијске културе у *Нубијским земљама* била плод континуитета временски ограничених утицаја дуж VI и VII века? Употреба грчког језика<sup>21</sup> како на двору, тако и у богослужењу *Нубијске Цркве*, затим државна идеологија укључујући и дворске титуле јелинофонског типа<sup>22</sup>, садржи алузије на Ираклијеву реформу и увођење грчког као службеног језика Ромејског царства<sup>23</sup> (Острогорски 1998, 122). Освајање Египта од стране Арабљана онемогућило је непосредни територијални контакт између Византије и Нубије, али културолошке везе нису престале. Оне су, пре свега, биле мотивисане трговачким разлозима,<sup>24</sup> а Арабљани се у том светлу јављају као територијални и царински посредници који, вођени прагматичним циљевима, нису ограничавали трговачку везу будући да су имали царинске користи од исте. Ослањајући се на оновремене арабљанске и византијске изворе питамо се: да ли теорије о краху нубијско-византијских односа ради територијално непремостивог арабљанског фактора имају неоспорну веродостојност?

Михајло Сиријски сведочи како је у доба калифе Ал-Мутасима (796–842) појава дипломатско-трговачке мисије макуријанског престолонаследника — регента Ђорђа<sup>25</sup> у Багдаду оставила приличне утиске на

<sup>20</sup> Ове хипотезе засноване су на нубијском сећању на Византију (Zacharopoulou 2019, 45–52), иако арабљански извори континуирано, изузев Ромејске империје, још једино Нубију (ал-Нуба) називају Рум (Рим), или пак, поврх свега, казују да поменута земља прати ромејске обичаје (Zacharopoulou 2019, 43).

<sup>21</sup> О улози грчког као званичног језика у Нубији до касног средњег века видети опширније: Burstein 2008, 43–54.

<sup>22</sup> За дворске титуле византијског порекла на макуријском двору видети подробије: Zacharopoulou 2019, 44.

<sup>23</sup> Све до императора Ираклија, службени језик на ромејском двору био је латински. Његовом реформом нови службени језик је постао грчки, а то је најпре утицало на јелинизацију дворске титулатуре. Сама царска титула *imperator* и *august* замењена је грчком народном титулом βασιλεὺς. О нубијском усвајању титуле βασιλεὺς видети опширније: Martens-Czarnecka 2015, 250.

<sup>24</sup> Један археолошки налаз одређеног типа византијске кадионице у Макурији (откриће из 1967. године) указује на доказе о живој трговини са Византијом и после арабљанских експанзија у VII веку (Wyźgoł 2017, 785).

<sup>25</sup> Ђорђе I (860–920) био је син макуријанског краља Захарија III (822–854).

савременике<sup>26</sup> (Michel le Syrien 1905, 91–93; Welsby 2002, 74). Не знамо са сигурношћу да ли је долазак макуријанског посланства близу граница РOMEЈСКЕ империје била прилика за дипломатски сусрет са њиховим посланством. Упоредо са тим, остварени успех макуријанске мисије, оличен у закључивању дипломатско-трговачког уговора са исламским калифатом, апсолутно би могао да подразумева клаузуле нубијске трговине са Византијом и арабљанског царинског посредништва.<sup>27</sup> У том смислу крајње је интригантан податак Михајла Сиријског када каже да су долазак и боравак нубијског посланства имали за последицу прелазак војске двојице арабљанских команданата у хришћанство, али и у војску рOMEЈСКОГ василевса Теофила<sup>28</sup> (Michael the Great 2013, 153).

Први доказ који треба навести у прилог одржавања живих веза Нубије и Византије, чак и током X века, а који је сачуван у арабљанским изворима, јесте сведочанство путописца *Ибн Хаукала*.<sup>29</sup> Он сведочи да области Нубије зависе од трговачког увоза робе из Византије<sup>30</sup> ради недостатка сопствене мануфактуре (Ebn Haukal 1800, 13).

### 3.2. Нубијска гарда рOMEЈСКИХ царева

Помињање робе из „*џрике земље*“ у Нубији према Ибн Хаукалу јесте доказ да трговачки прагматизам није тотално укинуо везе две хришћанске државе. Управо захваљујући томе, несметано се одвијао проток робе. Упоредо са слањем грчке робе у Африку и извозом егзотичних добара<sup>31</sup> на пијаце Константинопоља, остваривани су веома интензивни

<sup>26</sup> Бивајући окићен у злату и украшен раскошним одежама, принц Ђорђе је са поједнако достојном пратњом јахао на камилама кроз Багдад. Опис каже како је у рукама држао златне инсигније: владарску јабуку, крст и жезал са крстом које је држао господски испред себе. Штавише, утисци о његовој свеукупној појави били су охрабрујући за хришћане Ал-Цезире, а дипломатска мисија је носила дубље импликације.

<sup>27</sup> Тим поводом био је закључен нови *Бакш*, који је за разлику од ранијих уговора боље позиционирао нубијску страну (Michael the Great 2013, 152–153).

<sup>28</sup> Михајло приповеда да је утисак који је оставила нубијска мисија, директан узрок поменутих догађаја. О улози поменутих арабљанских пребега у византијској политици, видети подробније: Treadgold 1997, 439; Kaldellis 2019, 128–129.

<sup>29</sup> Хаукалово пуно име гласи *Абул-Касим Мухамед ибн Хаукал ан-Нисиб*.

<sup>30</sup> Нубија је зависила од византијског и арабљанског увоза. Отуда први мировни *Бакш* са Арабљанима (651. г.) клаузулама одређује да, у замену за робове, арабљанска страна обезбеђује Нубијцима разна добра (Then-Obłuska 2013, 680).

<sup>31</sup> Егзотична роба из Африке нарочито је била цењена на рOMEЈСКОМ двору. Царска палата у Константинопољу је имала зоолошки врт са увезеним животињама афричке фауне. Тако цар Никифор II Фока нуди своје госту и дипломатском изасланику цара Отона I Немачког, Лиутпранду Кремонском, егзотичне афричке животиње на поклон за двор његовог владара (Liudprand of Cremona 1930, 256–257). Ове животиње су долазиле из *Нубијских земаља* и преко њих чак из дубине афричког континента, потом преко Египта и даље путем мора ка Византији. Посредништво Египта у поклонима и набавци

и непосредни контакти становишта са ових простора. Сведочанство о томе пружа други арабљански извор, односно *Пушойис* Харуна ибн Јахје из прве половине X века. Описујући комплексе империјалног двора у Цариграду, Ибн Јахја наводи као куриозитет међународну и разнолику телесну гарду царева коју примарно сачињавају и Нубијци:<sup>32</sup>

„Око царевог двора је опасан бедем који је окружио цео двор, а његова западна страна је *ушврћена* морем и има троја врата од гвожђа. Једна врата се зову врата Бидрун, а друга врата Манкана, а трећа Врата мора. Врата Бидрун улазе у предворје дуго сто корака, широко педесет корака. На две стране предворја је тепих од броката, простирке, јастуци, а на њима људи из Судана (Нубије),<sup>33</sup> које су они покрстили, обучени у одећу проткану златом, а и копља су им била од злата“ (Цвијановић 2007, 33).

Опис златне одеће и златних копаља асоцира на поменути извештај о нубијском посланству у Багдаду из IX века. Осим тога, злато је у културолошком маниру одувек била једна од најпрепознатљивијих асоцијација на Нубије, почевши од најранијих времена старог века.<sup>34</sup> Такође, особито је упечатљив осврт на крштење, будући да помиње елемент повезаности Нубијаца и Ромејске империје у погледу християнизације.

### 3.3. Тамнопути пешадинци у *Кријској кампањи* 960/961. г.

Очигледно је да су нубијски гардисти, које помиње Ибн Јахја у првој половини X века, по свему судећи сачували своју традицију служења на цариградском двору у ромејској војсци и током друге половине X века,<sup>35</sup> поводом чега не треба заборавити ни Ибн Хаукалова сведочанства о живим трговачким везама из истог периода. Интересантно је да се време стварања Ибн Хаукаловог путописа, почев од 943. па

поменуте егзотичне робе, чак и после X века, сведоче Михајло Аталијат, Јован Скилица (XI век), као и Георгије Пахимер (XIII век) (Радић — Шуица 2016, 1092–1093).

<sup>32</sup> Нубијци су у ранијим вековима имали традицију служења у ромејској армији. О нубијском фактору у византијској војсци VII века видети подробније: Christides 2020, 80, 87. Штавише, број нубијских најамника у ромејској војсци VII века достигао је и до 15.000 (Christides 2016, 69).

<sup>33</sup> Харун ибн Јахја користи назив *Судан* који је у арабљанском маниру био еквивалент појму Нубије, то јест *Нубијских земаља* — Макурије и Алодије. За појам Судана као Нубијских земаља и арабљанске изворе о њима, видети опширније: Hamid 2016, 129–130.

<sup>34</sup> Ибн Хаукал помиње познате руднике злата у областима нубијских Блемија (Ebn Haukal 1800, 13).

<sup>35</sup> Јован Каменијат сведочи о присуству „Етиопљана“ и у арабљанској војсци приликом пљачке града Солуна 904. године (Kaminiates 2017, 60).

закључно са 969. годином, подудара са годинама владавине византијског василевса Никифора II Фоке (963–969). Он је као врховни стратег предводио најважнији војни поход Византије у X веку, у циљу поновног овладавања Критом 960/961. године. Ову велику победу епископ је опевао Теодосије Ђакон у свом делу *О завојевању Крима*.<sup>36</sup> Сам Теодосије био је савременик догађаја и као члан дворског клира посветио је свој спев царевима Роману II и Никифору II Фоки. Теодосије је као дворски свештенослужитељ био сведок мултиетничности ромејске царске гарде у Константинопољу X века, која је истовремено имала улогу елитних јединица у ратовима (τὰ τάγματα).<sup>37</sup> У опису *Кримске кампање*, Теодосије кроз говор Никифора Фоке војницима помиње феномен елитних *тамнопутих пешадинаца*, који се тактички распоређују у кључном моменту критског рата. Теодосије казује:

„Ἄλλ', εἰ δοκεῖ, στήσωμεν ἄνδρας ἰππότας τρίς ἑπτὰ τοῖς βάλλουσι πεντήκοντάδας· ἔπειτα πεζῶν ἑξάδας τρισμυρίους, πάντας σιδηροῦς, εἰς θέαν μελαγχρόους, ὥς ἂν καταπλήξωσι τοὺς ἐναντίους φανέντες αὐτοῖς τῶν πυλῶν παρ' ἐλπίδα“ (ΑΛΩΣΙΣ ΚΡΗΤΗΣ 2018, 156; Θεοδοσίου Διακόνου 1828, 278).

Византолог Денис Саливан тумачи горепоменути Теодосијев термин „μελαγχρόους“<sup>38</sup> у смислу помена „Етиопљана“ (Африканаца) у Византији.<sup>39</sup> Истовремено, када је реч о ближем националном одређењу поменутих тамнопутих пешадинаца у ромејској служби, немамо прецизних доказа да би то могли бити Етиопљани који као монофизити, непосредно уочи арабљанске инвазије, мистериозно прекидају односе са Византијом, док насупрот томе извештај говори у прилог Ибн Хаџијиног сведочанства о Нубијцима. Наиме, појам „μελαγχρόους“ помиње Херодот када, путујући на југ Нилом, описује тамнопуте становнике Египта, што ће рећи Нубијце (*Notizie di viaggi lontani* 1985, 195).

<sup>36</sup> ΑΛΩΣΙΣ ΚΡΗΤΗΣ, ΠΟΝΗΘΕΙΣΑ ΠΑΡΑ ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ ΔΙΑΚΟΝΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΤΩΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΩΙ ΚΑΙ ΚΡΑΤΑΙΩΙ ΒΑΣΙΛΕΙ ΡΩΜΑΝΩΙ. 2018.

<sup>37</sup> О војном значају и успостави традиције тагмате у византијској војсци, видети опширније: Haldon 1999, 78. Царска гарда и професионална тагма је била широког међународног карактера све до времена Василија II Бугароубице. Тада се појављује *Варјашка гарда* која је војним квалитетом на рачун Нормана и доцније Англо-Варјага потиснула све остале најамничке пукове страног порекла у царској гарди. Такође, царска гарда и пукови тагмате Константинопоља подразумевали су висок војни квалитет и због тога су често коришћени у важним ратним кампањама. Порфирогенит сведочи како су X веку у овом смислу Византинци нарочито користили Русе (Porphyrogenetos 2012, 651, 664).

<sup>38</sup> Овај јелински термин означава тамнопуте људе, црне коже.

<sup>39</sup> Саливанов коментар на маргини 156 странице у ΑΛΩΣΙΣ ΚΡΗΤΗΣ 2018.

Учешће нубијске гарде у рату са Арабљанима на Криту поклапа се са геополитичким токовима друге половине X века. Почетком друге половине X века долази до наглог захлађења односа исламизованог Египта и нубијске Макурије,<sup>40</sup> док истовремено РOMEЈСКА империја планира велике ратне походе северно од Египта према области Егеја и источног Средоземља у циљу освајања Крита и Кипра. Упоредо са византијским војним походом на Крит 961. године, Макуријанци су извршили инвазију на арабљански Египат 951–964. године.<sup>41</sup> Византијска похара Крита на северу исламског света само деценију касније, била је олакшана слабљењем војне моћи тадашњег Египтског калифата и макуријанском похаром Оазе Кхарге на југу (Hasan 1967, 91–92). Оба ова рата би-



ла су успешна и допринела су у значајној мери смањењу територија арабљанског коридора у Египту, који је раздвајао ромејске и макуријанске земље. Истини за вољу, не поседујемо непосредне доказе о политичкој и стратешкој координисаности оба ова напада, који су попут

<sup>40</sup> X век је доба узлета и војне моћи Макурије (Martens-Czarnecka 2015, 251).

<sup>41</sup> Ово је било доба макуријанске окупације јужних земаља Египта (Martens-Czarnecka 2015, 251).

клешта обухватили калифат на потезу географске вертикале Византија — Египат — Макурија.

Насупрот томе, учествовање нубијских гардиста у *Кришској кампањи*, као и тектонски потреси које су изазвали напади Ромејске империје и Макурије на Египат (951–964), указују на нешто много сложеније од пуне случајности. Извесно је да су нубијске најезде на југу везале армије Египатског калифата које су на северу могле доћи у помоћ опседнутом Криту 961. године. Узгред буди речено, становници Египатског калифата примали су вапаје Арабљана са Крита да их ослободе од опсаде, да би се, напослетку, геополитички пад Крита показао као катастрофа која је изазвала велики шок за исламски свет (*Θεοδοσίου Διακόνου* 2018, 132; Ђурић 1976, 255). Поврх свега, о везама византијске дипломатије са хришћанском Африком (Нубијом) сведочи и спис *De Ceremoniis*, који садржи обраћање василевса Константиана VIII Порфирогенита (†959) „господару Индије“ као „највољенијем пријатељу“ (Porphrogennetos 2012, 691).

## Закључак

О теми покрштавања Нубије и њеној хришћанској историји није писано у нашој црквеној историографији. Отуда, црквено-историјско проучавање христијанизације *Нубијских земаља*, независно од Египта и Етиопије, доприноси јаснијем разумевању ширења православља на афричком континенту. Пут христијанизације Нубије и њеног вишевековног изграђивања односа са Византијом био је јединствен и независан у односу на друге афричке цивилизације. Историјске чињенице о вековном континуитету живих веза Нубије и Ромејске империје на особит и веома важан начин бацају ново светло у правцу потпунијег разумевања историје православља у Африци. Појава монофизитске јереси и њено прихватање од стране већег дела коптског становништва у Египту, али и у Етиопији, није у потпуности отргнула источни део афричког континента од припадности православном свету. Нубијска Макурија сведочила је о постојаности снажне православне државе и њене цивилизације дубоко на тлу Африке, чак и неколико векова после ширења монофизитства и исламске експанзије у Египту. Трговачки, дипломатски, војни и језички контакти са Византијом изузетно су важни докази и за црквено-историјска истраживања о православној Макурији, јер откривају њену доследну упућеност на православни свет и на цивилизацијско учешће у *византијском комонвелту*.

Коначно, званичне историографске теорије о наглom краху нубијско-византијских веза, до којих је дошло услед губитка заједничке границе, не могу се узети као коначан историјски факт. Ромејски, али и арабљански извори попут путописа Ибн Јахје, остављају довољно простора за тврђење да је нубијско савезништво са Ромејским царством било засновано на темељима византијског покрштавања Нубије. Цивилизацијска упућеност Нубијских земаља на Ромејску империју не може бити тумачена искључиво кроз призму историјског сећања на исту, већ у светлу живих контаката који су одржавани и унапређивани, почев од процеса християнизације још у Јустинијаново доба, па све до друге половине X века.

\* \* \*

## Библиографија:

### Извори:

- ΑΛΩΣΙΣ ΚΡΗΤΗΣ, ΠΟΝΗΘΕΙΣΑ ΠΑΡΑ ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ ΔΙΑΚΟΝΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΤΩΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΩΙ ΚΑΙ ΚΡΑΤΑΙΩΙ ΒΑΣΙΛΕΙ ΡΩΜΑΝΩΙ. 2018. In *The Rise and Fall of Nikephoros II Phokas: Five Contemporary Texts in Annotated Translations* (Byzantina Australiensia, Vol. 23), edited by Denis Sullivan, 124–190. Leiden — Boston: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004382169\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004382169_006).
- Kaminiates, John. 2017. *The Capture of Thessaloniki* (Byzantina Australiensia, Vol. 12). Edited and translated by David Frendo and Athanasios Fotiou. Leiden — Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004344723>.
- Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De Ceremoniis aulae Byzantinae* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae). 1829. Editio B. G. Niebuhrii. Bonnae: Impensis Ed. Weberi.
- Porphyrogennetos, Constantine. 2012. *The Book of Ceremonies; with the Greek Edition of the Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn, 1829)* (Byzantina Australiensia, Vol. 18). Edited and translated by Ann Moffatt and Maxene Tall. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.
- Θεοδοσίου Διακόνου. 1828. „Άλωσις τῆς Κρήτης“ [„De Creta capta“], ed. F. Jacobsi. In *Leonis diaconi Caloënsis Historia libri decem* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), ed. C.B. Hasii, 259–306. Bonnae: Impensis Ed. Weberi.
- Στρατηγική Έκθεσις καὶ Σύνταξις Νικηφόρου Δεσπότη. 1995. In *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century* (Dumbarton Oaks Studies, No. 33), edited by Eric McGeer, 12–59. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.

### Извори у преводу:

- Књи́а Посѣања. 2004. Приредио са коментарима Атанасије Јевтић. Београд — Требиње: Манастир Тврдош.
- Памфил, Јевсевије. 2003. *Историја Цркве*. Превод Слободан Продић. Шибеник: Епархија далматинска.
- Руфин. 2016. „Књига живот пустињских отаца — Историја монаха у Египту“. У *Извори за Црквену историју*, ур. Радомир В. Поповић, 135–136. Београд: Центар за хришћанске студије.
- Цвијановић, Ирена. 2007. „Путопис Харун ибн Јахје“. *Историјски часопис* LV, 31–43.
- Ebn Haukal. 1800. *The Oriental Geography of Ebn Haukal an Arabian Traveller of the Tenth Century*. Translated by William Ouseley. London: Lincoln's Inn Fields.
- John Bishop of Ephesus. 1860. *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*. Translated by R. Payne Smith. Oxford: University Press.
- Liudprand of Cremona. 1930. *The Works of Liudprand of Cremona: Antapodosis, Liber de Rebus Gestis Ottonis, Relatio de Legatione Constantionopolitana*. London: Carter Lane.
- Michael the Great. 2013. *The Chronicle of Michael the Great, Patriarch of the Syrians*. Edited by Robert Bedrosian. New York: Long Branch.
- Michel le Syrien. 1905. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199*, Tome III. Traduire Jean-Baptiste Chabot. Paris: E. Leroux.
- The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*. 1897. Edited by J.W. McCrindle. London: Printed for the Hakluyt Society.

### Литература:

- Ђурић, Иван. 1976. „Породица Фока“. У *Зборник радова Византолошкој институције* XVII, 189–296.
- Мајендорф, Јован. 1997. *Империялно јединство и хришћанске геобе: Црква од 450. до 680. године*. Превод Јован Ђ. Олбина. Крагујевац: Каленић — Издавачка установа Епархије шумадијске.
- Острогорски, Георгије. 1998. *Историја Византије*. Београд: Народна књига Алфа.
- Радић, Радивој, и Марко Шуица. 2016. „Животиње на дар (Из ризнице средњовековне дипломатије)“. *Етноантрополошки проблеми*, св. 4, 1087–1100.

- Anderson, B. William and Kalu, U. Ogbu. 2005. "Christianity in Sudan and Ethiopia." In *African Christianity. An African Story*, edited by Ogbu U. Kalu, 75–116. Pretoria: University of Pretoria.
- Barnard, Hans. 2009. "The Archaeology of the Pastoral Nomads Between the Nile and the Red Sea." In *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East Cross-Disciplinary Perspectives*, edited by Jeffrey Czuchman, 15–41. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Burstein, Stanley M. 2008. "When Greek Was an African Language: The Role of Greek Culture in Ancient and Medieval Nubia." *Journal of World History*, Vol. 19, No. 1 (March): 41–61. <https://www.jstor.org/stable/20079460>.
- Christides, V. 2016. "Adventures in the Sixth Century Red Sea: The Nubians who never came." *Proceedings Ekklesiastikos Pharos*, Vol. 2014, No. 1 (March): 68–79. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-755a757ac>.
- Christides, V. 2020. "Some Remarks on the Arab Conquest of Egypt from ca. 639–640 AD to ca. 645–646 AD: The Military Aspect." In *Thought, Culture, and Historiography in Christian Egypt, 284–641 AD*, edited by Tarek M. Muhammad and Cornelia Roemer, 75–89. Cambridge: Cambridge Scholars Publisher.
- Drzewiecki, Mariusz. 2016. *Mighty Kingdoms and Their Forts: The Role of Fortified Sites in the Fall of Meroe and Rise of Medieval Realms in Upper Nubia*. Translated by Barbara Majchrzak. Warsaw: Institute of Mediterranean and Oriental Cultures of the Polish Academy of Sciences.
- Haldon, J. 1999. *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565–1204*. London: UCL Press.
- Hamid, Mohamed A. A. 2016. "Medieval Sudan in Some Greek, Nubian and Arab Sources." *Proceedings Ekklesiastikos Pharos*, Vol. 2014, No. 1 (March): 127–131. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-755c2f665>.
- Hasan, F. Yusuf. 1967. *The Arabs and the Sudan: From the Seventh to the Early Sixteenth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hatke, George. 2013. *Aksum and Nubia: Warfare, Commerce, and Political Fictions in Ancient Northeast Africa*. New York: New York University Press and Institute for the Study of the Ancient World.
- Kaldellis, Antony. 2019. *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Martens-Czarnecka, Małgorzata. 2015. "The Christian Nubia and the Arabs." *Studia Ceranea: Journal of the Waldemar Cera Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe*, Vol. 5, 249–265.
- Munro-Hay, Stuart C. 1997. *Ethiopia and Alexandria: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*. Bibliotheca Nubica Et Aethiopica. Warszawa — Wiesbaden: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego.

- Notizie di viaggi lontani: L'esplorazione extraeuropea nei periodici del primo Ottocento, 1815–1845.* 1984. Edited by Maurizio Bossi. Napoli: Guida editori.
- Obłuski, Artur. 2019. *The Monasteries and Monks of Nubia*. The Journal of Juristic Papyrology Supplements, Volume XXXVI. Translated by Dorota Dzierzbicka. Warsaw: Polish Centre of Mediterranean Archaeology and University of Warsaw Press. <https://doi.org/10.31338/uw.9788394684860>.
- Paul, A. 1954. *A History of the Beja Tribes of the Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Starodubcev, Tatjana. 2019. "St. Moses the Ethiopian or the Black. Cult and representation in the Middle Ages." *Зограф: часопис за средњовековну уметност*, бр. 43, 1–22. <https://doi.org/10.2298/ZOG1943001S>.
- Then-Obłuska, Joanna. 2013. "Medieval Transcultural Medium: Beads and Pendants from Makurian and post-Makurian Dongola in Nubia." *Polish Archaeology in the Mediterranean*, Vol. 22, 679–720.
- Treadgold, Warren. 1997. *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Welsby, A. Derek. 2002. *The Medieval Kingdoms of Nubia: Pagans, Christians and Muslims in the Middle Nile*. London: British Museum Press.
- Wyżgoł, Maciej. 2017. "A Decorated Bronze Censer From a Cathedral in Old Dongola." *Polish Archaeology in the Mediterranean*, Vol. 26/1, 773–786. <http://dx.doi.org/10.5604/01.3001.0012.1811>.
- Zacharopoulou, Effrosyni. 2016. "The Emergence of the State of Nobadia and the Byzantine Policy." *Proceedings Ekklesiastikos Pharos*, Vol. 2014, No. 1 (March): 231–249. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-759cbe3f5>.
- Zacharopoulou, Effrosyni. 2019. "The Memories of Byzantium as Preserved in Nubia's Political Ideology after the 7th Century CE." *Dotawo: A Journal of Nubian Studies*, Vol. 6, 41–66. <https://doi.org/10.5070/D66146251>.

Примљено: 10. 5. 2021.  
Исправљено: 4. 11. 2021.  
Одобрено: 10. 11. 2021.

\* \* \*

# CHRISTIANIZATION OF THE NUBIA AND CONNECTIONS WITH BYZANTIUM TO THE 10<sup>TH</sup> CENTURY

Slaviša Tubin

*Diocese of Zvornik and Tuzla, Bijeljina, Republika Srpska*

**Summary:** *Indications of the first baptismal endeavors in Nubia can be traced back to the apostolic period. The final baptism of all three Nubian states (Nobatia, Makuria, Alodia) took place in the 6th century. A strong and lasting alliance with Byzantium implied cultural, religious and trade contacts. The historiography is dominated by the theory of the collapse of Nubian-Byzantine ties after the Islamic Conquest of Egypt in the 7th century. The similarity of Nubian society with Byzantine after the seventh century is explained by the theory of memory of Byzantium in Nubia. On the other hand, relying on the Arab-Byzantine sources, the trade relations between Nubia and Byzantium can be traced back to the 10th century. According to Ibn Yahya the Nubians appear as a guard of emperors in Constantinople. The general Byzantine term of the Ethiopians mainly denoted various East African peoples in Byzantine sources. In the tenth century, it is possible to identify Nubians in such mentions.*

**Key words:** *Christianization, Nubia, Makuria, Byzantium, Justinian.*

# ПОСЛАНИЦА ЦАРИГРАДСКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ ЧЕСИМА ИЗ 1451. ГОДИНЕ

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

*Апстракт:* Рад има за циљ да представи односе хусита и Православне Цркве, тачније Константинопољске Патријаршије половином XV века, поводом чега је и начињен превод Посланице Цариградске Патријаршије Чесима. Истовремено, ово је и својеврсни покушај да се кроз призму извора од историјској значаја осветли наведено временско раздобље са свим својим актерима, али и да се пружи одговор на нека питања која се рађају током сагледавања историјских догађаја из XV stoleћа.

*Кључне речи:* Јан Хус, Хусити, Константинопољ, патријарх, Рим, иаја.

## Увод

Од самог почетка постојања људске цивилизације могуће је констатовати да сваки век карактеришу извесни догађаји и феномени који су били пресудни за одређено временско раздобље. Историчари који су проучавали аутентичне историјске изворе, описујући и тумачећи догађаје из прошлости било у писаном облику или у виду усменог предања, одувек су покушавали да пронађу и пружи одговоре на историјске недоумице настале приликом изучавања назначених извора. Током средњег века забележено је неколико изузетно важних тренутака из живота тадашње цивилизоване Европе, при чему је доба XV века у

\* [radomir.popovic@live.com](mailto:radomir.popovic@live.com).

извесном смислу прекретница у погледу постојања и делатности Православне и Римокатоличке Цркве. У том столећу Константинопољ је пао у руке османских завојевача, док је на западу Европе формиран један широки покрет у циљу реформисања црквеног живота, почев од Јана Хуса и чешких Хусита, који ће наћи своје место и у реформаторском покрету Мартина Лутера у XVI веку. Иако је широј јавности готово непознато, треба подвући да је било покушаја усклађивања односа између Истока и Запада у назначеном периоду. Овај рад, који за свој темељ има превод *Посланица Цариградске Патријаршије Чесима*, јесте својеврсни покушај да се уз помоћ једног историјског извора осветли одређено временско раздобље са свим својим актерима, те да се изложи одговор на нека питања која проистичу сходно сагледавању историјских догађаја XV века.

## Разматрање о

### *Посланица Цариградске Патријаршије Чесима (1451)*

*Посланица* коју је Цариградска Патријаршија упутила Чесима у Праг настала је 1451. године<sup>1</sup> као последица бурних духовних превирања која су захватила област Чешке. Наиме, почетком XV века у Западној Цркви долази до значајних унутрашњих превирања која треба разумети као реакције на извесне новине и поступке који су забележени унутар римокатолицизма. У тим превирањима већ се назире најава експанзије протестантизма до које ће доћи почетком XVI века, и то са појавом Мартина Лутера, Улриха Цвинглија, Жана Калвина и других реформатора који отворено иступају и одвајају се из крила Римокатоличке Цркве. Својеврсни претеча таквих догађаја у Чешкој јесте Јан Хус, професор универзитета и свештеник који је, иако потпуно свестан свих последица по њега лично, смело иступио против свих нововведених одлука и обичаја у Западној Цркви.

<sup>1</sup> На трону константинопољских патријараха се, непосредно пред пад престонице под власт Турака, у релативно кратком временском раздобљу смењивало неколико патријараха: Григорије III Мамас (1443–1450), Анастасије II (1450–1453), и први цариградски патријарх под Турцима, Генадије II Схоларије (1453–1456, 1458–1463). О томе видети: Р. Поповић, *Православне помесне Цркве: прошлости, садашњости, теологија, еклизијологија*, 2. допуњено издање (Београд: Р. В. Поповић, 2009), 27. Индикативна је чињеница да се у *Посланици* коју овде доносимо, не помиње име патријарха који је тада столовао у Константинопољу.

Следствено, Јан Хус ће постати једна од највећих жртава инквизиције, будући да је осуђен и спаљен на ломачи у Констанци 8. јула 1415. године.<sup>2</sup> Као реакција на овај бруталан догађај код Чеха настаје покрет Хусита, који настоје да се одвоје од Римокатоличке Цркве и створе нарочити духовни ентитет с тежњом да имају свој народни богослужбени језик, а не латински који је био обавезан и за већину народа неразумљив. Ради остваривања својих идеја и стицања духовне самосталности они се обраћају Православној Цркви на Истоку, прецизније речено Цариградској Патријаршији са којом ступају у директне контакте. Истовремено, сви ови догађаји не треба да буду посматрани изван контекста односа између Римокатоличке и Православне Цркве који су уследили након Флорентинске уније 1438–1439. године.

Источно-romeјско царство или Византијска империја се у том раздобљу, већ дуже време, налази у тешком политичком положају, јер је на прагу незадрживо ширење Османског царства. Последњи ромејски цареви били су принуђени да суптилније преговарају са Римокатоличком Црквом, очекујући политичку и војну помоћ Запада у одбрани од иновernih мухамеданаца Турака. Бивајући непоредиво више руковођени управо таквим разлозима, византијски владари су водили преговоре о црквеном јединству на саборима у Ферари и Фиренци (Флорентији). Унија, односно црквено јединство било је заиста формално потписано, иако је постојао одлучан унутрашњи духовни отпор и противљење у целом православном свету. Но ипак, на крају ће се показати да је унија у сваком погледу, како политичком, тако и духовном, била велики промашај. Штавише, Византија није добила војну подршку и помоћ са Запада, потом духовно, односно црквено јединство није постигнуто, док је сам Запад све више доживљавао унутрашњу духовну дезинтеграцију, чији ће врхунац тек уследити у блиској будућности. Најава таквих духовних процеса била је појава покрета Хусита у Чешкој, који је покушао да ступи у директне контакте, па чак и у духовно-црквено јединство са Црквом на Истоку преко Цариградске Патријаршије. Једна делегација хусита обрела се у Цариграду где су вођени разговори, па је као плод остварених преговора и контаката уследило слање управо *Посланице* упућене Чесима у Праг.

<sup>2</sup> Римски папа у то време био је Јован XXIII (1410–1415) који је једно време био заточен (уп. J. N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 237–239; Митрополит Јован (Павловић), *Римске папе — крајњак историјски преглед* (Загреб: Епархијски управни одбор Епархије загребачко-љубљанске, 2008), 85).

Примарно питање, које се тим поводом може поставити, гласи: шта, заправо, пише у самој *Посланици* и какве би последице могао да проузрокује дотични спис? У *Посланици* се на првом месту помиње свештеник Константин Англика као „доносиоц Посланице“, који је упућен у Чешку да се на лицу места упозна са тамошњим духовним стањем и владајућим приликама. Дакле, остала је упамћена конкретна историјска личност која доноси *Посланицу* у Константинопољ самом Патријарху, у тренутку када се сама престоница налазила пред великим политичким изазовима. У *Посланици* се изражава изузетна радост јер се духовно изгубљена деца враћају својој Мајци Цркви, која верно чува чисту предањску веру и обичаје утемељене на Светом Писму и Светом Предању, а које се неизменљиво чувају у Цркви. Узгред буди речено, ова мисао у извесном смислу алудира на доба и околности кирило-методијевске мисије и рани период християнизације моравских народа. Такође, у *Посланици* се помиње и недавно одржан сабор у Фиренци (Флорентији) и потписивање уније која се карактерише као „поткупљивање“ и да исто треба једногласно одбацити, што је Цариградска патријаршија одмах и учинила. Дотични део текста, наиме, открива добру обавештеност онога који пише сам спис. Потом се јасно помињу „новотарије“ које је увела Римокатоличка Црква, од којих треба бежати и вратити се истинској, предањској вери која једина спасава, што такође указује на пажљиву и прецизну обавештеност чешких хришћана о актуелним догађајима.

Поврх свега, Цариградску Цркву особито радује што се Чеси противе свим новотаријама, односно догматским заблудама које су на Западу уведене, а од којих они сада одступају и враћају се својој Мајци Цркви. Бива им саветовано да у томе остану упорни и да истрају до краја. Насупрот томе, Цариградска Патријаршија је, како даље каже *Посланица*, спремна да превиди неке безначајне локалне обичаје у тамошњим крајевима и црквену праксу која не задире у само догматско учење и веру којом се једино спасавамо. Осим тога, у *Посланици* је исказано обећање да ће се у Цариграду потрудити да им обезбеде свештенике и духовне пастире који ће их напасати истинском духовном храном и својим примерним хришћанским животом, али до чега услед више објективних разлога ипак није дошло.

\* \* \*

Превод посланице начињен је на основу упоредног текста грчког изворника и превода на руски језик према издању А. Гильфердингъ, *Гусъ. Его отношеніе къ православной церкви* (Санкт-Петербургъ: Тип. Майкова, 1871), 46–55.

EPISTOLA  
CONSTANTINOPOLITANA E  
ECCLESIAE AD BOHEMOS, SCRIPTA  
ANNOMCCCL, BIENNIO ANTE CAPTAM VRBEM

à Turcis: *reperta Pragae in Bibliotheca Collegii Caroli IV. Imp. et in  
lucem prolata studio D. Caspari à Nydpruck, Regis  
Maximiliani olim Consilarii.*

E A D E M I N E I V S D E M M E M B R A N A E  
M E D I E T A T E S C R I P T A L A T I N E, L I C E T M I N V S  
elegant<sup>er</sup> et parum dilucide, cum additamento quodam in  
fine, quod in Graeca non extat.

Ἡ Ἱεραγία τῆς Κωνσταντίνου πόλεως ἐκκλησία, ἡ μήτηρ πάντων τῶν  
ὀρθοδόξων καὶ διδάσκαλος, πᾶσι καὶ ἐκάστοις τοῖς ἐνδόξοις ἀδελφοῖς καὶ  
υἱοῖς ἐν Χριστῷ ἀγαπητοῖς τῶν Πεμίων τῇ ὑψηλοτάτῃ κοινότητι τῆς πόλεως  
Πράγας, καὶ τοῖς γενναίοις ἀνδράσι, καὶ ἀνδρείοις ἄρχουσι, τοῖς καπιτάνοις,  
καὶ δουξί, καὶ βαρώνοις, καὶ τοῖς πνευματικοῖς ἀνδράσι, διδασκάλοις τε καὶ  
πᾶσι τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν πρεποσίτοις, οὐ μὴν δ' ἀλλὰ καὶ τοῖς πολίταις καὶ  
ὀφικιαλίοις, ἔτι τε πᾶσι καὶ ἐκάστοις τοῖς ὅπου δῆποτε ὑπάρχουσιν ἐν τοῖς  
ὑπερορίοις μέρεσιν, ὀρθοδόξοις ὡς ἀκούομεν, καὶ τῆς ἀληθοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ

---

*Посланица Цариградске Патријаршије Чесима (1451)*  
— превод на српски језик

Свештено-света Црква Константиновог града, мајка свих право-  
славних и учитељица, свакоме и свој славној браћи и синовима у Хри-  
сту љубљених Чеха узвишене заједнице града Прага, и благородним  
мужевима и храбрим начелницима, војводама, кнезовима и барони-  
ма; духовним мужевима, учитељима и свим црквеним предстојатељи-  
ма, а такође грађанима и службеним лицима, као и свима и свакоме  
ма где се налазио у насељеним крајевима, православним, како ми осе-  
ћамо, и исповедницима истините вере Исуса Христа, који ће видети

πίστεως ὁμολογηταῖς, τοῖς τὴν γράφην ταύτην τῆς μητρικῆς πρόνοιαις θεωρήσουσιν, σωτηρίαν ἐν τῷ τῆς ἐνδόξου Παρθένου υἱῷ, καὶ ἑκατονταπλασίῳ τοῦ πνευματικοῦ καρποῦ τῆς ἡμῶν συμβουλῆς αὔξησιν.

Ἡ ἱερὰ καὶ ἁγία νύμφη τοῦ οὐρανίου νυμφίου, ὅς ἐστι κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης, μείζω ἡδονὴν οὐ δύναται ἔχειν, ἢ τοὺς αὐτῆς υἱοὺς ἀκούειν ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντας. Ἐπεὶ τοίνυν οὐκ ἀνευ μεγίστης ἡδονῆς, καὶ ὡσανεὶ ἀρράβωνος τῆς ἐσομένης καρποφορίας, ἡ αὔξησις καὶ ὁ πληθυσμὸς τῶν καλῶς πασχόντων ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς ἀληθοῦς πίστεως εἰς τὰ ὦτα τῆς εὐσπλαγχνου ταύτης μητρὸς ἐνήχησεν, καὶ μάλιστα παρὰ τοῦ ὑμετέρου ἀδελφοῦ τοῦ υἱοῦ τῆς ἡμῶν ἐκκλησίας, Κωνσταντίνου Ἀγγλίκου, τοῦ διακομιστοῦ τῶν παρόντων διδασκάλου, καὶ αἰδεσίμου ἱερέως, ἐπληροφορήθημεν ἐναργέστερον, ὅπως οὐ προσέχετε τοῖς νεωτερισμοῖς, τοῖς ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ γεγεννημένοις ὑπὸ τινῶν, ἀλλ' ἐν τῷ θεμελίῳ τῆς πίστεως ἐρηρειαίμενοι ἐστὲ τῆς παραδοθείσης ἡμῖν ἐκ τοῦ ἡμετέρου Δεσπότη καὶ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, ἔκρινεν αὕτη ἡ ἱεροαγία ἐκκλησία γράψαι τε πρὸς ὑμᾶς, καὶ πρὸς τὴν μετ' αὐτῆς ἔνωσιν [οὐ]<sup>3</sup>τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ δεδεκασμένην, ἣτις διαίρεσις ἀπὸ τῆς ἀληθείας εὐλόγως ἂν ὀνομάζοιτο, καὶ διὰ τοῦτο ἐκείνην οὐ προσεδεξάμεθα, ἀλλὰ μᾶλλον παντάπασιν ἠκυρώσαμεν, — ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας ἀπαράγραπτον κανόνα, ἐν ᾧ μόνῳ ἀληθῶς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα. Οὐκ ἀμφιβάλλει γὰρ ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, ἐξ ὧν περὶ ὑμῶν ἤκουσεν ἀνενεχθέντων αὐτῇ ὡς εἴρηται, ὡς ἄρα ταῖς ἐπικυνδύνοις τῆς Ῥώμης καινοτομίαις ἀνθιστάναι διέγνωτε, ὅτι σύμφωνοι αὐτῇ ἔσεσθε ἐν πᾶσι, τῆς ἱερᾶς μεσιτευούσης γραφῆς, τοῦ ἀληθεστάτου κριτοῦ. Εἰ γὰρ καὶ πρότερον οὐκ ἀγαθὰς περὶ ὑμῶν εἵχομεν φήμας, ὡς οὐ ταῖς Ῥωμαϊκαῖς ἐφευρέσεσιν ἀνθισταμένων, ἀλλὰ μᾶλλον ταῖς ἀρχαίαις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῶν Χριστιανῶν παραδόσεσιν ἐναντιουμένων ἐν πλείοσιν· ἀλλ' ἐξ ὀλίγου καιροῦ μᾶλλον ἀναβιώσκειν, ὡς εἰπεῖν, ὑμᾶς ἐπληροφορήθημεν, καὶ πρὸς τὴν κοινὴν τῶν Χριστιανῶν θρῖσκεῖαν καὶ

<sup>3</sup> Овде је испуштен дифтонг „оу“ како се може закључити на основу смисла текста на латинском језику.

ово писање материнског старања, — спасење у Сину преславне Дјеве, и стоструко умножење духовног плода намере.

Свештена и света Невеста небеског Женика, Који је глава целе Цркве, не може имати већу радост, него да слуша своју децу која ходе у истини. Но будући када је, не без највеће радости, као и залога слеђујуће плодотворности, увећање и мноштво добрих страдалника у исповедању истините вере дошло до слуха ове милосрдне Мајке — Цркве Константинова града,<sup>4</sup> и ми нарочито преко нашег брата и сина наше Цркве, Константина Англика,<sup>5</sup> доносиоца ове Посланице, учитеља и најчаснијег свештеника, — обавештени смо јасније како се ви не придржавате новотарија које су у Цркви Христовој заведене од неких, већ чврсто стојите на темељу вере предане нам од Господа нашега и Његових ученика. Стога је ова света Црква одлучила да вам се писмено обрати и да вас (призове) у своје јединство: не у такво јединство које је било устројено поткупљивањем у Флорентији<sup>6</sup> и које је убрзо требало назвати одступањем од Истине, — због тога га ми нисмо ни прихватили, већ напротив, на сваки начин ниподаштавали, — већ смо за непроменљиви закон Истине, у коме је једино могуће да се истински сједините. Јер Црква Христова не сумња, судећи по обавештењима која су до ње дошла, да ћете ви, пошто сте недавно одлучили да се успротивите опасним новотаријама Рима, бити с Црквом сагласни у свему посредовањем Светог Писма, најистинитијег судије. Иако су до нас раније стизали о вама лоши гласови — да се ви не противите римским ставовима, него да се супротстављате по много чему старим предањима Католичанске хришћанске Цркве, ми смо се исто тако недавно уверили да се ви, како би се рекло, препорађате и приступате општем хришћанском учењу и истинској побожности. Ви не само да не напуштате Мајку Цркву, већ се исцрпљујете, распаљени жудњом истинске

---

<sup>4</sup> Реч је о *Цариградској Патријаршији* која је прва по части у породици православних помесних Цркава.

<sup>5</sup> Посланица је упућена у Праг по свештенику Константину Англики, који је до појединости био упућен у духовно стање и прилике код Чеха, а у кога они могу имати пуно поверење. О томе видети опширније: Р. Поповић, „Шта је хтео Јан Хус?“, у *Хришћанство у историји: зборник студија из црквене историје* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011), 211–217; Цозеф Линч, *Историја средњовековне Цркве*, превод с енглеског језика Драгић Живојиновић и Бранислав Танчић (Београд: Сlio, 1999), 544–545.

<sup>6</sup> О покушају успостављања уније између Православне и Римокатоличке Цркве у Ферари и Фиренци (Флорентији), видети подробније: Р. Поповић, „Покушај уније у Ферари и Флорентији према подацима Силвестра Сиропулоса“, у *Хришћанство у историји: зборник студија из црквене историје* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011), 250–266.

ἀληθῆ εὐσέβειαν ἐπενιέναι· οὐδὲ τὴν μητέρα καταλιμπάνειν, ἀλλὰ τῷ πόθῳ τῆς ἀληθινῆς μητρὸς ἐκκαιομένους, καὶ ταύτην ἔτι ζητοῦντας, πονεῖν. ὁ δὴ ἡ παρουσία τοῦ εἰρημένου εὐλαβοῦς ἱερεῶς σαφέστερον ἡμῖν ἐδήλωσε, ὡς προεῖρηται, διηγησαμένου τὰ καθ' ὑμᾶς κατὰ μέρος, καὶ δόντος μὲν αὐτοῦ ὁμολογίαν ἰδίαν, τῇ ἀγίᾳ μητρὶ ὑγιῶς ἔχουσιν καὶ εὐπρόσδεκτον, ἀποδεξαμένου δὲ καὶ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ παρ' αὐτῆς διδασκαλίαν τῆς ἀληθοῦς πίστεως, ἐν ἣ δεῖ συμφωνεῖν πάντας τοὺς μέλλοντας σώζεσθαι, ἦν καὶ πρὸς τὴν ὑμῶν ἀγάπην κομιεῖ. Οὐκοῦν, ποθεινότατοι ἀδελφοὶ καὶ υἱοί, εἰ οὕτως ἐστίν, ὡς ἀκούομεν καὶ ἐλπίζομεν, ἐπισπεύσατε τὴν μεθ' ἡμῶν ἔνωσησιν. Μετὰ τίνων γὰρ ἰσχυρότερον δυνήσεσθε ζηλοῦν κατὰ τῶν ἐπηρεαζόντων, ἢ ἐν τῷ τῆς μητρὸς κόλπῳ, καὶ τῇ ῥοπῇ τῆς ἀληθοῦς σωτηρίας; καὶ ποῦ δυνήσεσθε βέλτιον ὑμᾶς ἀναψύξαι, ἢ ἔνθα ἀνέφκται ἡ πηγὴ τῶν ζώντων ὑδάτων; Πάντες τοίνυν οἱ διψῶντες πρὸς τὰ ὕδατα ἔλθετε, καὶ ὠνήσασθε χωρὶς τινὸς συναλλάγματος οἶνον σῶφρονος εὐφροσύνης, καὶ γάλα ἐκ τῶν μαστῶν τῆς παρακλήσεως αὐτῆς. Ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ Θεῷ, ὅτι ἐν πᾶσι ἔσεσθε σύμφωνοι ἡμῖν, καὶ μετὰ ταῦτα σὺν ἐπιμελείᾳ μεγίστῃ καὶ ἀγάπῃ προνοήσομεν περὶ πνευματικῶν ποιμένων καὶ ἐπισκόπων τῶν ὑμετέρων ψυχῶν, ποιμαίνοντων ὑμᾶς τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας, καὶ τῷ παραδείγματι τῆς ζωῆς οὐ θλιβόντων. Περὶ δὲ τὰ τῆς ἐκκλησίας ὑμῶν ἔθιμα, εὐγνωμόνως συγκαταβῆναι ὑμῖν μετὰ τοῦ ἀποστόλου βουλόμεθα ἐν ἐκείνοις, ὅποσα ἐξ ἀγαθοῦ θεμελίου καὶ σκοποῦ καθαρωτάτου προΐασιν, καὶ ὧν ἡ συγκατάθεσις πρὸς μὲν ὑμετέραν οἰκοδομὴν ἔσται, τῇ δὲ τιμῇ τῆς ἀγίας μητρὸς ταύτης, καὶ τῇ ἀληθινῇ ἡμῶν περὶ αὐτὴν κοινωνίᾳ καὶ ὑποταγῇ οὐκ ἐναντιωθήσεται. Περὶ γὰρ τὴν διαφορὰν τῶν τοιούτων ἐθίμων οὐ χαλεπῶς ἔχομεν ἐξ ἀγαθῆς βουλήσεως τε καὶ διακρίσεως ἀβλαβῶς οἰκονομεῖν.

Δοίῃ δὲ ὁ Παντοκράτωρ Κύριος καὶ ὑμᾶς οὕτως ἔχειν, ὡς ἀρτίως ἐμάθομεν, καὶ ἄλλους πολλοὺς ὁμοίως ὑμῖν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθοῦς ἀναλαμβάνειν ζωῆς εἰς αὐξήσιν καὶ πληθυσμὸν τῶν τῆς ἀληθοῦς μητρὸς γνησίων υἱῶν, καὶ ποιήσειεν ὑμᾶς σὺν ἡμῖν ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας οἴκῳ τοῖς αὐτοῖς δόγμασί τε καὶ ἡθεσι χαίροντας ἐνὶ στόματι καὶ καρδίᾳ αἰνεῖν αὐτὸν εἰς αἰῶνας αἰώνων. Ἀμήν.

Ὁ Νικομήδης Μακάριος.

Ὁ ταπεινὸς μητροπόλεως Τορνόβου Ἰγνάτιος.

Ὁ Φιλίππουπλου Ἰωσήφ, ταπεινὸς μητροπολίτης Ακάκιος.

Ὁ μέγας ἐκκλησιάρχης διάκονος, Σιλβέστρος ὁ Συρὺπουλος.

Ὁ δικαιοφύλαξ καὶ ἱερομνήμων διάκονος, Θεόδωρος ὁ Αγαλλιανός.

Ὁ καθολικὸς τῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας διδάσκαλος, ταπεινὸς μόναχος

Γεννάδιος.

Мајке, коју ви још тражите. То се нама јасније показало присуством горе споменутог побожног свештеника, који је, као што је речено, нама све што се тиче вас подробно изложио и представио нам је сопствено исповедање вере, признато од стране Мајке Цркве као здраво и прихватљиво, док је са своје стране примио предато му учење о истинитој вери, у којој треба да се сагласе сви који хоће да се спасу, а које упутство ће он и саопштити вашој љубави.

И тако, возљубљена браћо и синови, ако је то тако као што ми чујемо и надамо се, пожурите у јединство с нама. Јер, с чијом помоћи можете се јаче успротивити онима који вас вређају, ако не у крилу Мајке и у сенци истинског спасења? И где можете наћи боље освежење, ако не тамо где извире извор воде живих? Дођите сви који сте жедни воде, и примите без сваке примесе вино трезвене радости и млеко из дојки материнске утехе. Надамо се у Бога да ћете ви у свему бити сагласни с нама, те због тога ми се са највећим старањем и љубављу бринемо да вас снабдемо духовним пастирима и старатељима душа ваших, који ће вас напасати речју Истине и примером живота неће вам нанети жалост. Када је реч о обичајима ваше Цркве, ми хоћемо, по Апостолу, да вам учинимо снисхођење у свим оним стварима које происходе из доброг темеља и најчистије намере и одобрења, а које ће послужити вашем напретку и неће бити противне части ове свете Матере и нашем истинском у њој општењу и послушности. Јер, што се тиче таквих разлика у обичајима, ми се добронамерно и с расуђивањем нећемо трудити да их ометамо, ако су посредују безначајна одступања.

Нека да Господ Сведржитељ да и ви будете такви, какве смо вас недавно упознали, и да би, слично вама, многи други примили дух истинског живота на узрастање и умножење присне деце истинској Мајци, и да учини да ви с нама у једном дому Цркве, (држећи) једне и исте догмате и обичаје, једним устима и срцем хвалите Њега у векове векова. Амин.

Дано 18. дана јануара 1451. године

Макарије Никомидијски  
Смирени митрополит Трновски Игнатије  
Филипопољски Јосиф  
Смирени митрополит Акакије  
Велики еклисијарх, ђакон Силвестар Сиропулос  
Законски чувар и јеромнимон, ђакон Теодор Агалиан  
Саборни учитељ Цркве православних, смирени монах ГенADIје

## Закључак

*Посланица Цариградске Патријаршије Чесима* настала је 1451. године као последица бурних духовних превирања која су захватила област Чешке почетком XV века. Наведена унутрашња превирања нису била ништа друго до директна реаговања на извесне новине и поступке унутар Римокатоличке Цркве. Управо у таквим догађајима могуће је препознати наговештај протестантизма, чији ће врхунац уследити почетком XVI века у личностима Мартина Лутера и других реформатора који отворено иступају против новина и одвајају се од Римске Цркве. Јан Хус, професор универзитета и свештеник у Чешкој, смело је иступио против свих новина у Западној Цркви, бивајући потпуно свестан свих последица које ће произвести такав његов став.

Насупрот томе, Источно-ромејско царство се у том раздобљу, већ дужи временски период, налази у тешком политичком положају, јер је на прагу незадрживо ширење Османског царства. Последњи ромејски цареви принуђени су да суптилније преговарају са Римокатоличком Црквом, очекујући политичку и војну помоћ Запада у одбрани од иноверних мухамеданаца Турака. Бивајући неупоредиво више руковођени поменутиим политичким разлозима, византијски владари водили су преговоре о црквеном јединству на саборима у Ферари и Фиренци (Флорентији). Унија, односно црквено јединство заиста је формално и потписано, иако је истовремено постојао одлучан унутрашњи духовни отпор и противљење у целом православном свету.

Порвх свега, својеврсна најава претходно описаних духовних процеса на Западу било је постојање покрета Хусита у Чешкој, који је покушао да ступи у директне контакте, чак и у духовно-црквено јединство са Православном Црквом, и то преко Цариградске Патријаршије. Једна делегација хусита обрела се у Цариграду, где су остварени контакти и вођени разговори, а што је за последицу имало слање *Посланице* која је упућена Чесима у Праг, са веома јасним циљем и ставом Константинопољске Цркве.

\* \* \*

## Библиографија

Гилфердинг, А. *Гусъ. Его отношеніе къ православной церкви*. Санкт-Петербург: Тип. Майкова, 1871.

Kelly, J. N. D. *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Линч, Џозеф. *Историја средњовековне Цркве*. Превод с енглеског језика Драгић Живојиновић и Бранислав Танчић. Београд: Clío, 1999.

Павловић, Митрополит Јован. *Римске папе — крајак историјски преглед*. Загреб: Епархијски управни одбор Епархије загребачко-љубљанске, 2008.

Поповић, Р. „Покушај уније у Ферари и Флорентији према подацима Силвестра Сиропулоса“. У *Хришћанство у историји: зборник студија из црквене историје*, 250–266. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011.

Поповић, Р. „Шта је хтео Јан Хус?“. У *Хришћанство у историји: зборник студија из црквене историје*, 211–217. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011.

Поповић, Р. *Православне ђомесне Цркве: прошлости, садашњости, географија, статистика*. 2. допуњено издање. Београд: Р. В. Поповић, 2009.

Примљено: 9. 7. 2021.  
Исправљено: 9. 11. 2021.  
Одобрено: 10. 11. 2021.

\* \* \*

## ***EPISTLE OF THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE TO THE CZECHS FROM 1451***

**Radomir V. Popović**

*Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade*

**Summary:** *The study and translation of the Epistle of the Patriarchate of Constantinople to the Czechs from 1451 aims to present the relations between the Hussites and the Orthodox Church, more precisely the Patriarchate of Constantinople in the middle of the 15th century. The translation of the Epistle provides answers to some questions that arose from the perception of historical events of the 15th century in the Church History in Western Church.*

**Key words:** *Jan Hus, Hussites, Constantinople, Patriarch, Rome, Pope.*

# ИНКЛЮЗИВНОСТЬ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ БОГОСЛОВСКОГО ПОДХОДА СЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛЫ К ВЫРАЖЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Митрофан Божко\*

Киевская духовная академия

**Резюме:** В данной статье на нескольких примерах субъективной сотериологии святого Петра Могилы автор раскрывает такую черту его богословского подхода как инклюзивность. Излагая православное вероучение в своих творениях, митрополит включал в определение целого ряда понятий термины, выражения и образы, заимствованные как с католической, так и протестантской стороны, чтобы как можно полнее раскрыть их содержание. Это делалось для того, чтобы его паства, имеющая постоянное соприкосновение с инославными и страдающая от прозелитизма, через осмысление привычной терминологии могла остаться и утвердиться в православной вере.

**Ключевые слова:** Петр Могила, инклюзивность, богословский подход, православное вероучение, западное влияние.

## Введение

Киевская митрополия в XVII веке была автономной Православной Церковью на территории польско-литовской Речи Посполитой. По своему географическому положению она находилась на границе с западным христианским миром — католицизмом и протестантизмом. Однако это был не четко обозначенный религиозный рубеж, а скорее «фронт» (англ. *frontier*) — пограничное пространство, своеобразная переходная полоса, на которой проживали представители разных христианских конфессий. Это пространство стало для них зоной кон-

\* [alexiusavgyst@gmail.com](mailto:alexiusavgyst@gmail.com).

такта, который сочетал в себе черты политической борьбы, богословской полемики и культурного синтеза.

Ярчайшим представителем православной иерархии этой эпохи является святитель Петр Могила, бывший митрополитом Киевским в 1632–1646 гг. Как предстоятель Православной Церкви в инославном окружении, он видел главной задачей укрепление своей паствы в православной вере. Это служение иерарх совершал через открытие образовательных учреждений, укрепление церковной дисциплины, упорядочение богослужебной жизни, издательскую и просветительскую деятельность. Чрезвычайно важным для него было научить свою паству быть готовыми дать требующим ответ в своем уповании (см. 1 Пет. 3:15). Об этом он прямо говорит в своем предисловии к *Малому Катехизису*.<sup>1</sup> С этой целью, были составлены специальные вероучительные тексты в форме вопросов и ответов — *Собрание короткой науки о артикулах веры Православно-Кафолической Христианской* (или *Малый Катехизис*, впервые опубликован в 1645 г.) и *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной* (впервые опубликован на греческом в 1667 г.). Доктринальное значение имели также и другие тесты, вошедший в составленный им *Требник* (*Евхологион альбо Молитвослов, или Требник*, впервые опубликован в 1646 г.).

Указанные труды были ориентированы, в первую очередь, на то, чтобы дать ответы на вопросы инославного окружения. Исходя из этого, митрополит Петр обращался к католическому опыту систематизации, который имел на то время целый ряд преимуществ.<sup>2</sup> Это, как отмечал архиепископ Василий (Кривошеин), привело иерарха к усвоению специфических богословских терминов и идей.<sup>3</sup> Согласно исследованию М. Корзо, инославное влияние на *Православное исповедание* проявилось, главным образом, в том, что оно воспроизводило западную логику и структуру богословских рассуждений, а также обращалось к сюжетам и проблемам, которые до этого находились за пределами внимания православных, что значительно расширя-

<sup>1</sup> *Катехизис Петра Могилы*, упорядкування Аркадія Жуковського, переклад Василя Шевчука (Київ: Видавництво “Воскресіння”, 1996), 54, 56.

<sup>2</sup> См.: Маргарита Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований* (Москва: “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2007), 359; Валентин Асмус, “К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского,” *Богословский сборник* 10 (2002): 228; Сильвестр Стойчев, “К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы,” *Труди Київської духовної академії* 17 (2012): 106.

<sup>3</sup> Василий Кривошеин, “Символические тексты в Православной Церкви,” *Богословские труды* 4 (1968): 18.

ло тематическое поле богословствования.<sup>4</sup> Вместе с тем, по мнению М. Мельника, используя латинские образцы, святитель достаточно сильно акцентировал византийскую традицию.<sup>5</sup>

Похожие заключения характерны и в отношении *Требника*. Согласно выводам Е. Крыжановского, заимствования из *Римского ритуала* встречаются там, где подобные обычаи и понятия Восточной Церкви не были применены в обрядности или не успели приобрести законченную форму. Но раскрытая таким образом обрядность, выдержанная в православном духе и в полной своеобразной форме, становилась противодействием или прямым обличением римской обрядности.<sup>6</sup> Эти выводы поддерживают А. Хойнацкий,<sup>7</sup> Н. Петров<sup>8</sup> и А. Жуковский.<sup>9</sup> Последний пишет, что при определении обрядов отдельных таинств, в случае расхождения между восточным и западным обычаями, митрополит всегда старался согласовать обе традиции и найти компромисс между богословскими принципами.<sup>10</sup>

По поводу ряда понятий, заимствованных из католического вероучения в *Требнике*, Е. Крыжановский отмечал, что они давно были в ходу в Юго-Западной Руси, но по их поводу не велось полемики. На Востоке их не знали, и никто не высказывался о них ни за, ни против. Они проникали вместе с западной наукой, и отвергнуть их было нельзя, не отвергнув прежде самой науки. Спустя 30–40 лет после жизни святителя против них поднялась буря в Москве, но не потому, что поняли их внутреннюю несостоятельность, а потому, что не знали в старину.<sup>11</sup>

Таким образом, в силу «пограничных» условий существования Киевской митрополии, святитель Петр прибегал к техникам и приемам, которые позволяли ему достаточно эффективно отвечать на вызовы, перед которыми оказалась Православная Церковь в Речи Посполитой. При этом он использовал тот арсенал, который предоставляла тогдашняя богословская наука.

---

<sup>4</sup> Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, 557–558.

<sup>5</sup> См.: Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, 361.

<sup>6</sup> Емельян Крыжановский, «Требник киевского митрополита Петра Могилы», *Руководство для сельских пастырей* 47 (1860): 301–307.

<sup>7</sup> Андрей Хойнацкий, «Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими», *Труды Киевской духовной академии* 2 (1867): 141–146.

<sup>8</sup> Николай Петров, «О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую», *Труды Киевской духовной академии* 6 (1872): 514–517.

<sup>9</sup> Аркадій Жуковский, «Аналіз Требника Петра Могилы», в *Требник Петра Могилы*, Упорядник Аркадій Жуковский (Канберра, Мюнхен, Париж, 1988), 29–32.

<sup>10</sup> Аркадій Жуковский, *Петро Могила й питання єдності церков* (Париж: Український вільний університет, 1969), 186.

<sup>11</sup> Крыжановский, «Требник киевского митрополита Петра Могилы», *Руководство для сельских пастырей* 47 (1860): 305–306.

В данной статье мы рассмотрим несколько примеров, относящихся к учению митрополита Петра Могилы о личном спасении, которые раскрывают такую черту его богословского подхода как инклюзивность. Под ней мы подразумеваем употребление святителем различных терминов, выражений и образов, заимствованных как с католической, так и протестантской стороны для того, чтобы как можно полнее раскрыть содержание понятий православного вероучения.

При работе с первоисточниками важно отметить, что *Православное исповедание* не в полной мере отражает оригинальные взгляды митрополита, поскольку на Ясском соборе 1642 г. в него был внесен целый ряд правок. Кроме того, окончательный текст был составлен на латыни, но для утверждения восточными патриархами он был переведен на греческий, что повлекло за собой еще ряд изменений. Поэтому в рамках данной статьи мы будем ориентироваться на латинский текст *Православного исповедания*, впервые изданный в 1927 г. М. Мальви и А. Виллер,<sup>12</sup> поскольку в русском обиходе используется перевод с греческого текста.<sup>13</sup> Однако более предпочтительными для исследования являются тексты, которые не претерпели подобных изменений, и потому отображают оригинальную позицию митрополита. Это *Малый Катехизис*,<sup>14</sup> изданный в 1645 г. еще до утверждения *Православного исповедания*, впервые напечатанного в 1667 г., тексты *Требника* 1646 г., а также некоторые из проповедей иерарха.

## 1. Добродетели

Приступая к рассмотрению примеров инклюзивного подхода в трудах митрополита, начнем с понятия добрых дел (*opera bona*) или христианских добродетелей (*virtus Christiana*). В *Православном исповедании* эти понятия уравниваются, и святитель пишет, что они являются плодом, рождающимся от веры как от хорошего дерева (см. Мф. 7:16; Ин. 13:35; 1 Ин. 2:3) (III, 3).<sup>15</sup> В *Катехизисе* добродетель («цнота») также называется плодом веры («овоц Веры Христианской») и ставится

<sup>12</sup> *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitaine de Kiev (1633–1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle*: Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Paris: G. Beauchesne, 1927).

<sup>13</sup> *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*: Перевод с греческого (Москва: Синодальная типография, 1900).

<sup>14</sup> *Катехизис Петра Могилы, упорядкування Аркадія Жуковського, переклад Василія Шевчука* (Київ: Видавництво «Воскресіння», 1996).

<sup>15</sup> *Confession orthodoxe*, 96; *Православное исповедание*, 109.

в зависимость от исполнения заповедей Божиих, которые являются мерилем ее добротности.<sup>16</sup>

Формулируя понятие добродетели, митрополит употребляет к ней различные образы и понятия. Так, в *Православном исповедании* он связывает добродетель с понятием добра: «Под добром, собственно, понимается всякая добродетель» (III, 2).<sup>17</sup> В другом месте он называет их происходящими от Бога и плодами Святого Духа (*fructus Spiritus Sancti*, в *Малом Катехизисе* — «овоц Духа Святого») (III, 41).<sup>18</sup> К ним также применяется выражение «знаки благодати Божией» (*signa gratiae Dei*) (I, 81).<sup>19</sup>

В собранных выше выражениях можно увидеть понятия, употребляемые протестантами, которые считали добрые дела лишь плодами и знаками полученного оправдания. Они настаивали, что вечная жизнь дается исключительно заслугами Христа, по вере в Него, даром. Кроме веры, человек неспособен ничего сделать для своего спасения. Более того, даже оправданный человек согрешает в каждом добром деле, поскольку оно происходит из поврежденной грехом человеческой природы.<sup>20</sup>

Однако митрополит Петр, употребляя в своих трудах некоторые понятия своих оппонентов, не останавливался только на них. Добродетель для него является одним из важнейших условий спасения. Во вступительной части *Православного исповедания* он пишет, что для наследования вечной жизни необходимы вместе правая вера и добрые дела (см. Иак. 2:24, 26; 1 Тим. 1:19, 3:9) (I, 1).<sup>21</sup> Единство веры и добродетели как условие спасения подчеркивается и в других местах (I, 2–3, 9, 101; III, 39).<sup>22</sup> То же самое акцентируется и в *Малом Катехизисе*: для спасения необходимы «добрая» вера и благочестивая жизнь по вере.<sup>23</sup> В чине оглашения в *Требнике* говорится, что христианину не достаточно ни правой веры без добрых дел, потому что без них она мертва, ни добрых дел без правой веры, потому что без нее они также мертвы и бесполезны, ибо все, что не от веры — грех.<sup>24</sup>

---

<sup>16</sup> Катехизис, 242, 244.

<sup>17</sup> *Confession orthodoxe*, 96; *Православное исповедание*, 108.

<sup>18</sup> *Confession orthodoxe*, 110; *Православное исповедание*, 123; *Катехизис*, 136.

<sup>19</sup> *Confession orthodoxe*, 47; *Православное исповедание*, 56–57.

<sup>20</sup> См.: *Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв.*: редактор Пьер Дюмулен, перевод с французского Наталия Соколова, Юлия Куркина (Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002), 344–345; Максим Козлов, Дмитрий Огицкий, *Западное христианство: взгляд с Востока* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2009), 366–382.

<sup>21</sup> *Confession orthodoxe*, 1; *Православное исповедание*, 9.

<sup>22</sup> *Confession orthodoxe*, 1–2, 7, 56, 109; *Православное исповедание*, 9–10, 15, 66, 121–122.

<sup>23</sup> Катехизис, 58, 60, 132, 134, 136.

<sup>24</sup> *Требник Митрополита Петра Могилы*. Том 1 (Київ: Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 2004), ґк–ґд [82–84].

Таким образом, киевский иерарх последовательно выступает против протестантской доктрины о спасении только верой и подчеркивает необходимость для спасения веры и добродетеля. Вера у него является не только принятием бытия Божия, но и выступает в качестве мотива, побуждения к действию, а добрые дела являются исполнением веры. Без дел человек претерпевает крушение в вере, однако ценности делам придает именно она. Вместе с тем, для более полного раскрытия самого понятия добродетели, митрополит употребляет и выражения протестантской стороны.<sup>25</sup>

## 2. Понятие таинства

Следующим примером инклюзивного подхода святителя Петра может быть определение им таинства как такового. Прежде всего, отметим разницу между употребляемыми на Востоке и Западе понятиями *mysterium* (μυστήριον) и *sacramentum*. Слово *μυστήριον* употреблялось восточными отцами в отношении таинственного смотрения Бога о мироздании и человеке. К священнодействиям оно стало применяться, поскольку они являют священную реальность и вводят в нее человека, приводя его к общению и соединению с Богом — обожению.<sup>26</sup>

Слово *sacramentum* в латинском христианском мире сначала означало освящение человека или предмета, введение его в *sacrum* — в область Божественного. Однако Тертуллиан привнес светское значение этого слова как воинской присяги и клятвы на верность при заключении договора, сместив смысловые акценты в понимании таинств. Так, в Крещении христиане вступали в воинство Христово, становились запечатленными «печатью веры» (*sacramentum fidei*) и заключивши-

<sup>25</sup> Более подробно о понятии добрых дел, а также их соотношении с понятиями заслуг см.: Mitrophan Bozhko, "Good Works and Their Place in the Process of Personal Salvation According to the Theological Views of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv (1596–1646)," *Теолошки погледи* 53, no. 1 (2020): 35–54.

<sup>26</sup> Роберт Готц, *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*: Перевод с немецкого, редактор Петр Сахаров (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014), 79–82, 85; Каллист Уэр, "Святоотеческие основания православного учения о таинствах," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), С.33–36; Андрей Виноградов, "Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), 53–56, 59–65; Дагмар Хеллер, "Сакраментология в герменевтической перспективе," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), 69–71; Михаил Иванов, "Понятие 'таинство' в православном богословии," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), 85–87.

ми клятвенный договор с Богом. Позже блаженный Августин сделал акцент на таинстве как знаке (*signum*), через который Господь открывал Себя людям. Эти знаки указывали на подобную им Божественную действительность (*res*).<sup>27</sup>

Таким образом, *mysterium* и *sacramentum* обозначали один и тот же предмет, но понимали его по-разному. Первый обозначал таинственное, выражал деятельность, был динамичным, второй, в силу знаковости, — указывал на некоторую вещь, был статичным. Кроме того, *sacramentum* ввел некоторый юридический аспект. Это не только тайна, открытая Богом, в которую верные должны быть введены, но и акт правового характера, посредством которого устанавливаются или закрепляются отношения между Богом и человеком, возникающие в Крещении.<sup>28</sup>

Обращаясь к *Православному исповеданию*, можем увидеть, что в латинском тексте к таинствам употребляется преимущественно термин *mysterium* и почти исключительно, когда излагается учение о таинствах (I, 99–119; II, 2, 45).<sup>29</sup> *Sacramentum* встречается всего в нескольких случаях (I, 66, 98, 106, 118; III, 20).<sup>30</sup> При этом *mysterium* употребляется также, когда речь идет о таинстве веры и тайнах Божиих (I, 1, 89),<sup>31</sup> о таинстве Боговоплощения (I, 40),<sup>32</sup> о даре Святого Духа разуместь тайны и волю Божию (I, 75).<sup>33</sup> Таким образом, церковные таинства содержат в себе значение таинственного и непостижимого промысла Божия о мире и человеке.

В *Катехизисе* оба понятия используются как равнозначные. Характерными являются выражения наподобие «Сакрамент, албо Тайна Панская». <sup>34</sup> При этом в блоке, посвященном таинствам, слова «Тайна», «Таемница» употребляется 10 раз, а «Сакрамент» — 44 раза.<sup>35</sup> Это может быть связано с тем, что *Катехизис* написан на староукраинском книжном языке и отображает особенности тогдашней речи, наполненной латинизмами и полонизмами. Анализируя употребление данных понятий, можно заметить определенную тенденцию. Слова

---

<sup>27</sup> Готц, *Таинства в истории отношений*, 86–88; Уэр, «Святоотеческие основания», 33; Хеллер, «Сакраментология», 68, 71, 73–74; Иванов, «Понятие 'таинство'», 93–94.

<sup>28</sup> Готц, *Таинства в истории отношений*, 91, 93; Хеллер, «Сакраментология», 72, 74; Иванов, «Понятие 'таинство'», 87–88, 94–95.

<sup>29</sup> *Confession orthodoxe*, 56–70, 74, 90; *Православное исповедание*, 65–77, 82, 101.

<sup>30</sup> *Confession orthodoxe*, 39, 56, 60, 69, 102; *Православное исповедание*, 49, 65, 69, 77, 115.

<sup>31</sup> *Confession orthodoxe*, 1, 52; *Православное исповедание*, 9, 62.

<sup>32</sup> *Confession orthodoxe*, 25; *Православное исповедание*, 35.

<sup>33</sup> *Confession orthodoxe*, 44; *Православное исповедание*, 54.

<sup>34</sup> *Катехизис*, 154, 182.

<sup>35</sup> *Катехизис*, 154–186.

«Тайна», «Таємниця» выражают скорее внутреннюю, мистическую сторону таинства. Например, когда речь идет о приступающих «до пресвятых Таин» (Евхаристии),<sup>36</sup> о бракосочетании как о великой тайне (ср. Еф. 5:32),<sup>37</sup> о священниках как о «слугах Христовых, и шафарах Таемниц Божиих»,<sup>38</sup> что соотносится с «домостроителем» таин Божиих у апостола Павла (см. 1 Кор. 4:1). Следует заметить, что слова «Тайна», «Таємниця» также употребляется к тайне веры,<sup>39</sup> тайне Боговоплощения (ср. 1 Тим. 3:16),<sup>40</sup> присутствию Христа в Дарах.<sup>41</sup> Что касается слова «Сакрамент», то кроме тех случаев, когда оно технически обозначает таинство как таковое, оно выражает скорее внешнюю, обрядовую сторону или знаково-вещественный аспект таинства, особенно когда идет речь о его употреблении.<sup>42</sup>

*Требнику* также свойственны выражения «Сакраменталбо Тайны Церковныи»,<sup>43</sup> что указывает на использование обоих слов как синонимов. Однако здесь заметна своя тенденция. В таких текстах как «Вопрошение Жидовина»,<sup>44</sup> «Вопрошение Сарацина»,<sup>45</sup> «Вопрошание ариянина»<sup>46</sup> и «Исповедание Православныя Веры»<sup>47</sup> таинства обозначаются исключительно словом «Тайна». Это тексты литургического характера, поэтому в них употреблен традиционный термин. В «Предмове до Требника» «Тайна», «Таємниця» встречается 17 раз, «Сакрамент» — 3 раза;<sup>48</sup> в статье «О Тайнах и вещех яже в служении» все 24 раза — «Тайна».<sup>49</sup> В «Предмове» к *Служебнику* (*Литургиарион сиестъ Служебник*, впервые опубликован в 1639 г.) похожая картина: «Таємниця» — 15 раз, «Сакрамент» — 1 раз.<sup>50</sup> Данные тексты обращены к священнослужителям, поэтому в них налицо то же предпочтение традиционного словоупотребления.

Картина меняется в поучениях *Требника*, предназначенных для

<sup>36</sup> *Катехизис*, 168.

<sup>37</sup> *Катехизис*, 182.

<sup>38</sup> *Катехизис*, 172, 176.

<sup>39</sup> *Катехизис*, 58, 130.

<sup>40</sup> *Катехизис*, 100.

<sup>41</sup> *Катехизис*, 120.

<sup>42</sup> *Катехизис*, 156, 162, 164, 166, 174.

<sup>43</sup> *Требник*, IV зворот, ѿ, ѿа [900, 902].

<sup>44</sup> *Требник*, ѿа, ѿа [104, 106].

<sup>45</sup> *Требник*, ѿа, ѿа [113, 115].

<sup>46</sup> *Требник*, ѿа—ѿа [126–133].

<sup>47</sup> *Требник*, ѿа—ѿа [178–179].

<sup>48</sup> *Требник*, II–VI зворот.

<sup>49</sup> *Требник*, ѿа [1–5].

<sup>50</sup> «Предмова до освященного клиру», в *Литургиарион сиестъ Служебник* (Файрфакс, Львів, Нью-Йорк, 1996), 3–16.

мирян. В частности в «Предмове до Крещения» слово «Тайна» встречаем 17 раз, «Сакрамент» — 8 раз.<sup>51</sup> Бывают случаи, когда оба слова используются в одном предложении, при этом есть тенденция употреблять «Сакрамент» к ветхозаветным священнодействиям, а «Тайна» — к новозаветным.<sup>52</sup> Хотя это не является правилом. Употребление слова «Сакрамент», как нам кажется, не вполне обусловлено богословскими соображениями. Будучи иностранного происхождения, оно могло использоваться для украшения речи как дань моде или признак высокого стиля, учитывая барокковую культуру той эпохи.

Таким образом, употребление митрополитом Петром понятий *mysterium* и *sacramentum* для обозначения церковных таинств выглядит как синонимическое, при том, что в текстах разного характера делаются разные предпочтения. Очень сложно выделить какую-то закономерность в их использовании. Однако можно заключить, что священная реальность, которую эти слова обозначали, рассматривается митрополитом совместно и в таинственном аспекте, и в знаково-вещественном.

Определения самого таинства святителем можно найти в *Православном исповедании* (I, 99),<sup>53</sup> *Малом Катехизисе*,<sup>54</sup> «Предмове до Требника»,<sup>55</sup> «Предмове при шлюбе» в *Требнике*<sup>56</sup> и «Предмове до освященного клиру» в *Служебнике* 1639 г.<sup>57</sup> В указанных местах к таинству применяются следующие выражения: «ощутимый вид» (*sensibili specie*), «видимая вещь» («реч видомая»), «видимый знак святой и невидимой вещи». Вместе с тем, о нем говорится не только как о знаке, но и причине, а также «инструменте» получения благодати. Таинства являются установлением Господа Иисуса Христа, через Которого верующие получают благодать видимым и осязаемым образом посредством освящения и преподавания священником. Благодать в таинстве подается «з дела действованного» (ср. *ex opere operato*), ее получает всякий верующий, приступающий достойно, она освящает его и способствует к вечной жизни.

В приведенных выражениях мы встречаем целый набор понятий западного христианского мира. Однако с их помощью святитель Петр пытался изложить православное учение о таинствах. Говоря о видимой вещи, подающей невидимую благодать, митрополит явно исходил из

<sup>51</sup> *Требник*, ѿ-ѿз [900–906].

<sup>52</sup> *Требник*, ѿ-ѿа [900–901].

<sup>53</sup> *Confession orthodoxe*, 56.

<sup>54</sup> *Катехизис*, 154.

<sup>55</sup> *Требник*, V зворот.

<sup>56</sup> *Требник*, цѣз [927].

<sup>57</sup> «Предмова до освященного клиру», 5.

рассуждений блаженного Августина Иппонского и постановлений Тридентского собора.<sup>58</sup> В то же время, в *Катехизисе* он подкрепляет свою формулировку ссылкой на *Точное изложение православной веры* преподобного Иоанна Дамаскина.<sup>59</sup> В соответствующем месте говорится, что Господь соединился с человеческим естеством, чтобы сделать его причастником Своего Божества. И поскольку человек двойственен и сложен по естеству, то нужно было, чтобы и рождение (т. е. Крещение) было двояким, и пища (т. е. Евхаристия) была сложной. С елеем и водой Господь сочетал благодать Святого Духа, а с хлебом и вином — Свое Божество. Сделано это было, чтобы через обычное и согласное своему естеству, человек оказался среди того, что выше естества.<sup>60</sup>

Выражение «из дела совершенного» митрополит проясняет в «Предмове до Крещения». Он употребляет его для разграничения ветхозаветных обрядов и новозаветных таинств. Первые не несли в себе благодати, потому что были лишь символическими действиями — предзнаменованиями грядущего искупления. Последние же, напротив — подают благодать, потому что действуют в силу уже свершившихся страданий и смерти Христовых.<sup>61</sup> В «Предмове при шлюбe» говорится то же: таинство «ласку з дела действованнаго, тоест, для заслуги страстий Господних, дает и дарует».<sup>62</sup> Таким образом, выражение «из дела совершенного» относится не к действиям священника в чинопоследовании таинства, а к искупительному подвигу Христа, совершившему наше спасение.

Подобным образом употребляется понятие «знака» и «инструмента». В «Предмове до Крещения» говорится, что ветхозаветные священнодействия благодать Божию только обещали и знаменовали, но не подавали, а новозаветные таинства и знаменуют благодать Божию, и подают ее человеку, как «причины инструментальные». Ветхозаветные обряды знаменовали вещи грядущие, а новозаветные таинства знаменуют вещи пришедшие — страдания и смерть Господа, и настоящие — благодать Божию, которую «инструментально» благочестивым душам подают, чтобы люди были свободными сынами Божиими верой во Христа Иисуса, семенем Авраамовым и по обетованию наслед-

<sup>58</sup> *Христианское вероучение*, 402, 375; *The Catechism of the Council of Trent*, transl. J. Donovan (Baltimore: Fielding Lucas, 1829), 100; Готц, *Таинства в истории отношений*, 153; Хеллер, «Сакраментология», 73–74.

<sup>59</sup> *Катехизис*, 154.

<sup>60</sup> Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2003), кн. 4, гл. 13. В *Катехизисе* указана гл. 14, что ошибочно.

<sup>61</sup> *Требник*, цѣ [900].

<sup>62</sup> *Требник*, цѣкъ [926].

никами, о чем учит апостол Павел (см. Гал. 3:26–29).<sup>63</sup> То же, но более сжато, говорится в «Предмове» к *Служебнику* 1639 г.<sup>64</sup>

Упомянутые выражения, употребленные в определении таинства, были усвоены в полемике с протестантами в ответ на их учение.<sup>65</sup> Однако с их помощью митрополит излагал православное вероучение о таинствах, комбинируя при этом разные подходы и видения.<sup>66</sup>

### 3. Крещение

Далее рассмотрим несколько показательных примеров инклюзивного подхода святителя в отношении к некоторым таинствам. Так, говоря о Крещении, митрополит рассматривает и способы его совершения. В *Православном исповедании* речь идет только о троекратном погружении (I, 102),<sup>67</sup> а в *Катехизисе* — о погружении или поливании.<sup>68</sup> В *Требнике* о погружении говорится как об основном способе Крещения, но допускается и обливание, причем конкретизируется: от верха головы через все тело. По этому поводу указывается, чтобы каждая Церковь хранила тот или иной обычай, который имеет от древних времен.<sup>69</sup> Таким образом, иерарх апеллировал к некоему преданию.

Практика обливания при Крещении обычно связывается с католическим влиянием на православных. Тем не менее, патриарх Константинопольский Иеремия Транос (1530–1595) запретил в Речи Посполитой перекрещивать только из-за обливания. Однако, на Московском соборе 1620 г. было принято решение перекрещивать православных из Польско-Литовского государства, крещенных через обливание (правда, без повторения Миропомазания). На Большом Московском соборе 1666–1667 гг. это постановление вместе с перекрещиванием католиков было отменено.<sup>70</sup>

Как видим, в своих трудах святитель допускал обе практики, которые и до него были широко распространены в Киевской митропо-

---

<sup>63</sup> *Требник*, ѿ [901]

<sup>64</sup> «Предмова до освященного клиру», 4–5.

<sup>65</sup> См.: *Христианское вероучение*, 375–376; Готц, *Таинства в истории отношений*, 155–160.

<sup>66</sup> Подробнее о понятии таинства в трудах святителя Петра Могилы см.: Митрофан Божко, «Определение таинства в литературно-богословском наследии святителя Петра Могилы», *Київська духовна академія і семінарія*, дата посещения 16 ноября 2020, <http://kdais.kiev.ua/event/Апробаційна-стаття-Определения-таин/>.

<sup>67</sup> *Confession orthodoxe*, 57; *Православное исповедание*, 66.

<sup>68</sup> *Катехизис*, 158.

<sup>69</sup> *Требник*, ѿ-ѿ [7–8].

<sup>70</sup> Антон Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*. Том 2 (Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2020), 82–83, 98; *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов* (Москва: Синодальная типография, 1881), 74.

лии. В связи с этим отметим, что обливание было достаточно древней практикой, зафиксированной еще в *Дидахе*.<sup>71</sup> Говоря о католическом влиянии, характерно, что в Римском ритуале, как указывает А. Венгер, кроме погружения и обливания присутствует еще и Крещение через окропление.<sup>72</sup> Об этом способе митрополит нигде не упоминает.

В «Предмове до Крещения», святитель Петр выделяет три его вида, исходя из известных в истории Церкви прецедентов. Первое совершается водой, согласно Ин. 3:5. Второе — кровью, пролитой за Христа, которым крестились те, кто, не получив водного крещения, был умучен за веру во Христа. Третье — крещение через вдохновение Святого Духа в сердце того, кто желал креститься, жалея о своих грехах, но не успел и умер.<sup>73</sup> В последнем утверждении киевский иерарх ссылается на святителя Амвросия Медиоланского, который в «Слове утешительном на смерть императора Валентиниана Младшего», свидетельствует о желании последнего принять крещение. Святитель Амвросий говорит, что хотя он утратил того, кого собирался крестить, но тот благодати, на которую надеялся, не утратил: Господь Сам совершил то, что не было совершено человеческими руками.<sup>74</sup>

Два последних вида Крещения не являются нормативными, и больше в своих трудах митрополит к ним не возвращается. О крещении кровью говорится в приведенной ссылке на труд святителя Амвросия. О нем свидетельствуют также священномученик Ипполит Римский,<sup>75</sup> Тертуллиан<sup>76</sup> и преподобный Иоанн Дамаскин, правда под ним он понимает смерть святого Иоанна Предтечи и крестную жертву

<sup>71</sup> «...крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде проточной. Но если ты не имеешь воды проточной, то крести в другой воде; если же невозможно в холодной, то (крести) в тёплой. А если не имеешь той и другой, то возлей трижды воду на главу во имя Отца и Сына и Святого Духа». «Учение двенадцати апостолов», в Константин Попов, *Учение двенадцати апостолов*: Новооткрытый памятник древней церковной литературы в переводе с греческого, с введением и примечаниями (Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1884), 32–33.

<sup>72</sup> Antoine Wenger, «Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila», in *Melanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Strasbourg: Palais Universitaire, 1956), 483.

<sup>73</sup> *Требник*, цг [903].

<sup>74</sup> Амвросий Медиоланский, «Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего», в Амвросий Медиоланский, *Две книги о покаянии и другие творения*, перевод Иоанна Харламова (Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997), 163, 168.

<sup>75</sup> Ипполит Римский, «Апостольское предание», перевод П. Бубуруз, *Богословские труды* 4 (1970): 288.

<sup>76</sup> Тертуллиан, «О Крещении», в Тертуллиан, *Избранные сочинения* (Москва: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994), 102.

Спасителя.<sup>77</sup> Что касается третьего вида Крещения, то трудно найти какое-то святоотеческое свидетельство, кроме того, что привел киевский иерарх. Можно разве упомянуть случаи в Священном Писании, когда Дух Святой сходил на людей до их крещения, например, на Корнилия сотника и бывших с ним (см. Деян. 10:44–48).

#### 4. Миропомазание

Говоря о таинстве Миропомазания, латинский текст *Православного исповедания* называет его *chrismatis inunctio*, что является точным аналогом слова. Это таинство берет свое начало в сошествии Святого Духа на апостолов, Который утвердил их Своей Божественной благодатью (*confirmando illos sua diuina gratia*), чтобы постоянно и неослабно проповедовать веру Христову. В такой же силе нуждаются и крещаемые. Примечательно, что в греческом тексте стоит *σφραγίζοντας* вместо *confirmando* — «запечатлев», а не «утвердив» (I, 104).<sup>78</sup>

Через помазание святым миром на крещаемого изливаются дары Святого Духа, как они были излиты на апостолов во время Пятидесятницы. При этом священник произносит слова «Печать дара Духа Святаго» для укрепления и утверждения христианской веры (*in stabilitatem et confirmationem fidei christianae*). В переводе с греческого говорится, что на человеке «запечатлеваются и утверждаются дары Святого Духа».<sup>79</sup> Можно заметить, что митрополит постоянно указывает на укрепляющее и утверждающее действие таинства, вместо привычного для греков акцента на запечатлении. Свою позицию он подтверждает словами апостола Павла: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1:21–22).<sup>80</sup>

Катехизис содержит в себе основные тезисы *Православного исповедания*, однако интересно данное здесь определение таинства. «Хризма или Миропомазание [...] есть подтверждением Святого Крещения, укреплением и вооружением крещеного воина Христова против всяческих напастей душевного врага».<sup>81</sup> В данном определении примечательно употребление всех слов, обозначающих таинство, — греческого, цер-

---

<sup>77</sup> Дамаскин, *Точное изложение*, кн. 4, гл. 9.

<sup>78</sup> *Confession orthodoxe*, 58; *Православное исповедание*, 67–68.

<sup>79</sup> *Confession orthodoxe*, 58–59; *Православное исповедание*, 68.

<sup>80</sup> *Confession orthodoxe*, 58–59; *Православное исповедание*, 68.

<sup>81</sup> «Хризма, альбо Миропомазание, которое ест потвержденьем Крещения святого, и змоцненем и узброенем Крещеного жолнера Христоваго, противко вшеляким навалностям неприятеля душевного». *Катехизис*, 160.

ковнославянского и латинского. Помимо подтверждения Крещения, которое может пониматься как утверждение в вере, здесь также говорится о христианине как воине Христовом, укрепленном и вооруженном против диавола. Этот образ встречается также у святителя Иоанна Златоуста.<sup>82</sup> В самом *Катехизисе* стоит ссылка на Псевдо-Дионисия, который пишет, в частности, что вследствие Миропомазания христианину легче отпугнуть враждебные силы и не быть плененным злом.<sup>83</sup>

Подобные мысли выражаются и в *Требнике*: приемлющему это таинство подается благодать Святого Духа для утверждения веры, преуспеяния в добродетелях, для исповедания с дерзновением имени Господа Иисуса Христа, а также для мужественного сопротивления диаволу, телу и миру.<sup>84</sup> Таким образом, мы видим, как святитель употребляет все возможные образы, продиктованные терминами их разных языков, для того, чтобы полнее раскрыть понимание или толкование таинства.

## 5. Священство

Рассматривая таинство Священства в *Православном исповедании*, митрополит начинает с того, что указывает на существование двоякого священства: духовного и сакраментального (в греч. ред. — таинственного). Духовным священством почтены все православные христиане, согласно апостолу Петру: «вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Пет. 2:9), а также апостолу Иоанну Богослову: «был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему» (Откр. 5:9–10). Это духовное священство имеет и соответствующие приношения: молитвы, благодарения, умерщвления плоти, предание себя на мученичество за Христа и подобное этому. К этому, в частности, призывают апостолы Петр и Павел (см. 1 Пет. 2:5; Рим. 12:1) (I, 108).<sup>85</sup>

Не трудно заметить, что данный вопросоответ нацелен на протестантов, которые учат об общем священстве христиан. Таким образом, цель святителя была показать, что православные также разделяют это уче-

<sup>82</sup> Иоанн Златоуст, «Огласительные гомилии», перевод Ирина Пролыгина, *Азбука веры*, дата посещения 20 ноября 2019, [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/oglasitelnye-gomilii/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/oglasitelnye-gomilii/).

<sup>83</sup> Дионисий Ареопagit, «О церковной иерархии», в Дионисий Ареопagit, *Сочинения. Толкования Максима Исповедника* (Санкт-Петербург: Алетейя, Издательство Олега Абышко, 2002), 653, 655.

<sup>84</sup> *Требник*, № [4].

<sup>85</sup> *Confession orthodoxe*, 63–64; *Православное исповедание*, 72.

ние, однако оно не отменяет существование сакрального священства. А. Мальви и М. Виллер считают, что данный фрагмент был заимствован из Катехизиса П. Канизия, у которого изложение более краткое, но на полях присутствуют те же ссылки, которые приводит митрополит.<sup>86</sup>

Говоря о сакраментальном священстве, митрополит учит, что оно установлено Христом, Который послал апостолов на проповедь, а позже апостолы рукополагали для этого своих учеников (см. Деян. 8:17, 13:2–3; 1 Тим. 5:22). По этому рукоположению и непрерывающемуся преемству только те могут наставлять в спасительном учении, кто был послан и избран (см. Рим. 10:15). Это сакраментальное священство установлено для раздаяния Божественных таинств и попечения о человеческом спасении. Об этом говорит апостол Павел: «Каждый должен понимать нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих» (1 Кор. 4:1). Это домостроительство заключается в двух вещах. Во-первых, в силе/власти отпускать грехи (*potestas absolutionis*), как сказано: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе» (Мф. 18:18) (в греч. ред. приводится вторая половина стиха — «Что разрешите на земле, то будет разрешено на небе»). Во-вторых, во власти и силе учить (*potestas auctoritasque docendi*): «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19) (I, 109).<sup>87</sup>

В *Катехизисе* митрополит делает ссылку на сочинение святителя Иоанна Златоуста «О священстве», как бы отправляя к дальнейшему чтению. В отличие от *Православного исповедания*, двумя главными служениями здесь называются устройство Святых таинств и подавание народу спасительного учения Христова (см. Мф. 28:19). В выражениях заметны два отличия: здесь не говорится о власти священника, к тому же сакраментальное служение не ограничивается отпущением грехов. Кроме того, есть уточнение, что устройство таинств и подавание учения заключают в себе и другие меньшие виды служений.<sup>88</sup>

## 6. Покаяние

Наиболее подробно воззрения святителя Петра на таинство Покаяния раскрываются в *Требнике*. В статье «О тайне святого Покаяния» подчеркивается, что духовник носит в себе совместно образ судии и образ врача. Он одновременно устроитель Божией правды и Божьего милосердия, поставленный от Бога как ходатай между Ним и человеком, который

---

<sup>86</sup> *Confession orthodoxe*, 64, note 1.

<sup>87</sup> *Confession orthodoxe*, 64–65; *Православное исповедание*, 72–73.

<sup>88</sup> *Катехизис*, 172.

должен радець о Божьей чести и душевном спасении кающагося. Помнить об этом нужно для того, чтобы право судить и рассуждать различия между духовными прокажениями, и как искусному врачу мудро исцелять душевные недуги и подавать каждому необходимые врачевания.<sup>89</sup> В этом фрагменте налицо попытка митрополита Петра сочетать католическое и православное восприятие духовника, а в выражении о «Божьей чести» проскальзывает ассоциация с юридическим пониманием покаяния. Однако святитель сразу же проясняет функции судьи — судить и рассуждать между духовными прокажениями и подавать необходимые лекарства. Подобное сочетание характерно и для других текстов *Требника*.<sup>90</sup>

Это же касается и епитимии. В «Уставе чиннаго последования» говорится, что священник не должен позволять верующим «в грехах обещавати, и в душевных ранах растлеваться», но подвигать свою паству, да «очистят исповеданием святым грехи своя».<sup>91</sup> Далее священнику предписывается научить исповедующагося исправлению жизни, после чего подать душеспасительную епитимию — лекарство на язвы. Она должна быть соразмерна грехам, поскольку налагается не только как врачевство к обновлению и исправлению жития и исцелению греховного недуга, но и в наказание за содеянные грехи.<sup>92</sup> Здесь мы снова встречаем пример попытки сочетать юридическое и врачебное видения покаяния.

Совершенно другие выражения находим в более раннем творении митрополита — предисловии к *Номоканону* (*Номоканон, си есть Законоправилник*, впервые опубликован в 1629 г.). Здесь выделяется три «вида», содержащиеся в таинстве Покаяния: врач (т.е. духовный отец), недугующий (т.е. грешник, приходящий к покаянию) и целебное зелье (т.е. наставления и запрещения).<sup>93</sup> Сам процесс покаяния рассматривается как врачевание больного, которое проходит в следующих этапах: очищение греховных язв (испытание кающагося), сшивание ран (наставления к исправлению), наложение пластырей (наложение епитимий или наказаний со многим рассуждением и большим состраданием) и совершенное исцеление болящего (прощение Богом грехов посредством священника).<sup>94</sup>

<sup>89</sup> *Требник*, тлн [338].

<sup>90</sup> *Требник*, тлн, тн—тнб, тнб [348, 350–352, 355].

<sup>91</sup> *Требник*, тл.д. [339].

<sup>92</sup> *Требник*, тл.д. [344].

<sup>93</sup> «Предисловие Киево-Печерского архимандрита Петра Могилы к Номоканону издания 1629 года...» в Федор Титов, *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложения (Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918), с. 226.

<sup>94</sup> «Предисловие к Номоканону», с. 228.

Подобный подход виден и в предисловии митрополита к *Евангелию Учительному* (впервые опубликован в 1637 г.) Здесь говорится, что священник должен рассуждать между проказой и не проказой, которой является не что иное, как грехи людские. Исходя из этого рассуждения, он действительно сможет вылечить больного. Священник в данном контексте сравнивается с врачом, лечащим недуг, с пастырем, стоящим на страже и защищающим овец от врага, а также судьей и учителем, рассуждающим между скверным и чистым и учащим ко спасению.<sup>95</sup>

Таким образом, можем заметить определенную эволюцию во взглядах святителя. В ранних текстах он смотрит на священника, кающегося и епитимию исключительно как на врача, болящего и лекарство, в поздних — сочетает в священнике образ врача и судии, в кающемся — образ недугующего и осужденного, а в епитимии — образ лекарства и наказания. Однако и в последнем случае, их суть не сводилась только к юридическому значению.<sup>96</sup> В этой связи хотелось бы заметить, что человек действительно может быть одновременно и больным, и преступником (например, пьяница, блудник, наркоман), и для исправления его возможно использование различных приемов и образов. Это можно соотнести с образами раба, слуги и сына, употребляемых святыми отцами для разных типов духовного состояния христиан.

Инклюзивный подход митрополита реализуется и в случае с разрешительной молитвой. Она существует в двух типах: депрекативной (хотатайственной или пассивной) — со словами «Да простит Бог...», и индикативной (утвердительной или активной) — «Я прощаю и разрешаю...». Согласно исследованию М. Марусина, в восточной традиции было семь разрешительных молитв, и все они имели депрекативную форму. На Западе индикативная форма появилась лишь в XIII–XIV вв., а общеобязательной стала согласно постановлениям Тридентского собора.<sup>97</sup> Добавим, что предписание разрешать со словами «Отпускаю тебе» содержится столетием раньше — в «Декрете армянам» папы Евгения IV (1439 г.).<sup>98</sup>

Появление индикативной формулы на Руси связывают с именем митрополита Петра Могилы. При составлении чина таинства Покаяния, он имел перед собой две наиболее распространенные в Киевской митро-

---

<sup>95</sup> «Предисловие м. Петра Могилы к Учительному Евангелию 1637 года...», в Федор Титов, *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложение (Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918), тїѣ–тїѣг [322–323].

<sup>96</sup> Подробнее о епитимии см.: Митрофан Божко, «Богословские аспекты епитимии в творениях святителя Петра Могилы», *Труди Київської духовної академії* 32 (2020): 107–124.

<sup>97</sup> Мирослав Марусин, *Чини Святителських Служб в Київському Евхологоні з початку XVI ст.* (Рим: Видання Українського Католицького Університету ім. св. Климента папи, 1966), 149.

<sup>98</sup> *Христианское вероучение*, 425.

полии печатные редакции — Острожского требника 1606 г. и Виленского требника 1618 г. Они существенно отличались друг от друга и вызывали смятение при выборе, поскольку каждая имела определенные преимущества. Святитель Петр хотел исправить данную ситуацию в своем *Требнике*. Составляя свой «Чин» он взял за основу Виленскую редакцию, используя, при этом, некоторые элементы Острожской. Именно из Виленского требника была взята индикативная форма разрешения.<sup>99</sup>

Текст, приведенный в могилянском *Требнике*, следующий: «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами Своего человеколюбия, да простит ти, чадо, имярек, вся согрешения твоя: и аз, недостойный иерей, властью Его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь».<sup>100</sup>

Нетрудно заметить, что в составлении разрешительной формулы при наличии двух вариантов, митрополит отдал предпочтение той, которая была более «инклюзивной». Она соединила в себе две формы: восточную (ходатайственную) и западную (утвердительную). На данное обстоятельство обратил внимание еще митрополит Филарет (Дроздов) в ответе архимандриту Антонину (Капустину) о различиях между Греческой и Русской Церквями. Он писал: «Разрешение произносит священник сперва именем Иисуса Христа, потом присовокупляет “и аз разрешаю”, но чтобы не приписать ничего своей личности, он говорит “властью Его, мне данною”, и еще в духе смирения говорит “и аз недостойный”».<sup>101</sup> На этом основании заключается, что в молитве нет ничего противного духу смирения, свойственного Православию.

Как нам кажется, соединение двух разрешительных формул святителем Петром было обусловлено, среди прочего, и его пониманием, что обе они имеют евангельское основание. В Священном Писании находится не только обещание апостолам даровать ключи Царства Небесного (см. Мф. 16:19), но и соблюдение этого обета по воскресении Христовом (см. Ин. 20:23). Однако дарование апостолам власти вязать и решить никоим образом не отрицает Господней власти прощать грехи.

На наш взгляд, отпущение грехов следует рассматривать в свете халкидонского догмата: в Церкви как богочеловеческом организме реализуется принцип синергии — соработничества Бога и человека. Сам митрополит Петр говорит об этом достаточно выразительно в «Нака-

<sup>99</sup> Александр Алмазов, *Тайная Исповедь в Православной Восточной Церкви*. Том 1 (Одесса: Типо-литография Штаба Военного Округа, 1894), 504–508; Марусин, *Чины Святительских Служб*, 150.

<sup>100</sup> *Требник*, тлѣс, тѣс–тѣс [346, 356–357].

<sup>101</sup> Цитировано по: Иларион Алфеев, *Православие*. Том 2 (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2016), 669.

зании о власти Архиереом от Христа Бога данной», приводя цитаты из святителя Иоанна Златоуста, блаженного Феофилакта Болгарского и Псевдо-Дионисия Ареопагита.<sup>102</sup>

В данном случае, не стоит забывать о полемическом контексте утверждения «инклюзивной» формулировки разрешительной молитвы. Это было сделано в противовес учению М. Лютера, который утверждал, что любой христианин может совершить отпущение грехов, поскольку это только декларация того, что сделал Христос для человечества.<sup>103</sup>

## Заключение

Итак, в данной статье мы остановились на нескольких фрагментах учения святителя Петра Могилы о личном спасении.<sup>104</sup> На их примере мы попытались продемонстрировать, что инклюзивность является важной составляющей его богословского подхода. Излагая православное вероучение, он включал в определение целого ряда понятий все возможные образы и аспекты, как с католической, так и протестантской стороны, чтобы как можно полнее раскрыть их содержание.

В частности, в изложении добродетелей употребляются понятия «плоды веры», «плоды Святого Духа» и «знаки благодати Божией», а в отношении таинств — понятия «тайна» и «сакрамент» используются как синонимы. Само определение таинств включает в себя понятия Божьего установления и Божьего действия; «вещи» с материальной и духовной природой; знака, причины и инструмента получения благодати. В их совокупности выражается таинственный (восточный) и знаково-вещественный (западный) аспекты.

При рассмотрении ряда таинств отдельно реализуется тот же подход. Так, Крещение допустимо совершать через погружение и обливание, а исходя из прецедентов, известных в истории Церкви, выделяется

---

<sup>102</sup> *Требник*, Ѳ҃їз–ѡ [787–800]. В *Требнике* пропущена нумерация страниц Ѳ҃҃҃–Ѳ҃҃҃, [790–799]. Ср.: Иоанн Златоуст, «О священстве», в *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе*. Том 1, книга 2 (Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895), 417–418 (у митрополита Петра указано сл.2, гл.4, но в цитированном издании это сл.3, гл.5); Феофилакт Болгарский, *Благовестник*. Том 4: Толкование на Евангелие от Иоанна (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2013), 536; Ареопагит, «О церковной иерархии», 727, 729.

<sup>103</sup> *Христианское вероучение*, 426.

<sup>104</sup> Личное спасение иерарх рассматривает не только в категориях искупления или оправдания, но и в контексте обожения. Об этом см.: Митрофан Божко, «Тема обожения в богословско-литературном наследии митрополита Киевского Петра Могилы», *Теолошки йойлеги* 52, no. 2 (2019): 359–382.

три его вида: водой, кровью и через вдохновение Святого Духа в того, кто желал креститься, но не успел и умер. Миропомазание определяется через греческое понятие «хризма» и латинское «подтверждение» (*confirmatio*), в контексте таинства Священства выделяется духовное священство всех христиан и сакраментальное священство рукоположенных. В таинстве Покаяния священник совмещает образ врача и судии, епитимия — функции врачевания и наказания, а разрешение — деперекативную и индикативную формулы.

Таким образом, совершая архиерейское служение на «религиозном фронтире» Восточной Европы, святитель Петр Могила пытался сочетать западный и восточный подходы с целью исчерпать все имеющиеся смыслы и как можно полнее раскрыть содержание православного вероучения. Это делалось для того, чтобы его паства, имеющая постоянное соприкосновение с инославными и страдающая от прозелитизма, через осмысление привычной терминологии могла остаться и утвердиться в православной вере. Инклюзивный подход иерарха свидетельствует также о его католическом сознании, которое выразилось в опыте обращения и попытке синтеза богословского и духовного наследия христианского Востока и Запада.

\* \* \*

## Библиография

### Первоисточники

#### **Творения святителя Петра Могилы**

“Предисловие Киево-Печерского архимандрита Петра Могилы к Номоканону издания 1629 года...” В Титов, Феодор. *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложения, *ѿѿ—ѿѿ*, [225–229]. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918. [Первое издание: *Номоканон, си есть Законоправилник*, Киев, 1629].

“Предисловие м. Петра Могилы к Учительному Евангелию 1637 года...” В Титов, Феодор. *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложения, *тѣл—тѣл* [321–325]. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918. [Первое издание: *Евангелие Учительное*, Киев, 1637].

“Предмова до освященного клиру.” В *Литургиарион си есть Служебник*, 3–16. Файрфакс, Львів, Нью-Йорк, 1996. [Первое издание: *Литургиарион си есть Служебник*, Киев, 1639].

- Катехизис Петра Могилы*. Упорядкування Аркадія Жуковського, переклад Василя Шевчука. Київ: Видавництво “Воскресіння,” 1996. [Первое издание: *Собрание короткой науки о артикулах веры Православно-Кафолической Христианской*, Киев, 1645].
- Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*. Перевод с греческого. Москва: Синодальная типография, 1900. [Первое издание на греческом — 1667, на церковнославянском — 1696, на русском — 1837].
- Требник Митрополита Петра Могилы*. Том 1. Київ: Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 2004. [Первое издание: *Евхологион альбо Молитвослов, или Требник*, Киев, 1646].
- La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitaine de Kiev (1633–1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle*: Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller, de la Compagnie de Jésus. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Paris: G. Beauchesne, 1927. [Первое издание латинской рукописи из Национальной Библиотеки в Париже].

### **Святые отцы**

- “Учение двенадцати апостолов.” В Попов, Константин. *Учение двенадцати апостолов*: Новооткрытый памятник древней церковной литературы в переводе с греческого, с введением и примечаниями, 25–40. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1884.
- Амвросий Медиоланский. “Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего.” В Амвросий Медиоланский. *Две книги о покаянии и другие творения*. Перевод Иоанна Харламова, 149–169. Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997.
- Дионисий Ареопagit. “О церковной иерархии.” В Дионисий Ареопagit. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*, 566–735. Санкт-Петербург: Алетейя, Издательство Олега Абышко, 2002.
- Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2003.
- Иоанн Златоуст. “О священстве.” В *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе*. Том 1, книга 2, 395–475. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895.
- Иоанн Златоуст. “Огласительные гомилии.” Перевод Ирина Пролыгина. *Азбука веры*. Дата посещения 20 ноября 2019. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/oglasitelnnye-gomilii/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/oglasitelnnye-gomilii/).
- Ипполит Римский. “Апостольское предание.” Перевод П. Бубуруз. *Богословские труды* 4 (1970): 277–296.

Тертуллиан. “О Крещении.” В Тертуллиан. *Избранные сочинения*, 93–105. Москва: Издательская группа “Прогресс,” “Культура,” 1994.

Феофилакт Болгарский. *Благовестник*. Том 4: Толкование на Евангелие от Иоанна. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2013.

### Другие источники

*Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов*. Москва: Синодальная типография, 1881.

*Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв.* Редактор Пьер Дюмулен, перевод с французского Наталия Соколова, Юлия Куркина. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002.

*The Catechism of the Council of Trent*. Translated by J. Donovan. Baltimore: Fielding Lucas, 1829.

### Монографии

Алмазов, Александр. *Тайная Исповедь в Православной Восточной Церкви*. Том 1. Одесса: Типо-литография Штаба Военного Округа, 1894.

Алфеев, Иларион. *Православие*. Том 2. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2016.

Готц, Роберт. *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*. Перевод с немецкого, редактор Петр Сахаров. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.

Жуковский, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков*. Париж: Український вільний університет, 1969.

Карташев, Антон. *Очерки по истории Русской Церкви*. Том 2. Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2020.

Козлов, Максим, Огицкий, Дмитрий. *Западное христианство: взгляд с Востока*. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2009.

Корзо, Маргарита. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. Москва: “Канон+,” РООИ “Реабилитация,” 2007.

Марусин, Мирослав. *Чини Святительських Служб в Київському Євхології з початку XVI ст.* Рим: Видання Українського Католицького Університету ім. св. Климента папи, 1966.

### Статті

Асмус, Валентин. “К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского.” *Богословский сборник* 10 (2002): 224–241.

- Божко, Митрофан. “Богословские аспекты епитимии в творениях святителя Петра Могилы.” *Труди Київської духовної академії* 32 (2020): 107–124.
- Божко, Митрофан. “Определение таинства в литературно-богословском наследии святителя Петра Могилы.” *Київська духовна академія і семінарія*. Дата посещения 16 ноября 2020. <http://kdais.kiev.ua/event/Апробаційна-стаття-Определения-таин/>.
- Божко, Митрофан. “Тема обожения в богословско-литературном наследии митрополита Киевского Петра Могилы.” *Теолошки йогілеги* 52, no. 2 (2019): 359–382.
- Виноградов, Андрей. “Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 53–65. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Жуковський, Аркадій. “Аналіз Требника Петра Могилы.” В *Требник Петра Могилы*. Упорядник Аркадій Жуковський, 17–45. Канберра, Мюнхен, Париж, 1988.
- Иванов, Михаил. “Понятие ‘таинство’ в православном богословии.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 82–96. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Кривошеин, Василий. “Символические тексты в Православной Церкви.” *Богословские труды* 4 (1968): 5–36.
- Крыжановский, Емельян. “Требник киевского митрополита Петра Могилы.” *Руководство для сельских пастырей* 43 (1860): 185–206; 44 (1860): 209–233; 46 (1860): 272–287; 47 (1860): 296–316; 52 (1860): 449–462.
- Петров, Николай. “О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую.” *Труды Киевской духовной академии* 4 (1872): 3–66; 6 (1872): 463–544; 8 (1872): 705–779.
- Стойчев, Сильвестр. “К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы.” *Труди Київської духовної академії* 17 (2012): 103–112.
- Уэр, Каллист. “Святоотеческие основания православного учения о таинствах.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 33–42. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Хеллер, Дагмар. “Сакраментология в герменевтической перспективе.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 67–81. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Хойнацкий, Андрей. “Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими.” *Труды Киевской духовной академии* 2 (1867): 137–179; 5 (1867): 217–252; 7 (1867): 88–126.
- Bozhko, Mitrophan. “Good Works and Their Place in the Process of Personal Salvation According to the Theological Views of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv (1596–1646).” *Теолошки йогілеги* 53, no. 1 (2020): 35–54.

Wenger, Antoine. "Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila." In *Melanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, 477–499. Strasbourg: Palais Universitaire, 1956.

Примљено: 22. 11. 2021.

Исправљено: 6. 12. 2021.

Одобрено: 7. 12. 2021.

## INCLUSIVENESS AS A COMPONENT OF THE THEOLOGICAL APPROACH OF ST PETER MOGILA TO THE EXPRESSION OF THE ORTHODOX FAITH

**Mitrophan Bozhko**

*Kyiv Theological Academy*

**Summary:** *In this article, with a few examples of the subjective soteriology of St Peter Mogila, the author reveals such a feature of his theological approach as inclusiveness. Explaining the Orthodox doctrine in his writings, the Metropolitan included in the definition of a number of concepts some terms, expressions and images borrowed from both the Catholic and Protestant sides in order to reveal their content as fully as possible. This was done so that his flock, constantly in contact with other Christian confessions and suffering from proselytism, through comprehension of the familiar terminology could remain and establish itself in the Orthodox faith.*

**Key words:** *Peter Mogila, inclusiveness, theological approach, Orthodox doctrine, western influence.*

# ХРИШЋАНСКА СЛОБОДА И МОДЕРНА СЛОБОДА: ДВЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Немања Костић\*  
Теолошки факултет  
Аристотеловој  
Универзитету у Солуну

*Апстракт:* Рад представља анализу хришћанске и модерне идеје слободе. У првом делу овог рада се излажу основни елементи хришћанског појма слободе како је налазимо код апостола Павла, и то идеја ослобођења од треха као и начин хришћанског живљења слободе. У другом делу рада анализирају се кључни аспекти модерности као што су рационализам, аутономија и појам људских права, и њихов утицај на формулисање модерне идеје о слободи. У трећем делу се хришћанска и модерна идеја о слободи анализира у светлу антрополошких поставки које су им у основи.

*Кључне речи:* хришћанска слобода, модерност, Просветитељство, људска права, антропологија.

## Увод

Тема слободе представља веома важну област истраживања друштвених и политичких наука, што је посебно изражено од периода Просветитељства.<sup>1</sup> Ова тема била је у средишту интересовања многих мислилаца поменутог периода, из чијих се дела може видети да је сло-

---

\* [nemanjakostic@outlook.com](mailto:nemanjakostic@outlook.com).

<sup>1</sup> Просветитељством називамо период завршетка средњег века у Западној Европи и друштвено-филозофски покрет који је обележио тај период, а који је довео до стварања институција и политичких формација савременог света. Овај период обележен је променом погледа на свет као и променом друштвеног уређења, у коме су се десиле практичне промене на свим нивоима људског живота. О томе видети опширније: Peter Hanns Reil, ed., *Encyclopedia of Enlightenment, revised edition* (New York: Facts on file, Inc., 2004), 179–181; Јан Кјењевич, *Увод у историју цивилизације Истока и Запада*, прев. Ивана Ђокић-Саундерсон (Београд: Службени гласник, 2011), 266–269.

бода високо на листи приоритета када се постављају идеолошки темељи друштва.<sup>2</sup> Уопштено говорећи, можемо констатовати да модерни човек у свом политичком и друштвеном делању показује велику осетљивост на тему слободе.

Када се пак, покуша анализирати сама слобода као појам, долазимо до тога да се садржај и тумачење тог појма може битно разликовати унутар различитих философских погледа на свет.<sup>3</sup> Хришћанска теологија од самих својих почетака употребљава појам слободе човека и поставља га веома високо на лествици вредности, заснивајући га на фундаменталним истинама вере. Модерни свет, пак, идеји слободе даје један рационалистички, секуларни, понекад и отворено антихришћански карактер. У овом раду покушаћемо предочити и сагледати разлику између назначена два виђења слободе. Хришћанско виђење биће изложено пре свега кроз призму новозаветне теологије, на првом месту у светлу посланица апостола Павла, док ће се обриси модерне идеје слободе појавити путем разматрања најважнијих праваца који су изазвали промене у друштву XVII и XVIII века и довели до онога што називамо општим именом *модерни свет*.<sup>4</sup>

## 1. Хришћанска слобода

Већ у теологији Новог Завета, пре свега у Павловим посланицама, имамо јасно исказану морфологију хришћанске слободе. Искуство Светог апостола Павла, верног и доследног Јудејина (Фил 3, 5–6), који након чудесног догађаја на путу за Дамаск (Дап 9, 1–20) из корена мења и преображава свој живот, почетак је његове слободе.<sup>5</sup> Након што о себи говори као о човеку који је од гонитеља постао проповедник Христовог јеванђеља (Гал 1, 13–16), он не пропушта да нагласи слободу којом у тој новој служби делује (Гал 2, 4). На другим пак местима, Павле истиче како ту своју слободу живи као део заједнице (1Кор 9, 19; 1Кор 9, 22), дајући савете и другима како да живе у слободи (1Кор 6, 12). Ово Павлово недвосмислено позивање на чиње-

<sup>2</sup> Темом слободе бавили су се између осталих: Русо (Жан Жак Русо, *Друштвени уговор. О пореклу и основама неједнакости међу људима*, прев. Тихомир Марковић (Београд: Просвета, 1949)), Лок (Џон Лок, *Две расправе о влади*, прев. Коста Чавошки и Назифа Савчић (Београд: Младост, 1978)), Мил (Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, прев. Јелена Ковачевић и Дубравка Мићуновић (Београд: Филип Вишњић, 1988)).

<sup>3</sup> Види: Reil, *Encyclopedia of Enlightenment*, 209.

<sup>4</sup> Reil, *Encyclopedia of Enlightenment*, 181.

<sup>5</sup> Види: Ivan Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga Zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004), 95–98.

ницу слободе оставља нам довољно простора да његово промишљање узмемо као центар нашег излагања о хришћанској слободи.

С тим у вези, треба нагласити да је аутентичност хришћанског дискурса о слободи потврђена и у даљем развоју теологије. У неким од еминентних отачких тумачења стварања човека по *лику и њогоби-ју Божјем* (Пост 1, 26–27), проналазимо слободу као једну од особина које припадају овоме *лику*.<sup>6</sup> Но, како овај рад нема за циљ да залази дубље у ова тумачења, ми ћемо се задржати на новозаветним изворима.

## 1.1. Христово спасоносно дело као извор слободе

Центар Павлове теологије јесте Христово спасоносно дело кроз које се остварује пуноћа људског бића и постојања.<sup>7</sup> Тако, када разматра тему слободе и исту формулише, Павле полази од Христа, односно од Његове улоге у спасењу човека. Човеково постојање пре доласка Христовог јесте постојање лишено истинске слободе, то јест једно својеврсно ропство.

Павле у Посланици Римљанима, као ни на једном другом месту у својим делима, систематично излаже стање човечанства до доласка Христовог, али и спасоносни преображај који доноси Његово дело.<sup>8</sup> На питање: чему је човек роб у стању без Христа?, Павле као централну трагедију људског постојања види грех. Отуда је грех приказан, не као појединачни етички преступ, већ као стање које постоји у свим људима (Рим 3, 9–19). Сви су људи грешници, како они који живе без светлости старозаветног закона, тако и Јудеји који имају закон (Рим 1, 18–3,20).<sup>9</sup> У драматичној дијалектици између старог Адама и новог Адама – Христа, грех првога Адама истиче се као почетак и узрок грешности сваког човека који после њега долази на свет (Рим 5, 12–14), а

<sup>6</sup> О томе видети подробније: Григорије Ниски, *О стварању човека* (види: Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Sources chrétiennes 6 (Paris: Cerf, 1944), 157); Јован Дамаскин (Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, Sources Chrétiennes 535 (Paris: Cerf, 2010), 303. Српски превод: Јован Дамаскин, *Таино изложење православне вере* II 26, у: Јован Дамаскин, *Источник знања*, превод С. Јакшић (Београд – Никшић: Јасен, 2006), 208).

<sup>7</sup> Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga Zavjeta*, 102–103. О томе видети детаљније: Рим 3, 24; 4, 24–25; 5, 1–2; 6, 7–11; 8, 2; 1Кор 3, 11; 15, 19–23; 2Кор 5, 18–21; Еф 1, 2–5; 1, 10; 2, 5–10; Гал 1, 4–5; 3, 22–29; Кол 1, 12–20; Јев 9, 28; 10, 10–12.

<sup>8</sup> Ivan Dugandžić, „Pavlov moralni nauk“, *Bogoslovska smotra* 82, no. 3 (2012), 599–600.

<sup>9</sup> О томе видети детаљније: Joachim Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999), 50–51; Porfirije Perić i Dragan Radić, „Dijalektika 'Prvoga Adama' i 'Posljednjega Adama' u antropologiji apostola Pavla“, *Bogoslovska smotra* 85, no. 4 (2015): 1020.

благодатни дар новог Адама као оправдање живота за свакога човека који се сједињује са Христом (Рим 5, 16–18).<sup>10</sup>

Грех, међутим, не треба поимати исувише поједностављено као моралну или етичку стварност. Павле сведочи о томе да се читаво човеково постојање деформисало кроз чињеницу греха, тако да је смрт представљена као онтолошка последица греха: „Јер је плата за гријех смрт“ (Рим 6, 23).<sup>11</sup> Смрт је онај „последњи непријатељ“ који „све покори под ноге“ (1Кор 15, 25–26). Чињеница човекове грешности потврђује се кроз закон, који је на више места представљен као својеврсни простор дефинисања греха (Рим 3, 20; 4, 15; 5, 13; 7, 13; 1Кор 15, 56). Штавише, без закона нема ни свести о греху, па га ова његова функција чини делом механизма којим грех поробљава људски род.<sup>12</sup>

Управо овде на сцену ступа љубав Божија кроз интервенцију у историји, која има за циљ спасење човека од овог ропства. У теологији апостола Павла централна тема је идеја да човек бива спасен деловањем Божијим кроз Господа Исуса Христа.<sup>13</sup> На основу многих места на којима Павле изнова понавља ову мисао у различитим формулацијама, може се јасно закључити да је спасење човечанства остварено кроз Христа.<sup>14</sup> Стога, Христово оваплоћење и Његово дело на земљи јесте исправка пада који се десио Адаму, па отуда и паралела између Адама и Христа. Тамо где је Адам одвео човечанство на пут непослушности и греха, Христос исправља тај пут и води човека ка истинској вези са Богом.<sup>15</sup> Остварење спасења дело је Христово, у коме човек постаје „нова твар“. Ослобођење о коме је реч у Павловој теологији представља ослобођење од греха.<sup>16</sup>

У складу са претходно реченим, могуће је поставити следеће питање: како се остварује ово учествовање човека у спасењу? Кроз крштење као светотајинско учествовање у Христовој смрти и погребену,

<sup>10</sup> Perić i Radić, „Dijalektika ‘Prvoga Adama’ i ‘Posljednjega Adama’ u antropologiji apostola Pavla“, 1020–1024.

<sup>11</sup> Упореди: Пост 3, 19; 1Кор 15, 21–22. О томе видети такође: Порфирије Перић, „Павлова теологија ‘нове твари’“, *Теолошки погледи* LIII, no. 1 (2020), 24; Gnllka, *Teologija Novoga Zavjeta*, 51.

<sup>12</sup> Види: James Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 159–161.

<sup>13</sup> Gnllka, *Teologija Novoga Zavjeta*, 61.

<sup>14</sup> Рим 4, 25; 5, 15; 5, 21; 8, 2; 1Кор 15, 17; 1Кор 21–22; 2Кор 5, 17; Гал 4, 4–7; Кол 2, 11–13.

<sup>15</sup> Perić i Radić, „Dijalektika ‘Prvoga Adama’ i ‘Posljednjega Adama’ u antropologiji apostola Pavla“, 1022.

<sup>16</sup> Gnllka, *Teologija Novoga Zavjeta*, 72.

а самим тим и у Његовом васкрсењу и новом животу (Рим 6, 3–6).<sup>17</sup> Спасоносно дело Христово, остварено у историји једампут за свагда, показује своју силу на сваком човеку који пролази кроз воду крштења, дајући му приступ истинској слободи.<sup>18</sup> Свети апостол Павле описује овај процес, односно овај прелазак као распеће старог човека са Христом, кроз које тело греховно умире и на тај начин ослобађа човека од ропства греху (Рим 6, 6). Бивајући ослобођен од греха, човек више није роб ни његове страшне онтолошке последице – смрти. Како смрт више нема власт над васкрслим Христом, тако и они који су се кроз крштење сјединили са Њим бивају ослобођени од власти смрти (Рим 6, 8–9).

Прелаз из ропства греху у слободу запечаћен је Духом Божијим, то јест Духом који кроз Христа постаје не спољашња, већ унутрашња стварност свакога ко се у Њега крстио. Богочовек Христос даје дар усиновљења Духом и ово је врхунац блискости човека и Бога (Рим 8, 14–17).

## 1.2. Живот у слободи

Сви који су ослобођени кроз Христа живе један квалитативно нови живот. Оно што је централно у том животу, односно оно што према Павлу представља врхунац тог новог постојања јесте слобода пред Богом, што ће рећи синовска блискост са Њим. Можемо слободно утврдити да се читава Павлова теологија окреће око те централне осе – помирења човека са Богом кроз Христа и новог живота у Господу Исусу Христу.<sup>19</sup> Верни нису више *сѣранци ни дошљаци*, већ *суѣрађани свейших и домаћи Божији* (Еф 2, 19).

Оваква блискост са Богом није била могућа пре Христа, односно Његовог страдања и Васкрсења. Однос са Богом кроз цео Стари Завет био је пут изабраног народа ка ослобођењу, али пут који је поред духовне имао и политичку димензију. Ослобођење из египатског ропства, давање закона и увођење народа у обећану земљу имало је свакако једну духовну потку, али је у њему видљив и спољашњи облик ослобођења. Један поробљени народ бива физички ослобођен, те уведен у простор у коме формира своју државу и у коме се руководи законима датим од Бога, о чему један западни аутор вели: „Израиљ је рођен из једног геста ослобођења: народ робова постаје слободан народ“.<sup>20</sup> Слобода Израиља

<sup>17</sup> Види: Перић, „Павлова теологија ‘нове твари’“, 30.

<sup>18</sup> Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga Zavjeta*, 120.

<sup>19</sup> Павле говори о оправдању и помирењу кроз Христа (1Кор 6, 11; 2Кор 5, 19–21; Рим 3, 24–26; 10, 4). О томе видети и: Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, 71; Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga Zavjeta*, 112–114.

<sup>20</sup> Jacques Guillet, „Liberté. L'Écriture“, у: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mysti-*

има одјек идеје политичке слободе, иако је, наравно, њен темељ однос према Богу, то јест одговор на његов позив (Изл 19, 5).

Код слободе у Христу ова старозаветна идеја доживљава свој врхунац кроз усиновљење о чему говори апостол Павле. Идеја избраног народа, која у Израиљу има своје историјске почетке, бива испуњена у Христу.<sup>21</sup> За апостола Павла, слобода и усиновљење, што ће рећи слобода и статус деце Божије бивају поистовећени (Рим 8, 15). Синовство<sup>22</sup> уноси једну блискост која је незамислива за било који друштвени, па и религиозни однос. Врхунац блискости у људском искуству је однос родитеља према деци, и управо тај однос Христос суштински доноси у људски додир са Богом. Он је тај Посредник (1Тим 2, 5) који омогућава квалитативно ново стање верујућих. Оно што хришћани као деца Божија имају нису просто права која неко по закону има, већ је то блискост деце и родитеља, односно блискост у којој нису закони они који регулишу тај однос, већ љубав.

Ова слобода у односу према небеском Оцу резултира једним потпуно новим приступом друштвеној слободи. Наиме, имајући најблискији могући однос са Богом, за хришћанина постаје мање важан његов социјални статус.<sup>23</sup> Друштвена стварност не може да утиче на слободу према Богу. У Старом Завету присутна је идеја да се однос избраног народа према закону рефлектује како у политичкој, тако и у друштвеној стварности. У мери у којој је народ био веран закону Божијем, Бог је помагао да одоле својим спољашњим непријатељима, а када би Израиљ отпао од вере бивао би препуштен страним освајачима и друштвеним невољама разних врста.<sup>24</sup> Насупрот томе, у случају новог односа са Богом у Христу ствари стоје потпуно другачије. Човек, био роб или слободан, има исти положај пред Оцем небеским до те мере да се не инсистира ни на промени његовог статуса као роба<sup>25</sup>

*que doctrine et histoire, tome IX, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac (Paris: Beauchesne, 1976), 795.*

<sup>21</sup> Пуноћа у Христу је коначни циљ онога што је кроз Израиљ предначињено. Павле каже да нису сви Израиљци који су од Израиља (Рим 9, 6–7), као и да су призвани и они од незнабожаца (Рим 9, 24–25).

<sup>22</sup> Треба напоменути да је синовски однос повезан са дејством Духа и показује се у Павловој теологији као један од плодова Духа (Рим 8, 15; Гал 4, 5–6). Види: Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 435–436.

<sup>23</sup> Значајан пример је Павлово заузимање за одбеглог роба Онисима, о коме читамо у посланици Филимону.

<sup>24</sup> Упореди: Пнз 4, 24–27; ИНав 23, 6–13; Ис 5, 11–14; Јер 2, 13–17. 8, 8–12; Јез 5, 7–17; Ос 7, 13–14.

<sup>25</sup> Ову чињеницу многи су тумачили као извесну пасивност хришћана, то јест као њихову незаинтересованост за социјалну правду. Оваква тумачења су резултат неразумевања Христове благовести, јер је Он донео слободу која је вишег реда и која превазилази

(Еф 6, 5–9). Друштвене околности и социјална слобода или неслобода не задиру у однос према Богу.<sup>26</sup>

Који је то простор у коме се истински изражава човеково биће? Након ступања у заједницу са Христом, Црква постаје *par excellence* простор човековог живота. Црква је Тело Христово у коме су сви верници удови, што ће рећи сваки на своме месту по мери дара Духа Светог (Еф 4, 11–16). Простор Цркве Христове постаје место живљења слободе, односно место у коме се човек остварује и у коме пројављује своје ново биће. Дакле, чињеница *заједнице* представља кључ у коме се слобода хришћана живи.

Апостол Павле ово пројављује на свом примеру апостолског служења и целокупног свог живота. Он није само проповедник једне јалове теорије, већ заправо свакодневно живи то искуство слободе о коме говори и пише. Какво је то искуство? Иако је, како сам сведочи, пре свега слободан и поседује права која сви апостоли имају, он дотична права не користи зарад својих интереса (1Кор 9, 1–5). Управо је заједница за њега норма слободе, њен смисао и њена граница. Овај приступ је нешто што је нераскидиво везано за свест о Цркви као Телу Христовом. Из тога постаје јасна Павлова употреба слободе искључиво *за добро ближњега*. Прихватити заједницу Тела Христовог значи прихватити такву блискост са удовима тог Тела, јер се слобода не може схватити у егоцентричном кључу. Свети апостол Павле стога може да каже без устручавања: „Јер будући слободан од свију, свима себе учиних робом, да их што више придобијем“ (1Кор 9, 19). Циљ овог придобијања, опет, није неки себични циљ, већ спасење оних зарад којих се труди: „Свима сам био све, да како год неке спасем“ (1Кор 9, 22). Дакле, пример који даје Павле, то јест његова животна потврда хришћанске слободе, јесте давање себе за друге зарад њиховог спасења. Хришћанин је, дакле, засигурно слободан, а своју слободу живи као један од браће и удова истог Тела.

Динамика слободе укључује динамику дарова Духа.<sup>27</sup> Штавише, ови дарови су дати у оквиру заједнице и ради заједнице, али на такав начин да се искључује себична и индивидуалистичка примена тих да-

---

друштвене околности и од њих не зависи. Хришћански поглед на свет признаје несавршеност света, и не гаји илузије према њему. Промене су истинске једино онда када се тичу самог човековог бића, а не формално-правних односа у друштву. Кроз промену човека и нови закон љубави о коме благовести Богочовек Христос, долази постепено и до промене друштвеног стања. Живећи по Христовим заповестима хришћани мењају свет на боље.

<sup>26</sup> Gnilkа, *Teologija Novoga Zavjeta*, 73–74.

<sup>27</sup> Према запажању Џејмса Дана (J. Dunn) сваки пут када Павле говори о заједници као Телу Христовом, он је посматра као харизматску стварност. Дарови Духа су присутни у заједници кроз чланове – удове Тела Христовог. О томе видети подробније: Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 552–555.

рова. Заједница је, опет и изнова, оквир у коме се живот човека одвија у складу са истином и новим животом у Христу (1Кор 12, 4–26).

Погрешно схваћена и сходно томе примењена слобода може постати опасност за живот хришћана и црквену заједницу. У Првој Посланици Коринћанима апостол Павле упозорава на два места на опасност од злоупотребе слободе: „Све ми је слободно, али све не користи“ (1Кор 6, 12; 1Кор 10, 23). Два су заправо смисла овог упозорења, јер са две различите стране долази опасност. Прва опасност долази од раскалашности у слободи, то јест од онога што бисмо могли дефинисати као посесивну и себичну слободу за уживање. Друга опасност је знатно суптилнија и односи се управо на заједницу. Наиме, слобода, снага и знање неких од верника даје повода за саблазан њиховој слабијој браћи (1Кор 8; Рим 14). У овом контексту, слобода је замка ако није повезана и одмерена љубављу према ближњем.<sup>28</sup>

Коначно, овде долазимо до дубинске спознаје хришћанске слободе – она не може да се живи као вредност сама по себи, ако се не темељи на љубави. Слободно деловање човека је чињеница његовог бића, али је поред ње увек присутна и чињеница љубави. Без тог мерила, хришћанска слобода не може бити ни схваћена нити проживљена на исправан начин.

## 2. Модерна слобода

Модерношћу називамо период историје и поглед на свет који се рађа и развија на пресудан начин кроз епоху Просветитељства, односно покрета везаног за Западну Европу XVII и XVIII века.<sup>29</sup> Постоје мишљења да Просветитељство није само по себи један хомоген покрет,<sup>30</sup> док постоје и она супротна.<sup>31</sup> Према нашем скромном суду, чини се да је могуће одредити неке његове основне црте, које настају као резултанте дубоких друштвених и интелектуалних промена и превирања. Овде није случајно што говоримо не само о друштву, већ и о интелектуалној сфери наизменично. Епоха Просветитељства има-

<sup>28</sup> Dugandžić, „Pavlov moralni nauk“, 609. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 435–436.

<sup>29</sup> Модерност је период који се протеже од Ренесансе до Француске револуције и почетака индустријске револуције у Великој Британији. Види: Alain Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Fayard, 1992), 44.

<sup>30</sup> Reil, *Encyclopedia of Enlightenment*, 180.

<sup>31</sup> Jerome Schneewind, „Toward Enlightenment: Kant and the Sources of Darkness,” у: *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, edited by Donald Rutherford (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 329.

ла је несагледиво велики утицај на формирање друштва у Западној Европи, али и шире.<sup>32</sup> Могуће је без претеривања констатовати да је једна врста друштвене организације (традиционално феудално средњовековно друштво) нестала, док је једна нова (модерно друштво у коме апсолутистичка монархија уступа место парламентаризму и демократији) почела да постоји управо због свих оних промена које су се десиле у току ове епохе.<sup>33</sup> Ове промене су омогућили управо мислиоци Просветитељства тиме што су дали једно ново тумачење света, човека, друштва и улоге појединца у њему, те на тај начин поставили теоријски темељ новом, модерном свету. У контексту овог новог погледа на свет појавило се и својеврсно ново тумачење људске слободе, инсистирање на том тумачењу у оквиру друштва, као и читав један политички покрет окупљен око појма људских права.

## 2.1. Врховни ауторитет разума и идеја аутономије

Ако се за неку идеју може рећи да у себи сажима сву тежњу Просветитељства, то је изван сваке сумње идеја разума (*ratio*) као самосталног, заокруженог и довољног критеријума за тумачење свега, почев од природе до људског живота. Примена разума на све области људског живота је неодвојиви део модерног друштва.<sup>34</sup>

Успон природних наука, са личностима попут Њутна, а који открива постојање универзалних физичких закона путем којих је могуће објаснити природне феномене без прибегавања некој инстанци вишој од разума, даје полет свим следбеницима рационалистичког тумачења света.<sup>35</sup> По схватању мислилаца Просветитељства, успех науке и развој технологије показује да је могуће са сигурношћу (у) познавати појаве у природи, анализирати их и стечено о њима знање преносити свим осталим рационалним бићима. Благодаревши посматрању природе и њеном испитивању могуће је доћи до спознаје закона који владају у њој, а онда се на основу тих закона могу предвиђати

---

<sup>32</sup> Оно што истраживачи посебно наглашавају у вези Просветитељства јесте његов међународни домет и утицај, будући да је несумњиво да је управо оно истовремено утицало на промене у различитим државама. Види: Reil, *Encyclopedia of Enlightenment*, 179.

<sup>33</sup> О томе видети опширније: Μάριος Μπέζος, *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας* (Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2004), 66–68.

<sup>34</sup> О томе видети подробије: Peter Schouls, "The Quest for Philosophical Certainty," у: *The Enlightenment World*, edited by Martin Fitzpatrick, Peter Jones, Christa Knellwolf and Iain McCalman (Oxfordshire: Routledge, 2004), 27–39. Алан Турен, *Нова парадигма*, превод М. Чечур (Београд: Службени гласник, 2011), 78.

<sup>35</sup> Марвин Пери, *Интелектуална историја Европе*, превод Ђ. Кривокапић (Београд: Клио, 2000), 167.

и објашњавати други природни феномени.<sup>36</sup> Разум постаје врховни ауторитет у овом новом поретку ствари. Стога, идеја модерности је нераскидиво везана за идеју рационализације.<sup>37</sup>

Ово високо позиционирање разума и рационалистичког погледа на свет имало је своје наличје у критици религије, поводом чега се на удару, на првоме месту, нашло хришћанство.<sup>38</sup> Одговори на сва питања могу се добити једино и искључиво употребом разума. Сви остали до тада присутни ауторитети, као што су Откривење, предање или догма бивају склоњени са позиције ауторитета.<sup>39</sup> Хришћанство је, будући вера Европе, било по природи ствари на првој линији удара, али се аргументи рационалистичких мислилаца Просветитељства могу без разлике примењивати на сваку религију. Аутори попут Волтера, Холбаха и Дидроа су у хришћанској вери видели израз ирационалног. Вера, Црква и њене догме, Откривење, били су у очима просветитеља непријатељи развоја који почива на употреби разума.<sup>40</sup>

Један од највећих подухвата устоличења врховне улоге разума јесте философски систем Имануела Канта. Наиме, Кантова философија је један обиман систем који подразумева сложену епистемолошку теорију као свој фундаментални део. Међутим, оно што је у контексту идеје модерне слободе занимљиво јесте његова етика, заснована на формалним принципима разума, а нарочито појам аутономије.<sup>41</sup> Кант је предузео подухват заснивања морала на принципима разума, изнедривши тако најкохерентнији систем деонтолошке етике. Његов подухват тежи проналажењу највишега принципа моралности,<sup>42</sup> који он налази у ономе што ће назвати *категорички императив* – односно принцип по коме се радња може назвати морално добром једино ако се изводи из максиме за коју можемо пожелети да постане у сваком тренутку општи закон.<sup>43</sup> Најважнија особина моралних појмова, према Канту, јесте то да се они изводе *из самог ума a priori*. Разум је, дакле, извор моралности и ништа ван њега! Овим се долази до закључка да за човека као умно биће, принцип моралног деловања по коме се воља има управљати долази из њега самога, што

<sup>36</sup> Пери, *Интелектуална историја Европе*, 168.

<sup>37</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, 24.

<sup>38</sup> James Dybikowski, "The Critique of Christianity," у: *The Enlightenment World*, 41–56.

<sup>39</sup> Исаја Берлин, *Корени романтизма*, превод Б. Глигорић (Београд: Службени гласник, 2012), 38.

<sup>40</sup> Пери, *Интелектуална историја Европе*, 171–175.

<sup>41</sup> Види: Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, превод Н. Поповић (Београд: Дерета, 2008), 8–9; 26.

<sup>42</sup> Кант, *Заснивање*, 13.

<sup>43</sup> Кант, *Заснивање*, 29.

ће рећи из ума, те је тако воља *аутономна*. Принцип аутономије за Канта је једини принцип морала.<sup>44</sup>

## 2.2. Идеја слободе у фокусу модерности

Како су мислиоци и делатници из епохе Просветитељства били нарочито заокупљени рушењем оних система за које су сматрали да су превазиђени и да не одговарају новоустоличеном идеалу разума, то је идеја слободе и уједно ослобођења од тих система добила на значају. Може се рећи да је у простору друштва и његове организације идеја слободе постала најзаступљенија, то јест пресудна идеја. Пад установљених друштвених вредности правдан је њиховом неадекватношћу. Апсолутистичка власт је тиранија, а хришћанска Црква је мрачњачка и ирационална институција која свој ауторитет заснива на истинама које не могу подлегати критичком суду разума. У овим условима човек је представљен као угњетаван и неслободан, те се стога нова политичка стварност мора формирати око правилног односа власти и појединца, тако што ће да обезбеди слободу појединца. Штавише, слобода о којој се говори је пре свега *индивидуална* слобода.

Период Просветитељства је простор у коме се развија политичка идеологија либерализма, а која је вероватно најбоља дефиниција модерне идеје слободе.<sup>45</sup> Либерали су инспирисани идејама Џона Лока (Лок је инсистирао да је улога власти у томе да заштити права појединца),<sup>46</sup> али је за њихов развој улога Просветитељства била пресудна. Централно гледиште либерала везано за слободу појединца је став да појединац, као власник своје личности, може чинити са својим пословима и животом шта год хоће.<sup>47</sup> Из ове перспективе Црква и институције апсолутистичког друштва су непријатељи слободе појединца. Друштво треба да постоји само због тога да би омогућило појединцу да оствари своју слободу, што према речима Б. Константа гласи: „Циљ модерних је обезбеђивање приватних уживања, и они слободом називају гаранције које институције дају за ова уживања.“<sup>48</sup> Уопште узев-

<sup>44</sup> Кант, *Заснивање*, 92–93. О томе видети такође: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber (Paris: Presses universitaires de France, 1997), 116.

<sup>45</sup> Норман Бери, „Либерализам“, у: *Енциклопедија друштвених наука 1*, приредили Адам Купер и Џесика Купер, превод Никола Крзнарић и Предраг Марковић (Београд: Службени гласник, 2009), 699.

<sup>46</sup> Бери, „Либерализам“, 699.

<sup>47</sup> Пери, *Интелектуална историја Европе*, 291.

<sup>48</sup> Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (Paris: Mille et une nuits, 2010), 22.

ши, либерализам претпоставља да појединац има предност у односу на државу, те да држава треба да му обезбеди један простор у коме би он своју слободу спроводио како нађе за сходно.<sup>49</sup> Либерали, дакле, промовишу слободу појединца као независне јединке, чији интереси стоје као неприкосновена вредност. Према Џ. С. Милу, једини случај када се може применити сила против члана друштва јесте у циљу спречавања неправде над другим чланом.<sup>50</sup>

У формално-правном смислу модерна идеја слободе врхуни у покрету људских права, политичкој идеологији која је укорењена у два документа из XVIII века: *Декларацији независности* (*Declaration of Independence*) из 1776. године, којом су се америчке колоније ослободиле Британске управе, и *Декларацији о правима човека и грађанина* (*La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) из 1789. године, који је изгласала Народна скупштина Француске након буржоаске револуције. Ова два документа положила су темеље идеји прокламовања урођених и неотуђивих права човека, чији се коначни израз налази у *Универзалној декларацији о правима човека*, изгласаној 10. децембра 1948. на генералном заседању Уједињених Нација. Идеја људских права је везана пре свега за ограничавање државне моћи у корист појединца. Ова одбрана појединца јесте фокус покрета људских права, али и разлог због којег се она схватају првенствено као права индивидуе.

### 3. Две антропологије

На овоме месту треба најпре поставити следеће питање: како је могуће да један појам који наизглед не може бити амбивалентан, већ означава једну те исту стварност, бива толико различито тумачен и проживљен? Ово је могуће због тога што се у позадини сваког погледа на свет и сваке друштвене теорије налазе одређене темељне претпоставке на основу којих се граде вредности човековог живота, међу којима је и слобода. Ове претпоставке уобличавају оно што можемо назвати антропологијом – скупом темељних тврђења о човековом бићу и његовом месту у свету.

Упоредо са тим, не постоји за хришћанина истина о човеку без истине о Богу. Стога, само кроз исправно схваћену истину о Богу и човеку могуће је доћи и до правог разумевања слободе коју он поседује. Темељни исказ хришћанске вере јесте чињеница стварања чо-

<sup>49</sup> Бери, „Либерализам“, 699.

<sup>50</sup> Пери, *Интелектуална историја Европе*, 292.

века *по образу и подобију Божјем* (Пост. 1, 27). Ова истина бива тумачена на различите начине, то јест терминима *по образу и подобију* приписују се различити садржаји. Међу њима је и појам слободе и самоопредељења.<sup>51</sup> Пошто је Бог слободан, човек који је створен по Његовом образу биће такође обдарен слободом.<sup>52</sup> Ако је мање него слободан, он је мање него човек.<sup>53</sup> Но ипак, чињеница пада у грех повлачи човека у нову трагедију, па је историја послепадног света заправо историја греха. Бог тада интервенише коначним чином спасења човека – Оваплоћењем Христовим. У новој реалности живота у Христу за човека се отвара димензија коначне истине о његовом постојању и животу. Међу сведочанствима ове истине новозаветне богословље представља формативни и темељни израз, те је стога најмеродавније за опис хришћанске слободе.

Како смо већ претходно могли закључити на основу Павлове теологије, човекова слобода има свој извор и остварење у Христу и кроз Христа. Она је, пре свега, ослобођење од зла и греха, и показује да зло и грех нису силе које су апсолутне, већ се човек кроз Христа може од њих одвојити.<sup>54</sup> Како се та слобода живи? По преимућству у заједници. Следствено, Црква као Христово присуство у историји (Црква — Тело Христово), у којој се сви њени чланови налазе сједињени у једно Тело, показује да је управо она заједница и простор слободе. Коначно мерило и норма слободе јесте љубав према Богу и ближњем. Љубав је, у светлу хришћанске антропологије, веродостојно и долично остварење човекове слободе.

Модерни мислиоци века Просветитељства и творци политичких институција, од којих многе трају и до наших дана, имају другачију визију човека. Ако је у хришћанству извор човековог достојанства у његовој створености по *образу и подобију Божјем*, вредност човека према модерном тумачењу извире из његове природе *разумној* бића. Појам разума јесте врховна вредност савременог човека, и он је употребљен у епохи Просветитељства првенствено у циљу одвајања човека од Бога, то јест од свих оних ауторитета који почивају на божанственом Откривењу. Ако је разум нужен и истовремено довољан услов за спозна-

<sup>51</sup> Владимир Лоски, *Опег о мистичком бојословљу Источне Цркве*, превод хиландарски монаси (Манастир Хиландар, 2003), 91.

<sup>52</sup> Kallistos Ware, *Le royaume intérieur* (Paris: Cerf, 2004), 36.

<sup>53</sup> Ware, *Le royaume intérieur*, 37.

<sup>54</sup> Панајотис Нелас, *Обожење у Христу: православне перспективе природе људске личности*, превод Вук Миљановић (Србиње — Београд — Ваљево: Универзитетски образовани православни богослови — Хиландарски фонд — Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2001), 39–40.

ју истине, онда се чињеница Откривења ставља у други план, јер она не одговара идеалу разума. Међутим, уклонивши хришћанско учење о човеку, овај „аутономни и радикални хуманизам из века просветитељства Западне Европе створио је један модел човека потпуно другачији од човека хришћанина.“<sup>55</sup> Како његова моћ сазнања почива на разуму, он даље види себе као самосталног и независног од сваког другог ауторитета. Овај подухват заснивања сигурности сазнања на човековим моћима почиње још са Декартом.<sup>56</sup> Штавише, Кантова идеја аутономије само је још један крупан корак у том правцу.

Утемељење истинитих спознаја на разуму довело је до још једне важне последице – свођења стварности на исказе науке, и самим тим рађање једног савременог материјализма у коме све што не подлеже законима природе и не може бити експериментално или рационалистички проверено, може на основу тога бити одбачено као непостојеће. Духовна димензија човека пада као жртва хипертрофије његовог разума.

Овај нови човек, иако живи у друштву, посматра себе пре свега као *индивидуу* и бори се искључиво за остварење индивидуалних права. Управо је таква његова визија слободе, оличена у идеологији либерализма. Покрет људских права, који у својим зачецима има заиста племени-те идеје, а који се на изванредан начин може у свом корену посматрати као резултат вишевековног хришћанског инсистирања на вредности човека, сада врхуни у једном покрету за озакоњење егоистичких и често на-карадних хирова неких друштвених групација. По речима Свјатјејшег Па-тријарха московског и све Русије Кирила: „Жалосна последица оваквог антропоцентричног приступа састоји се у томе што се данас у многим земљама изграђује друштвени систем који погодује греху и избегава за-датак да стимулише морално усавршавање личности. (...) Допустивост аморалности оправдава се учењем о човековом достојанству.“<sup>57</sup>

## Закључак

Анализом идеје слободе, односно њеног места и начина поимања у хришћанству, те базирајући се на теологији Светог апостола Павла

<sup>55</sup> Métropolitte Damaskinos de Suisse, “L’Eglise orthodoxe et les droits de l’homme,” *Episkepsis* no. 336 (1985), 10.

<sup>56</sup> Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy. Volume 3: The Rise of Modern Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 36–37.

<sup>57</sup> Иларион Алфејев, *Патријарх Кирил: животи и ђедиишја*, превод Ксенија Кон-чаревић (Београд: Православни богословски факултет — Интеркомерц — Службени гласник, 2012), 546.

као репрезентативном примеру дискурса о овој теми, дошли смо до закључка да се она може разумети једино као део свеукупне истине о назначењу човека. Будући створен за заједницу са Богом и потом отпавши од ње путем греха, човек је изгубио и слободу. Он егзистира у стању суштинског ропства, а то је ропство греху. Из овог ропства ослобађа га Господ Исус Христос својим делом Оваплоћења, Страдања и Васкрсења, у чему човек светотајински удеоничари најпре кроз крштење. Остварење слободе одвија се првенствено у оквиру Цркве, као аутентичном простору живота у Христу. Однос према Богу и ближњима је лакмус папир хришћанске слободе. Онде где произраста човеков его који жели да оствари своје жеље, ту нема праве слободе. Стога, она се може остварити само узимајући и добро ближњег у обзир, што доводи човека у ситуацију да се *слободно одриче слободе* у чињењу неких ствари, зарад користи ближњег. Слобода за хришћанина заправо бива могућа тек онда када је измерена мером љубави.

Насупрот томе, развој модерног погледа на свет и човека, који је свој пресудан облик добио са епохом Просветитељства, обележен је суштинским затварањем човека у себе и идејом аутономије. Истине вере се одбацују јер не одговарају идеалима рационалистичке анализе, која не жели да прихвати никакав ауторитет традиције ни Откривења. Разум просуђује сам себе и самога себе одобрава. Заснивање слободе појединца на идеји аутономије и урођеног достојанства резултира својеврсном тенденцијом ка егоцентризму. Лични интереси у плуралистичком друштву, из кога је идеја греха ампутирана, све више постају игралиште разудане и хипертрофисане слободе (што се драматично види у покрету људских права скоријег времена), односно бивају простор задовољавања ега и биолошког постојања лишеног идеје трансцендентног.

На основу претходно изложеног треба истаћи да, иако се хришћански поглед на човека може слагати са погледима модерности везаним за идеју достојанства човека, као и за спречавање његовог угњетавања, један индивидуоцентрични модел модерне антропологије не може, суштински гледано, никада достићи ни минимум онога што хришћанска визија човека поставља као норму. Бивајући затворен у себе и одликујући се гордим поверењем у способности свог разума, модерни човек тражи ослобођење од спољашњих ауторитета, међу којима му нарочито смета хришћанска вера у ауторитет Бога. Модерност свесно одбацује хришћанску истину о човековој грешности и потреби за Богом, који једини даје истинско ослобођење. У овом смислу, између виђења слободе у хришћанству и модерности постоји непремостив јаз. Темељне антрополошке истине ова два виђења света суштински су неусагласиве.

## Библиографија

### Извори:

- Grégoire de Nysse. *La création de l'homme*. SC 6. Traduit par Jean Laplace. Paris: Cerf, 1944.
- Јован Дамаскин. *Тачно изложење православне вере*, у: Јован Дамаскин, *Историјски знања*, превод С. Јакшић. Београд — Никшић: Јасен, Бијели Пасад, 2006.
- Кант, Имануел. *Заснивање метафизике морала*. Превод др Никола Поповић. Београд: Дерета, 2008.
- Лок, Џон. *Две расправе о влади*. Превод Коста Чавошки и Назифа Савчић. Београд: Младост, 1978.
- Мил, Џон Стјуарт. *О слободи*. Превод Јелена Ковачевић и Дубравка Мићуновић. Београд: Филип Вишњић, 1988.
- Русо, Жан Жак. *Друштвени уговор. О пореклу и основама неједнакости међу људима*. Превод Тихомир Марковић. Београд: Просвета, 1949.

### Литература:

- Алфејев, Иларион. *Патријарх Кирил: животи и његови дела*. Превод др Ксенија Кончаревић. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Интеркомерц — Службени Гласник, 2012.
- Берлин, Исаја. *Корени романтизма*. Превео Бранимир Глигорић. Београд: Службени гласник, 2012.
- Кјењевич, Јан. *Увод у историју цивилизације Истока и Запада*. Превод Ивана Ђокић-Саундерсон. Београд: Службени гласник, 2011.
- Купер, Адам и Џејмс Купер, прир. *Енциклопедија друштвених наука*. Превод Никола Крзнарић и Предраг Марковић. Београд: Службени гласник, 2009.
- Лоски, Владимир. *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве*. Превод хиландарски монаси. Манастир Хиландар, 2003.
- Нелас, Панајотис. *Обожње у Христу: православне перспективе природе људске личности*. Превод Вук Миљановић. Србиње — Београд — Ваљево: Универзитетски образовани православни — Хиландарски фонд — Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, 2001.
- Пери, Марвин. *Интелектуална историја Европе*. Превод Ђорђе Кривокапић. Београд: Клио, 2000.
- Перић, Порфирије. „Павлова теологија ‘нове твари’“. *Теолошки погледи* LII, no. 1 (2020): 19–34. <https://doi.org/10.46825/tv/2020-1-019-034>.
- Турен, Ален. *Нова парадигма*. Превод Милица Чечур. Београд: Службени гласник, 2011.

- Canto-Sperber, Monique, ed. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Constant, Benjamin. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Paris: Mille et une nuits, 2010.
- Dugandžić, Ivan. „Pavlov moralni nauk“. *Bogoslovska smotra* 82, no. 3, (2012): 589–616. <https://hrcak.srce.hr/90424>.
- Dugandžić, Ivan. *Teologija Novoga Zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.
- Dunn, James. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan — Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Fitzpatrick, Martin, Peter Jones, Christa Knellwolf and Iain McCalman, ed. *The Enlightenment World*. London — New York: Routledge, 2004.
- Gnilka, Joachim. *Teologija Novoga Zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999.
- Guillet, Jacques. „Liberté. L'Ecriture.“ У *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, tome IX*. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac. Paris: Beauchesne, 1976.
- Jean Damascène, *La foi orthodoxe*. SC 535. Traduit par P. Ledroux. Paris: Cerf, 2010.
- Kenny, Antony. *A New History of Western Philosophy. Volume 3: The Rise of Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Papandreou, Damaskinos, „L'Eglise orthodoxe et les droits de l'homme.“ *Episkepsis* 336 (1985): 10–15.
- Perić, Porfirije i Dragan Radić. „Dijalektika 'Prvoga Adama' i 'Poslednjega Adama' u antropologiji apostola Pavla“. *Bogoslovska smotra* 85, no. 4 (2015): 1007–1025. <https://hrcak.srce.hr/file/222691>.
- Reill, Peter Hanns, прир. *Encyclopedia of Enlightenment, revised edition*. Principal author Ellen Judy Wilson. New York: Facts on file, Inc., 2004.
- Rutherford, Donald, ed. *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Schneewind, Jerome B. „Toward Enlightenment: Kant and the Sources of Darkness.“ In *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, edited by Donald Rutherford, 328–351. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Schouls, Peter. „The Quest for Philosophical Certainty.“ In *The Enlightenment World*, edited by Martin Fitzpatrick, Peter Jones, Christa Knellwolf and Iain McCalman, 27–39. Oxfordshire: Routledge, 2004.
- Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.
- Ware, Kalistos. *Le royaume intérieur*. Paris: Cerf, 2004.
- Μπέγζος, Μάριος. *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2004.

Примљено: 22. 11. 2021.  
Исправљено: 22. 12. 2021.  
Одобрено: 22. 12. 2021.

# CHRISTIAN FREEDOM AND MODERN FREEDOM: TWO ANTHROPOLOGIES

Nemanja Kostić

Aristotle University of Thessaloniki

**Summary:** *The paper presents the analysis of Christian and modern ideas of freedom. The first part denotes fundamental elements of the Christian idea of freedom as it can be found in the theology of Saint Apostle Paul, notably the idea of liberation from sin, and Paul's views on how to live this freedom. In the second part, we have the analysis of the key aspects of modernity, such as rationalism, autonomy, and the notion of human rights, and how these ideas influenced the formulation of the modern idea of freedom. In the third part, the Christian and the modern ideas of freedom are analyzed in the light of their fundamental anthropological bases.*

**Key words:** *Christian freedom, modernity, enlightenment, human rights, anthropology.*

# ЛИМА ДОКУМЕНТ: КРИШТЕЊЕ, ЕВХАРИСТИЈА И СЛУЖБА СВЕШТЕНСТВА

Радивоје Симић\*  
Институт  
за православну теологију,  
Универзитет  
Лудвиг Максимилијан,  
Минхен

*Апстракт:* Документ — Криштење, Евхаристија и служба свештенства — познатији као Лима документ је до данас један од најзначајнијих усвојених заједничких докумената у екуменском дијалогу. У себи носи литургијски карактер, а иако су православни дали важан допринос у његовом стварању, рецепција овог документа, нажалост, остаје релативна непознаница у православној теологији.

*Кључне речи:* Лима документ, Вера и поредак, криштење, Евхаристија, служба свештенства

## Увод

Када је реч о екуменском дијалогу, односно о самим скуповима који се воде у оквиру овог дијалога између подељених хришћана, било да се ради о Светском савету цркава као највишој екуменској инстанци или билатералним дијалозима које Цркве воде између себе, многим теолозима, па и верницима у Православној Цркви ови појмови представљају својеврсну асоцијацију на нешто што није баш занимљиво и пре свега на нешто што нема конкретан епилог. У том смислу се ови скупови доживљавају у контексту пленарних заседања на којима се објављује одређено заједничко саопштење или зборник излагања различитих представника Цркава учесница, при чему се наглашавају сличности или разлике у учењу без конкретног циља ка којем се тежи, што би требало да буде коначно јединство свих.

\* [simicradivoje@gmail.com](mailto:simicradivoje@gmail.com).

Оваквим сумњама и неповерењу у многоме је допринео и сам Екуменски покрет, тачније приступ Црква учесница самом дијалогу. Од почетног ентузијазма у првој половини XX века, до тоталног разочарења и умало краха током деведесетих година прошлог века, наведени покрет је пратила турбулентна историја тог времена. С друге стране, одржан је и велики број састанака на којима су се могле учавати „изложбе хришћанског нејединства“<sup>1</sup> без жеље за превазилажењем подељености, што је постепено утицало на то да нада у овај пројекат, нарочито код православних, почне да посустаје и готово се скоро изгуби. Ипак, на сву срећу, то се није догодило и екуменска мисија хришћана у свету је наставила даље свој пут. Један документ демантовао је све претходно изнете ставове и до данас је остао један од најважнијих заједничких докумената усвојених под окриљем Светског савета цркава (Комисија за веру и поредак), а то је *Кришћење, Евхаристија и служба свештенства*, донет у Лими 1982. године.

И док је у окриљу западног хришћанства, пре свега у црквама енглеског и немачког говорног подручја овај документ предмет расправе, не само унутар цркава, већ представља и тему изучавања на академском нивоу, некако је на православном Истоку његова рецепција прошла неопажено и без неког већег интересовања. Иста судбина није заобишла ни Српску Православну Цркву и њено академско богословље, иако су православни, према мишљењу многих савремених теолога, дали најважнији допринос у стварању наведеног документа. *Лима документи* јесте до сада најважнији усвојени екуменски документ литургијског карактера. Њиме се први пут конкретно покушао пружити нацрт (могуће) заједничке (екуменске) Литургије, при чему се као основ користио православни литургијски тип. Циљ овог рада јесте активирање интересовања, а самим тим и расправе на ову тему унутар православног богословља Српске Православне Цркве, како би се у будућности могао дати допринос, с једне стране конкретнијој академској рецепцији овог документа у православној теологији, а с друге стране његовом даљем развоју и коначној реализацији унутар самог Екуменског покрета.

## 1. Формирање текста

Документ који је усвојен на Конференцији Комисије за веру и поредак у Лими несумњиво носи литургијско-екуменски карактер и као такав је веома специфичан у екуменској сфери. Дотадашња документа усвајана под окриљем Светског савета цркава углавном су се бави-

<sup>1</sup> Георгије Флоровски, *Екуменски дијалог. Теологија и историја 1* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2016), 99–121.

ла питањима Светог Писма, заједничких или различитих елемената у екlesiологији или, с друге стране, социјалним и етичким проблемима са којима се сусрећу хришћани у свету, али дотад ретко литургијским темама. Ту се први пут покушава реконструисати заједничка платформа за три елемента подједнако важна свим хришћанским конфесијама *Крштење — Евхаристија — служба свештенства*.<sup>2</sup> Овај документ представља најважнији документ литургијског карактера који је до сада усвојен, заједничким радом и заједничким напорима свих хришћанских конфесија у Светском савету цркава.<sup>3</sup>

## 1.1. Од Лунда до Акре

У сваком случају треба нагласити да овај документ није формиран у данашњем облику на Конференцији у Лими, већ историја његовог настанка сеже око три деценије уназад, а овде је само коначно потврђена и усвојена форма текста. Иницијатива која је покренула учеснике Светског савета цркава на расправу о литургијским питањима имала је две фазе. Прва је почела на Трећој светској конференцији Комисије за веру и поредак, одржаној у шведском граду Лунду, у периоду од 15. до 28. августа 1952. године,<sup>4</sup> сада већ као део Светског савета цркава, која је према многим мишљењима била прекретница по питању правца којим се екуменски дијалог кретао. После те конференције се све више почиње расправљати о теми слављења заједничке Евхаристије и интензивно се покушава наћи консензус по овом питању. С тим у вези, Јирген Молтман наглашава: „То је била прекретница од упоредне ка христолошкој екlesiологији“,<sup>5</sup> и даље „Ова промена од спољашње упоредне као унутрашњој повезујућој христолошкој екlesiологији одређује заправо пут

---

<sup>2</sup> Овај документ је у екуменским круговима познат и као БЕМ документ. Скраћеница означава званични назив на енглеском језику на којем је и настао оригинални текст: *Baptism, Eucharist and Ministry*. Текст документа се може наћи на енглеском, немачком, француском и шпанском језику на интернет страници Светског савета цркава. О томе видети подробније: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text>.

<sup>3</sup> „Die Limapapire über ‘Taufe, Eucharistie und Amt’ wurde von vielen Kirchen als ein großer Schritt zur Gemeinschaft angesehen, wengleich die evangelischen Kirchen die Vorordnung des ‘Wortes’ vor die Sakramente einklagen müssen.“ Jürgen Moltmann, „Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen. Die Enzyklika Ut unum sint in evangelischer Sicht“, in: *Ökumene wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven*, ed. Bernd J. Hilberath and Jürgen Moltmann (Tübingen — Basel: Francke, 2000), 87–98.

<sup>4</sup> Званични извештај са ове скупштине в. у: *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden: August 15–28, 1952*, Faith and Order Commission Paper No. 15 (Geneva: World Council of Churches, 1952).

<sup>5</sup> Moltmann, „Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen“, 87–98.

екумене од 1952. године. 'Што се више приближимо Христу, више ћемо се приближити једни другима'. То је пут ка коренима сопствене традиције, који води цркве у заједницу Христову."<sup>6</sup> Да поменуто Конференција представља прекретницу у дијалогу слаже се и Петрос Василијадис: „Трећи Светски конгрес 'Вера и поредак' (сада већ као огранак ССЦ), одржан у Лунду 1952. године, представља временску границу од које започиње оно што називамо другим стадијумом, по питању православног приступа 'питању Светог Писма'. На овом конгресу формулисан је општеприхватљив критеријум за дефинисање Православља — а тај критеријум је била његова литургијска димензија."<sup>7</sup>

Одиста се од ове конференције у екуменским сусретима почиње више пажња посвећивати Евхаристији и заједничким елементима у еклисиологији, него што је то до тада био случај, када се дијалогу приступало из перспективе упоредне теологије. Конференција се састојала из шест секција, а највише пажње у овом документу привлачи литургијски живот, а у светлу надлазећег литургијског покрета у Римокатоличкој и Православној Цркви, који није остао стран ни протестантским заједницама (пре свих Лутеранима).<sup>8</sup> Био је то један нови импулс у дијалогу који би се могао окарактерисати као литургијски, у којем се тежи ка потпуном јединству оствареном не само у учењу, већ и у Евхаристији.

Сходно томе, делегати на овој конференцији су, на основу одлука донетих на Другој светској конференцији одржаној у Единбургу 1937. године, развили концепт „Одређивање односа између речи и сакрамента“, који је подразумевао везу између „речи“ и „тајне“, односно сакраменталних и несакраменталних делова богослужења.<sup>9</sup> Овде се ради о предлогу који настаје као резултат протестантско–православног дијалога: протестантске конфесије стављају акценат на први део који се тиче речи у Литургији (из тог разлога је велики акценат на проповеди, читању Светог Писма итд.), док православна традиција инсистира на литургији дела (под утицајем евхаристијског богословља), иако је први део неодвојив и једнако важан.

<sup>6</sup> Moltmann, „Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen“, 87–98.

<sup>7</sup> Петрос Василијадис, *Лекс оранги* (Крагујевац: Каленић, 2006), 70. Са овим се слаже и Генациос Лимурис: „Bis in die 50er Jahre hinein war Glaube und Kirchenverfassung zu Fragen der Lehre (Augsburg, Westminster, die 39 Artikel) miteinander verglichen; aber nach Lund (1952) nahm die Arbeit eine entscheidend andere Wendung.“ — Genadios Limouris, „1982–1989: Das Lima-Dokument — Ein beschwerlicher Weg: Der Rezeptionsprozess und die orthodoxe Kirche“, *Ökumenisches Forum: Grazer Hefte für konkrete Ökumene*, Nr. 8 (1985): 324.

<sup>8</sup> Gerhard K. Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext: zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988), 79–80.

<sup>9</sup> Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 80.

У погледу односа речи и сакрамента, закључак Комисије разликује три аспекта: а) Центар богослужења је објава речи, којој је придодат сакрамент као потврда промисла; б) Сакрамент, односно Евхаристија, је суштински богослужбени акт, чија се припрема врши кроз читање Писма и проповед; в) Реч и сакрамент не могу бити раздвојени, већ се допуњују.<sup>10</sup>

Након Конференције у Лунду, покренута је једна нова иницијатива када је реч о тежњи ка литургијском јединству, а то је била тема „отвореног и затвореног причешћа“. Већ на овој конференцији привукла је пажњу изјава: „одбијање причешћа некоме ко је крштен у Исусу Христу значи или негирати трансцендентну реалност крштења или изазивати раскол унутар Тела Христовог“.<sup>11</sup> Овим су се покушали успоставити темељи отвореног причешћа, што је и била тема на Конференцији Комисије за веру и поредак, одржаној од 12. до 26. јула 1963. године у Монтреалу,<sup>12</sup> али и поред тога резултати нису били позитивни, јер засад је то неприхватљив концепт за Православну Цркву.

## 1.2. Од Акре до Лиме

Друга фаза се може окарактерисати као фаза у којој је предлага-на структура и форма текста, а обухвата период седамдесетих година прошлог века, током којих је одржано неколико консултација на којима су изношени предлози. Дакле, овај део представља покушај конкретизације оне иницијативе која је покренута на претходним скуповима, пре свих на конференцијама Комисије за веру и поредак у Лунду и Светског савета цркава у Монтреалу.

Први такав предлог уследио је на Конференцији Комисије за веру и поредак у Акри (Гана), одржаној у периоду од 23. јула до 5. августа 1974. године.<sup>13</sup> Комисија је на овој скупштини представила документ *Крштење, Евхаристија, рукоположење*,<sup>14</sup> а који је предочен чланицама Светског савета цркава и који им је прослеђен да га оне испитају

---

<sup>10</sup> Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 80–81.

<sup>11</sup> Reinhard Frieling, *Put ekumenske misli* (Zagreb: Matija Vlačić Ilirik, 2009), 193.

<sup>12</sup> Rodger Patrik, ed., *Montreal 1963: Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal, 12. — 26. Juli 1963* (Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen — Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 1963), 70.

<sup>13</sup> Извештај са ове конференције видети у: ACCRA 1974. *Meeting of the Commission on Faith and Order, Paper No. 71* (Geneva: World Council of Churches — Commission on Faith and Order, 1974). Овде треба споменути да је Синод Руске Православне Цркве реаговао на овај текст и упутио примедбу на заступање ставова о рукополагању жена, тако да је у коначном тексту који је усвојен у Лими тај део измењен. Johannes Oeldemann, *Die Apsotolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie* (Paderborn: Bonifatius, 2000), 248.

<sup>14</sup> ACCRA 1974. *Meeting of the Commission on Faith and Order*, 31–34.

и оцене.<sup>15</sup> Текст је представљен следеће године на Петој генералној скупштини Светског савета цркава у Најробију, одржаној у периоду од 23. новембра до 10. децембра. Тада је оцењено да је у периоду од претходно одржане генералне скупштине Светског савета цркава у Упсали (4-20. јула 1968) уложено много времена и напора како би дошло до усвајања заједничког документа који се тиче „контроверзних“ тема, као што су крштење, Евхаристија и свештенство.<sup>16</sup> На овој скупштини је такође констатовано да још није време за овако велики пројекат, али да Светски савет цркава и Комисија за веру и поредак настоје да се до решења дође и да се досадашњим заједничким изјавама успео достићи знатно виши ниво од оног ког су многе Цркве чланице на почетку биле спремне да прихвате.<sup>17</sup> Детаљно су анализирани сви предлози текстова, где су цркве чланице извршиле допуне, док је скупштина је упутила позив да се сви предлози и примедбе доставе, како би се могао формулисати коначан текст којим би се постигао потпуни консензус.<sup>18</sup>

Наставак рада на формирању коначног текста обавила је Комисија за веру и поредак на својој конференцији одржаној у Бангалору (Индија), у периоду од 16. до 30. августа 1978. године,<sup>19</sup> где је извршена ревизија и допуна текста из Акре.<sup>20</sup> Тај план ревизије се састојао од три

<sup>15</sup> Са захтевом да свака Црква чланица допуни текст тамо где чланови тих посебних комисија буду сматрали да треба. Max Thurian, *Churches Respond to BEM. Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry text, Vol. I* (Geneva: World Council of Churches, 1986), 3; Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 192. Рад у овом смеру, нарочито на изради документа о Евхаристији и крштењу започео је од стране комисије за Веру и поредак још пре Генералне скупштине одржане у Упсали: „Die Kommission legte der Vollversammlung einen ersten Text über das Abendmahl vor und stellte darin die wesentlichsten Äußerungen zusammen, die auf ökumenischen Konferenzen verabschiedet worden waren. In den folgenden Jahren wurde ein paralleler Versuch über die Taufe unternommen“. Ова два текста су представљена на скупштини Комисије за веру и поредак у Лувену (1971), да би се о њима детаљније расправљало у Акри (1974) где је придодат и извештај о службама. Уп. Reinhard Groscurth, ed., *Von Uppsala nach Nairobi. Offizieller Bericht des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen an die Fünfte Vollversammlung Nairobi 1975* (Bielefeld — Frankfurt: Eckart, 1975), 85. Текст извештаја о службама „The Ordained Ministry in Ecumenical Perspective“ видети у документу из Акре: ACCRA 1974. *Meeting of the Commission on Faith and Order*, 33–34.

<sup>16</sup> Groscurth, ed., *Von Uppsala nach Nairobi*, 84.

<sup>17</sup> Groscurth, ed., *Von Uppsala nach Nairobi*, 85.

<sup>18</sup> „Der Aufruf der Vollversammlung in Nairobi wurde von den Kirchen ernst genommen: Rund 140 Antworten, Stellungnahmen von Arbeitsgruppen und Einzelpersonen eingeschlossen, aus ungefähr 100 Mitgliedskirchen gingen ein“. Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 192.

<sup>19</sup> Извештај са ове скупштине в. у: *Sharing in one Hope: Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission, 15–30 August, 1978*, Ecumenical Christian Centre, Bangalore, India, Faith and Order Paper No. 92 (Geneva: World Council of Churches, 1978).

<sup>20</sup> Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 224; ово је наведено и у предговору Лима документа где стоји: „Das Material wurde von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra (1974), Bangalore (1978) und Lima (1982) diskutiert und revidiert“.

елемента: 1) У првом кораку се препоручује да се приликом обликовања документа направи разлика између заједничке изјаве која чини унутрашњу структуру текста и коментара који долазе након појединих параграфа; 2) Други моменат тиче се различитих теолошких мишљења и литургијске форме и њиховог међусобног односа; 3) Трећи део подразумева потпуно јединство остварено у вери и евхаристијском заједништву.<sup>21</sup>

Између свих наведених пленарних седница, састајале су се и поткомисије које су расправљале о темама крштења, евхаристије и службе свештенства. Њима је председавао Макс Туриан из манастира Тезе, а на тим поткомисијама су ови текстови даље дорађивани.<sup>22</sup> Након многобројних допуна и измена, конструисан је један предлог текста који је усвојен у Лими, а који важи „као привремени закључак педесетогодишњих разговора о Евхаристији“<sup>23</sup>, а посебно је занимљив јер су у њему учествовали православни и римокатолици. Тај пут није био нимало лак. Неколико година уназад комисија је радила неколико десетина измена и предлога да би се кроз мукотрпан процес коначно дошло до форме са којом су се сви сложили.<sup>24</sup>

## 2. Крштење, Евхаристија и служба свештенства

Документ *Крштење, Евхаристија и служба свештенства* усвојен је на Конференцији Комисије за веру и поредак, одржаној у Лими од 3. до 15. јануара 1982. године. Сам текст састоји се из увода и три дела, као што је у наслову и наведено, а тиче се а) крштења (23 параграфа), б) Евхаристије (33 параграфа) и ц) службе свештенства у Цркви (55 параграфа), као и додатка који на крају представља скицу заједничке Литургије. У овом тексту су изложена заједничка виђења теолога, а по питању три свете тајне које су једнако важне за све хришћанске конфесије. Овде је занимљиво нагласити пневматолошки значај *Лима документа*, а којем је посебно допринела православна страна.

Први део текста тиче се крштења, а у њему се пружају тумачења основних елемената ове свете тајне са којима је сагласна свака конфесија. Тако се анализира настанак и значење крштења (параграфи 1 и 2), затим се ова света тајна посматра као „дар Духа“ (параграф 5) којим се стиче „чланство унутар Тела Христовог“ (Параграф 6), а ко-

---

<sup>21</sup> Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 224

<sup>22</sup> Предговор Лима документа.

<sup>23</sup> Frieling, *Put ekumenske misli*, 193.

<sup>24</sup> Schäfer, *Eucharistie im ökumenischen Kontext*, 224; Thurian, *Churches respond to BEM*, 3–4.

ја опет познаје различите праксе ступања у цркву (параграфи 11–13). Потом се говори о повезаности крштења и миропомазанја (параграф 14), где се у коментару наглашава да оно своју потврду добија у Евхаристији. Први део документа се завршава констатацијом да међусобно признавање крштења води јединству и да би Цркве требало да у том смеру издају заједничка саопштења (параграфи 15–16), да би се последњи део тицао самог поретка ове свете тајне (параграфи 17–23).

После прве целине, долази део који се тиче Евхаристије, а који је веома занимљив из перспективе православне литургије. Најпре је дефинисано који значај има Евхаристија, а који се тиче свих хришћанских конфесија: „Евхаристија је пре свега сакрамент дара, који нам Бог даје у Христу силом Духа Светог. Сваки хришћанин прима тај дар спасења у заједници Тела и Крви Христове. У евхаристијском слављу, у једењу и пијењу хлеба и вина, Христос дели заједништво са самим собом. Сам Бог делује тако што Телу Христовом поклања живот и обнавља сваки уд. У складу са Христовим обећањем, сваки крштени члан Тела Христовог прима опроштај грехова (Мт. 26, 28) и предзнак вечног живота (Јн. 6, 51–58). Иако је Евхаристија суштински једно јединствено, у себе затворено дело, она би овде требало да буде сагледана у следећим аспектима: Благодарност Оцу, сећање на жртву Христову, призив Светог Духа, заједница верујућих и гозба Царства Божијег“ (параграф 2). Дакле, пронађена је заједничка дефиниција Евхаристије, а која своје утемељење има у Новом Завету. Евхаристија је дар који се силом Светог Духа шаље свима. Ово је веома битан моменат, када се наглашава улога Светог Духа у Евхаристији, односно Литургији, јер је у западној теолошкој мисли током протеклих неколико векова улога Духа била запостављена,<sup>25</sup> при чему се у овом документу пневматологија поново оживљава и то под утицајем православне теологије.

Затим је извршена подела чина Евхаристије на: а) благодарност Оцу (параграфи 3–4); б) анамнезу или сећање на страдање Христово (меморијал) (параграфи 5–13); в) призив Светог Духа (параграфи 14–18); г) заједницу верујућих (Communio) (параграфи 19–21) и д) гозбу Царства Божијег (параграфи 22–26). Овде је још једном наглашена улога Светог Духа у Евхаристији, па тако у коментару 13 стоји: „Многе цркве верују да Исусовим речима и силом Духа Светог хлеб и вино у Евхаристији стварно, иако потпуно на тајанствен начин, постају Тело и Крв васкрслог Христа, односно живог Христа, који је присутан

<sup>25</sup> Златко Матић, *Да истинујемо у љубави. Званични богословски дијалог Православне и Римске Католичке Цркве* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2013), 52.

у свој својој пуноћи.“ Даље се истиче: „Свети Дух чини да је нас ради распети и васкрсли Христос заиста присутан у евхаристијском слављу (Параграф 14). Дакле, целокупан догађај Евхаристије је неодвојив од Духа Светог, те је његова улога овде од изузетног значаја.

Слична је ситуација и са трећим делом документа који говори о службама у Цркви. Такође је наглашена улога Светог Духа која је утемељена у новозаветним цитатима: „Нови Завет не описује само једну структуру свештенства, која би могла да послужи као модел или стална норма за сваку будућу службу у Цркви. У Новом Завету налазе се различите форме, које су постојале на разним местима и у различитим временима. У њима је деловао Дух Свети водећи Цркву у њеном животу, богослужењу и мисији, а елементи ове ране разноликости су се даље развијали и на крају формирали универзалну структуру свештенства“ (параграф 19). Дух Свети је тај који конституише Цркву, у којој постоје различите службе: „Црква као Тело Христово и есхатолошки народ Божији бива структурирана и изграђена од Светог Духа кроз мноштво дарова или служби“ (параграф 23). Многи харизматски дарови који постоје у Цркви јесу дар Духа: „Заједница, која пребива у сили Светог Духа означена је мноштвом харизматских дарова. Дух је давалац различитих дарова који употпуњују живот заједнице“ (параграф 32). Нарочито је наглашена улога Светога Духа у делу који се тиче апостолске сукцесије,<sup>26</sup> где се каже да „Свети Дух одржава Цркву у апостолској традицији до завршетка историје у Царству Божијем“ (параграф 34), као и деловање благодати која се излива на новорукоположене, где је „рукоположење један нови призив Божији, да се новорукоположени силом Светог Духа прими у нову свезу“ (параграф 42а).

## 2.1. Рецепција документа у Православној Цркви

Као што је већ више пута наведено, веома важну улогу у формирању текста *Лима документа* имала је православна страна, што је до некле и очигледно уколико се погледа сама суштина текста чију основу чини православна пневматологија. О томе је занимљив осврт дао и Рајнхард Фрилинг: „Под утицајем православаца читаво евхаристијско догађање описано је као деловање у Духу Светоме. Што се тиче заједнице, призив Светога Духа (епиклеза) је конститутиван и Дух Свети је тај који чини Распетог и Васкрслог Христа присутним у Вечери Го-

<sup>26</sup> Апостолска сукцесија овде игра веома важну улогу. Heinrich Fries / Karl Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit* (Freiburg im Breisgau — Basel — Wien: Herder, 1983), 114–116

сподњој.<sup>27</sup> Слично тврди и Јован Мајендорф: „Али постоје ситуације — као на пример, случај недавног документа ССЦ-а *Кршћење, Евхаристија и службе* — када снажан и јасно изражен православни глас успева у достизању напретка у неким суштинским ставовима вере.“<sup>28</sup>

Стога, треба нагласити да су у овом случају два елемента од пресудног значаја: 1) Улога Светог Духа у Светим Тајнама и 2) Епиклеза. Када је реч о улози Светог Духа, то је у самом тексту јасно дефинисано формулацијом да је целокупан литургијски догађај неодвојив од Светог Духа, као што је неодвојив од Оца који шаље благодат кроз Сина. Дакле, пневматологија поново постаје тема интересовања „западне“ еклисиологије као и самих екуменских скупова. Тако је, на пример, тема скупа на Седмој генералној скупштини Светског савета цркава у Канбери, одржаној у периоду од 7. до 20. фебруара 1991. године гласила „У знаку Светог Духа“,<sup>29</sup> где се може повући паралела са утицајем Лиме. Други важан допринос *Лима документа* је епиклеза, која је кроз векове била потиснута у западној литургијској традицији, а у њему поново почиње да буде тема интересовања. Овим документом се и епиклеза ставља у исту раван са анамнезом, где Евхаристија заправо представља спомен и оприсутњење целокупног домостроја спасења, а не само пуко сећање на страдање.

Православна страна је била задовољна усвајањем овог документа, којим је направљен огроман корак у дијалогу, али ипак је указано на то да православни не могу безусловно да прихвате овај предлог, јер унутар текста не проналазе потпуну веру Цркве кроз векове,<sup>30</sup> те као такав неће никад комплетно бити прихваћен.<sup>31</sup> Сходно томе сазвана је једна међуправославна консултација, која је одржана у Бостону, у периоду од 11. до 18. јуна 1985. године, а на којој су учествовали и представници оријенталних Цркава.<sup>32</sup> У извештају са ове конференције учесници су указали на неке недостатке које садржи текст *Лима документа* и које би требало детаљније обрадити, а те примедбе се углавном тичу пневматолошких стајалишта.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Frieling, *Put ekumenske misli*, 193.

<sup>28</sup> Јован Мајендорф, „Православље и екуменизам“, у *Православље и екуменизам*, ур. Александар Ђаковац (Београд, Хришћански културни центар, 2005), 143–156.

<sup>29</sup> Извештај са Седме скупштине Светског савета цркава видети у: Walter Müller-Römhild, ed., *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra* (Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1991.)

<sup>30</sup> Frieling, *Put ekumenske misli*, 195;

<sup>31</sup> „Auch wenn das Lima-Dokument ein Dokument theologischer Konvergenzen ist, wird es übrigens niemals als Ganzes von der Orthodoxie angenommen werden können.“ Limouris, „1982–1989: Das Lima-Dokument“, 326.

<sup>32</sup> Извештај са ове конференције видети у: Athanasios Basdekis, *Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog* (Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2006), 364–372.

<sup>33</sup> Basdekis, *Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog*, 364–372.

Тако, у односу на први део документа, делегати овог скупа упућују да се појасни: а) веза између јединства Цркве и јединства у крштењу (параграф 6); б) улога Светог Духа у крштењу и однос крштења и миропомазања, односно веза воде и Духа, утеловљења чланова у Тело Христово (параграфи 5 и 14); в) улога „егзорцизма“ и одрицање од злога у крштењу (параграф 20); г) појмови „знак“, „светотајински знак“, „симбол“, „носилац службе“ (параграф 22), „морални живот“, као и други слични појмови који се појављују у тексту.

У делу документа који се тиче Евхаристије упућује се на појашњења: а) односа Евхаристије и еклисиологије у светлу евхаристијског бића Цркве и схватање Евхаристије као „Тајне Христове“, односно „Тајне Цркве“ (параграф 1); б) односа између суделовања у Евхаристији и јединства вере; в) улоге Светог Духа у Евхаристији, са посебним освртом на однос између епиклезе и анамneze (параграфи 10 и 12) г) везе између Евхаристије и покајања, исповести и измирења са евхаристијском заједницом; д) значења појмова „жртва“ (параграф 8), „реално присуство“ (параграф 13), „заступник“ (параграф 29), као и импликација формуле „сврха причешћивања“ за очување евхаристијских елемената (параграф 15); ђ) учешћа крштене деце у Евхаристији.

Када је реч о трећем делу документа, овде се упућује на: а) везу службе свештенства данас са службом апостола као и апостолском сукцесијом (параграфи 10, 35); б) разлику између дара свештенства народа Божијег у целини и дарова служби клира, са посебним освртом на Павлово учење о различитим даровима чланова Тела Христовог (параграф 17 и коментар); в) питање рукополагања жена (параграф 18); г) однос између епископа, свештеника и ђакона; д) однос између епископа и Евхаристије.

## Закључак

Уколико двадесети век није означен само као век еклисиологије, већ истовремено и као век екуменског дијалога,<sup>34</sup> онда тим поводом треба нагласити да екуменски дијалог XX века није био само дијалог у погледу Светог Писма и упоредне еклисиологије, већ и дијалог на пољу литургијског богословља. Иако документ из Лиме није доживео у Православној Цркви ону рецепцију каква се очекивала, треба ипак нагласити да он до данас остаје најважнији екуменски документ литургијског карактера, па чак би се можда могао сматрати и најважнијим усвојеним екуменским документом уопште. У њему је направљен

---

<sup>34</sup> Limouris, „1982–1989: Das Lima-Dokument“, 321–347.

први конкретан корак, а то је отварање кључног поглавља у дијалогу — питања литургијског заједништва. У том смислу постоје два приступа овој проблематици. Први је протестантски, који сматра да просто треба прво остварити евхаристијско заједништво, након чега следи договор о остваривању консензуса у учењу. Насупрот томе други, православни приступ, будући под утицајем принципа *lex orandi lex credendi*, најпре подразумева постизање јединства у учењу, да би се након тога могло говорити о евхаристијском заједништву.

Наравно, преамбициозно би било очекивати да у релативно кратком периоду може доћи до потпуног јединства свих хришћана, али ова етапа у историји хришћанских заједница мора наставити свој развојни процес и неопходно је још много труда и времена како би се на крају могло рећи да такав развој није био узалудан, већ да је дао резултат. Екуменски процес мора наставити свој пут даље, а задатак свих хришћана јесте да истрају на том путу. У том смислу нарочито је важна улога православних хришћана, који треба да сведоче истину вере и пред другим хришћанима у свету. Имајући такав контекст у виду, документ *Кришћење, Евхаристија и служба свешћенства* представља дело од изузетног значаја, јер је њиме започет један процес који ће се даље развијати све до постизања потпуног сагласја.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

- ACCRA 1974. *Meeting of the Commission on Faith and Order*. Faith and Order Paper No. 71. Geneva: World Council of Churches — Commission of Faith and Order, 1974.
- Baptism, Eucharist, and Ministry*. Faith and Order Paper No. 111. Geneva: World Council of Churches, 1982.
- BEM — *Lima document*: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text> (посећено 25.08.2021).
- Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden: August 15–28, 1952*. Faith and Order Commission Paper No. 15. Geneva: World Council of Churches, 1952.

*Sharing in one Hope: Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission, 15–30 August, 1978, Ecumenical Christian Centre, Bangalore, India.* Faith and Order Paper No. 92. Geneva: World Council of Churches, 1978.

## Литература:

- Basdekis, Athanasios. *Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2006.
- Василиадис, Петрос. *Лекс оранги*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- Groscurth, Reinhard, ed. *Von Uppsala nach Nairobi. Offizieller Bericht des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen an die Fünfte Vollversammlung Nairobi 1975*. Bielefeld — Frankfurt: Eckart, 1975.
- Limouris, Genadios. „1982–1989: Das Lima-Dokument — Ein beschwerlicher Weg: Der Rezeptionsprozess und die orthodoxe Kirche“. *Ökumenisches Forum: Grazer Hefte für konkrete Ökumene*, Nr. 8 (1985): 321–347.
- Мајендорф, Јован. „Православље и екуменизам“. У *Православље и екуменизам*, ур. Александар Ђаковац, 143–156. Београд, Хришћански културни центар, 2005.
- Матић, Златко. *Да ишћинујемо у љубави. Званични бојословски дијалој Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2013.
- Moltmann, Jürgen. „Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen. Die Enzyklika *Ut unum sint* in evangelischer Sicht.“ In *Ökumene wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven*, edited by Bernd J. Hilberath and Jürgen Moltmann, 87–98. Tübingen — Basel: Francke, 2000.
- Müller-Römheld, Walter, ed. *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1991.
- Oeldemann, Johannes. *Die Apsotolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*. Paderborn: Bonifatius, 2000.
- Rodger, Patrik, ed. *Montreal 1963: Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal, 12. — 26. Juli 1963*. Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen — Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 1963.
- Schäfer, Gerhard K. *Eucharistie im ökumenischen Kontext: zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Thurian, Max. *Churches Respond to BEM. Official Responses to the Baptism, Eucharist and Ministry Text, Vol. I*. Geneva: World Council of Churches, 1986.

Флоровски, Георгије. Екуменски дијалоџи. *Теологија и историја* 1. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-брањичевске, 2016.  
Frieling, Reinhard. *Put ekumenske misli*. Zagreb: Matija Vlačić Ilirik, 2009.  
Fries, Heinrich / Rahner, Karl. *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*. Freiburg im Breisgau — Basel — Wien: Herder, 1983.

Примљено: 27. 8. 2021.  
Исправљено: 11. 11. 2021.  
Одобрено: 11. 11. 2021.

## LIMA DOCUMENT: BAPTISM, EUCCHARIST AND MINISTRY

**Radivoje Simić**

*Institute of Orthodox Theology,  
Ludwig Maximilian University, Munich*

**Summary:** *One of the most important ecumenical documents — the Lima document (1982), has adopted as a result of a long-term effort of the Faith and Order Commission, and since then it holds the unquestionable primacy among numerous joint documents, both within the seventy-year history of the World Council of Churches, and within the bilateral dialogues of various Christian denominations. But while the Lima document within the “Western Christianity” — especially in the churches of the English and German-speaking areas — is the subject of permanent pastoral and academic discussions, somehow within the Orthodox East — thus, within the context of the Serbian Orthodox Church, too — its proper theological reception is missing. This may be surprising if we take into consideration that, according to the opinion of many contemporary theologians, the Orthodox made an irreplaceable contribution to the creation of the Lima document — the greatest liturgical document of the ecumenical importance so far. The intention of this document was to provide a concrete framework of a (possible) joint (ecumenical) Liturgy, using the Orthodox liturgical rite as a basis. The purpose of this paper is to reactivate the discussion on the Lima topic within the Serbian Orthodox circles, aiming to foster a proper academic reception of this document in Orthodox theology, as well as to contribute to the further development of its content and possible realization of its goals within the ecumenical movement in the future.*

**Key words:** *Lima document, Faith and Order, Baptism, Eucharist, Ministry.*

# ПРИКАЗ ИЗДАВАЧКЕ ДЕЛАТНОСТИ МУЗЕЈА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У БЕОГРАДУ У ПЕРИОДУ 2017–2021. ГОДИНЕ

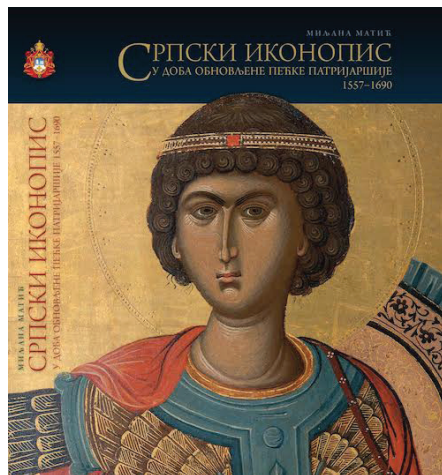
Миљана Матић

([matimiljana@yahoo.com](mailto:matimiljana@yahoo.com))

Музеј Српске Православне Цркве у Београду

Неоспорна је чињеница да Музеј Српске Православне Цркве у Београду представља једну од најважнијих ризница и изузетно драгоцени музејски простор од ванредног значаја како за нашу помесну Цркву, тако и за европско и светско поднебље нарочито у погледу похрањене духовне, културне и уметничке баштине. Стога не треба да нас чуди што се ова институција определила да реализује веома запажену издавачку делатност у распону 2017–2021. године.

Следствено, дело које спада у ред значајних самосталних издања Музеја у 2017. години јесте књига „Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије 1557–1690“, у обиму од 603 стране са више од 400 фотографија у боји, ауторке др Миљане Матић која је уједно и кустос поменутог Музеја. Књига је проистекла из докторске тезе чији је текст за потребе публиковања ове синтетичке студије допуњен и прерађен, а садржи расправни део и каталог (стр. 385–544) од пет стотина икона насталих у периоду од обнове самосталности Српске Цркве под Патријархом Макаријем Соколовићем до Велике Сеобе. У књизи су обрађене и иконе са простора Старе Србије, то јест Косова и Метохије, а које су уништене у доба 1999–2004. године, као и један број дела која се први пут објављују. Основну структуру рас-



праве чине поглавља *Историографија* (стр. 13–20), *Обнова Пећке патријаршије и уметничке прилике 1557–1614* (стр. 21–50), *Опис, теме и иконографија на иконама и иконостасима* (стр. 51–224), *Развојне линије српској иконописи у доба обновљене Пећке патријаршије* (стр. 225–360), *Завршна разматрања и Закључак* (стр. 361–384). Књига садржи резиме на енглеском и руском језику, али и именски, иконографски и регистар мајстора и дела по збиркама. Ликовно-графичку обраду књиге урадио је др Мирослав Лазић.

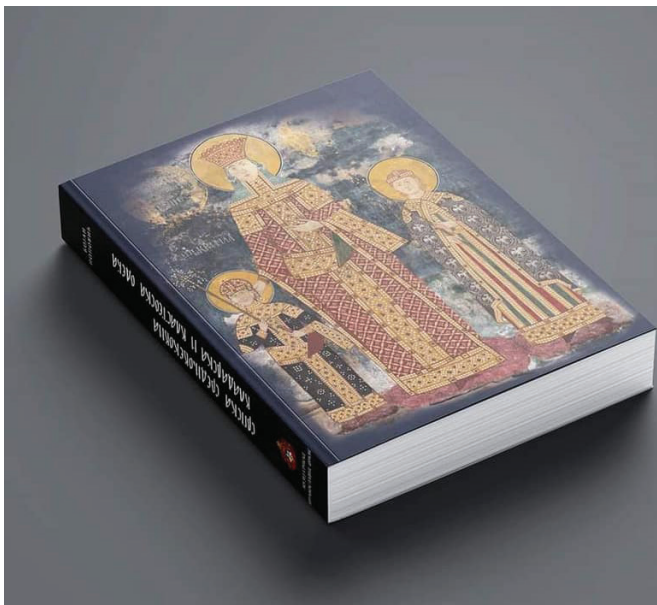
Надаље, Музеј је током 2019. године поводом одржавања истоимене изложбе од 9. октобра 2019. до 10. јануара 2020. године објавио каталог изложбе „Осам векова уметности под окриљем Српске Православне Цркве 1219–2019“ на 157 страница. Текст је структуриран у пет поглавља у којима су обрађене рукописне и штампане књиге (*Овайлођена Реч Божија*) (стр. 13–42), предмети од метала црквене и литургијске намене (*Свешћени сасуди благодати Духа: предмети од метала*) (стр. 45–82), црквени вез и текстил (*Ризе спасења: Литургијски и црквени текстил и вез*) (стр. 85–116), Иконопис (*Руком и душом: уметност иконописи*) (стр. 119–140) и историјски документи и разноврсна дела примењене уметности (*Све часне изванредне ствари*) (стр. 143–156). Главни и одговорни уредник издања је Ђакон Владимир Радовановић, аутор текста каталога др Миљана Матић, а рецензенти академик професор др Миодраг Марковић и др Тихон Ракићевић, високопреподобни архимандрит Манастира Студенице. Графички дизајн и техничко уређење књиге потписује Александар Радосављевић.

Такође, Музеј Српске Православне Цркве је објавио 2019. године и књигу Борке Ђорђевић и Биљане Цинцар Костић, посвећену другогодишњем управнику поменутог Музеја, господину Светозару Душанићу, у којој је садржана и његова комплетна библиографија под насловом „*Светозар Св. Душанић (1907–1990): биографија и библиографија*“ (190 стр.).

Осим тога, у периоду 2020–2021. године Музеј наше помесне Цркве издао је неколико капиталних књига поводом обележавања два



значајна јубилеја Српске Православне Цркве – осам векова аутокефалности и сто година од васпостављања Српске Патријаршије, желећи да на тај начин прикаже богато духовно и културно наслеђе настало под окриљем наше Цркве. Као самостално издање Музеја објављена је 2020. године књига др Бојана Поповића „Српска средњовековна владарска и властелоска одећа“ у меком и тврдом повезу, на 570 страница, са преко 300 репродукција у боји. Основни циљ ове студије очитује се у томе да, уз обиље квалитетних фотографија и примену нових технологија дигиталне рестаурације, представи један значајан сегмент



културног наслеђа и уметничког стваралаштва Српске Православне Цркве. Реч је о измењеној и допуњеној верзији магистарског рада аутора одбрањеног на катедри за историју уметности Филозофског факултета у Београду 2006. године. Циљ књиге подразумева да се путем анализе средњовековног сликарства, примењене уметности и текстуалних извора на српском, грчком и латинском језику прикаже историја одевања у српском средњем веку.

У *Уводним разматрањима* (стр. 17–19) др Поповић назначава правце свог истраживања уз навођење типова костима, да би у поглављу *Основе средњовековног костима* (стр. 19–56) размотрио римски, персијски и рановизантијски костим, *Изглед двора* и *Однос земаљског и небеског двора*. У поглављу насловљеном *Текстови и слике: српски средњовековни костим у изворима* (стр. 58–87) изложени су подаци из византијских извора о дворском костиму и обрађене теме *Настајање византијског костима* и *Књижа о церемонијама*, *Инвестишура дворјанина/проглашење властелина*, *Круна у Византији*, *Одевни предмети средње византијског периода из времена Књиже о церемонијама*, *Обућа средње византијског периода из времена Књиже о церемонијама* и *Увођење капа у византијски костим*. У поглављу *Позновизантијски извори* (стр. 87–118) др Поповић анализирао је *Трактат о служба-*

ма и дела исте традиције, Изглед двора у време Палеолога, Културну размену Запада и Истока и Војни костим као полазиште за стварање практичне и дворске одеће. Поглавље Српски писани извори (стр. 118–130) значајно је јер разматра тему средњовековне српске одеће у односу на чин даривања, законе и одевање уз Молитве из Цариградској шребника, податке из поморских комуна и манастирских типика. Следи поглавље Сликане представе дворској костима и њихов однос према писаним изворима и материјалној грађи (стр. 130–145) у коме су потпоглавља Правила и ограничења приликом остваривања поршрећа у цркви, Учесћалости поршрећа историјских личности и Означаване нимбом.

Један од најважнијих и најобимнијих сегмената књиге носи наслов Одевни предмети и инсигније (стр. 146–362). У њему се анализирају оглавља (Круна у средњовековној Србији, Орфанос, прејендулије – сије – катасисе – ормаше, Трећешљике ошворене круне власћеооски

венци и круне каја), доња и горња хаљина кроз материјалне остатке и фреске (Боје одеће, Хаљина у шексуалним изворима, материјални остаци хаљина; Хаљина на поршрећима, Дуја хаљина дујих рукава и церемонијални плаши, Доња хаљина, дуја порња хаљина, Основна једношавна порња хаљина, Дуја хаљина дујих рукава/крајких рукава и Инсигниолошки дешаљи, Хаљина церемонијалних рукава дујих до шла, Кавад, Ејилорика, Коншуш, Зубун, Дујамад, Крој,

Орнаменти, вез, бисери и грађо камење). Када је реч о Инсигнијама, у књизи су обрађени Инсигниолошка вредност костима, лорос/дијадима/ратни појас, Скиптар, жезло, штап, палица, Инсигније, амблематика и хералдика. Завршна поглавља (стр. 364–468) имају следеће називе: Одећа рашника, ојрема за јахање, Женски костим и инсигније, Породични поршрећи и одевање (са потпоглављима Приношење модела задужбине, јужни улаз у цркву и кшишорски поршрећ) и Изглед одеће у композицији Небеској двора. На крају књиге су Закључак, ре-



зимеи на енглеском и руском језику, извори и списак литературе, општи регистар и регистар одеће (стр. 471–490).

Уредник публикације је управник Музеја Српске Православне Цркве, ђакон Владимир Радовановић, а рецензенти професор др Миодраг Марковић, редовни члан САНУ, др Бранислав Цветковић и др Миљана Матић. Припреми за објављивање претходио је вишемесечни терен-

ски рад на подручју од Фрушке Горе до Косова и Метохије, Северне Македоније и Албаније, а за потребе пројекта током периода од две године рађена је дигитална рестаурација фресака, јединствен и пионирски подухват којим је руководио Александар Радосављевић, ликовни уредник књиге. Пројекат су помогли Министарство културе и информисања Републике Србије, Министарство правде Републике Србије – Управа за сарадњу са црквама и верским заједницама, Ми-



нистарство спољних послова Републике Србије – Управа за сарадњу с дијаспором и Србима у региону и Министарство просвјете и културе Републике Српске – Републички секретаријат за вјере. Већ наредне, 2021. године објављено је допуњено издање ове књиге у тврдом луксузном повезу са златотиском и повећаним бројем фотографија у боји.

Исто тако, Музеј Српске Православне Цркве је у раздобљу 2020–2021. године у својству суиздавача узео учешћа у објављивању капиталне студије др Милана Радујка *„Епископски престо у српским земљама од IX до XVIII века“*, потом монографије Данице и Марка Поповића *Манасџир Шудикова у Будимљи*, као и прве и друге свеске треће књиге *Палеографског албума Рукописа Музеја Српске Православне Цркве: Збирка Радослава М. Грујића* (суиздавач Народна библиотека Србије, приредила: Љупка Васиљев, ликовно-графичка обрада др Мирослав Лазић).

Особито значајна двотомна научна студија др Милана Радујка *„Епископски престо у српским земљама од IX до XVIII века“* настала је у оквиру дугогодишњег свеобухватног и веома захтевног рада аутора

на изучавању епископског престола у српским земљама средњег века и у време турске владавине, а у вези са сагледавањем улоге инсигнија и богослужбене праксе у духовној власти епископа. Истраживање не само да је обухватало теренско снимање и описивање свих евидентираних епископских седишта, већ и израду графичких приказа рељефног и фреско украса престола, као и фотографисање и описивање зидног сликарства у непосредној близини тронов. Овом приликом је за штампу приређен каталогски део публикације која је кроз оба тома (први на 479 страна и други на 485 страна) структурирана у виду азбучног каталога који почиње црквом Светог Ахилија у Ариљу, а завршава се црквом Светих Арханђела у Штипу. На крају оба тома су спискови илустрација на енглеском језику и два индекса: историјских имена, географских назива, цркава и манастира, исправа, зборника правила, рукописа и историографских списа, и иконографских, литургијских и богословских појмова, градитељских, уметничких, инсигниолошких и хералдичких термина. На крају другог тома су и резиме на енглеском језику и списак скраћеница. Издавачи ове књиге су Филозофски факултет Универзитета у Београду — Институт за историју уметности, Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, Музеј Српске Православне Цркве и Покрајински завод за заштиту споменика културе Петроварадин. Уредници издања су професор др Драган Војводић, професор др Владан Таталовић, ђакон Владимир Радовановић и Зоран Вапа, а рецензенти академик др Гојко Суботић, др Ђорђе Трифуновић и др Даница Поповић. Аутор ликовно-графичке опреме књиге је др Мирослав Лазић, који је заслужан и за обраду ликовних прилога.

Поврх свега, монографија Манастира Шудикове (Београд – Београд 2020) прва је свеобухватна студија посвећена историји, духовности и културној заоставштини ове значајне и недавно обновљене светиње. Издавачи су Епархија будимљанско-никшићка и Музеј Српске Православне Цркве, а рецензенти професор др Ирена Шпадијер и др Светлана Пејић. Књига почиње *Словом благодарности ауторима* Епископа будимљанско-никшићког господина Јоаникија, на чију је иницијативу покренуто истраживање прошлости манастира од стране двоје еминентних аутора, др Данице и др Марка Поповића. Њихова истраживања осветлила су обим и значај преписивачке делатности монаха Манастира Шудикове, постојање монашких испосница у пећинама Тивранске клисуре, скривање моштију Светог Архиепископа Арсенија Сремца и Светог Цара Уроша Петог и друго.

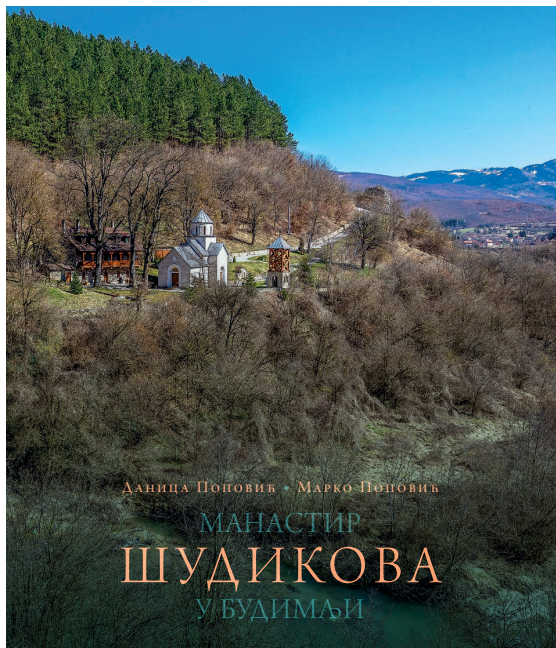
Поглавља књиге су уређена на следећи начин: *Уводна разматрања* (Положај и географске одлике и Порекло имена) (стр. 13–17), До-

садашња проучавања (стр. 19–27), Из дубоке прошлости: шудиковски пешроџици (стр. 29–37), Историјска слика (стр. 39–71), Манастир Ваведена Богородице (стр. 73–95), Скици у Урошевици (стр. 97–119), Пећине–Испоснице (стр. 121–131) и Светло врело (стр. 133–137).

Особито вредан преглед пештерног монаштва у Полимљу дат је у поглављу Манастир Шудикова и келиошко пештерно монаштво Полимља – са потпоглављима Горње Полимље у коме су Манастир Брезојевица код Плава, Манастирски комплекс у Калудри, Испоснице манастира Ђурђевицулови, Манастир Соколац, крши Светио Саве на Бјеласици, Испосница манастира Житин, Испоснице манастира Милешеве и Доње Полимље – Испоснице манастира Светог Николе у Дабру (стр. 139–205). Сегментом Нови животи шудиковских светиња (стр. 207–211) завршава се рас-

правни део монографије. Следе Прилози ауторке Милене Давидовић: први, посвећен књијници Манастира Шудикове (стр. 213–241), други, посвећен Записима (стр. 243–247) и трећи, у коме је реконструкција каталога рукописних и штампаних књига Манастира Шудикове (стр. 249–250). После поговора аутора, датираног у јул 2020. године, следе резиме и списак илустрација на енглеском језику (стр. 255–270), Литература, именски регистар и регистар географских појмова. Аутор дизајна и техничког уређења књиге је др Мирослав Лазич. Објављивање књиге помогло је Министарство правде Републике Србије – Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама.

Коначно, мишљења смо да наведена издања, будући плод делатности Музеја наше помесне Цркве у назначеном периоду, представљају поуздан темељ за наставак још преданијег прегалаштва на пољу научног сагледавања духовног, културног и уметничког наслеђа Српске Православне Цркве, чији је Музеј у Београду поуздани чувар.



Примљено: 16. 12. 2021. | Одобрено: 27. 12. 2021. □

---

ПРИКАЗИ

---

УДК / UDC: 27-248.76-277(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views

Година / Volume LIV

Број / Issue 3/2021,

стр. / pp. 504–507.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2021-3-504-507>

## **Mato Zovkić, *Jakovljeva poslanica: Prijevod i komentar***

Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb: Glas Koncila, 2021.

484 стр., 24 cm

ISBN 9789532416596

Научни коментари на библијске књиге представљају перманентни дефицит у теолошкој литератури на језицима народа Западног Балкана. Иако су коментари у патристичко доба били фреквентни медијум за посредовање библијске поруке, те узимајући у обзир чињеницу да на Западу, па и у Грчкој, постоје многобројне научно профилисане едиције коментара на све књиге Библије, у нашим срединама коментар као књижевни жанр није нашао одговарајуће место у библијским студијама. Стога је појава једног коментара попут овога, о коме ће надаље бити речи, велики догађај не само за средину аутора и његових

непосредних рецепијената, већ и за целокупну Библистику Западног Балкана. Нарочито је важно нагласити да се ради о презентацији вишедеценијског рада, како научно-истраживачког, тако и наставно-дидактичког, на једном библијском тексту, и то у најзахтевнијем научном жанру, наиме у форми научног коментара. Мато Зовкић, сарајевски професор Новог Завета у пензији, је својим коментаром на *Саборну посланицу Јаковљеву* не само испоштовао опште прихваћене научне стандарде савремене Библистике, већ и успоставио смернице и критеријуме за продукцију коментара на библијске списе у срединама у којима то

још увек није постала пракса. Особито је значајно да се готово истовремено у суседству појавио још један научни коментар двојице православних теолога, професора др Владислава Топаловића и др Дарка Ђога на *Еванђеље по Маттеју* (Фоча, 2021). Интересантно је да постоји извесна блискост између *Еванђеља по Маттеју* и *Саборне посланице Јаковљеве* (уп. стр. 31–34). У сваком случају, оба коментара представљају изузетно важне кораци у развоју библијских студија нашег региона.

*Саборна посланица Јаковљева* припада оним новозаветним списима који нису нашли широку примену у црквеним контекстима (стр. 50–61). Један од разлога је свакако одсуство спекулативне теологије из овог списка, његова бледо скицирана христологија, и генерално одсуство великих теолошких тема, с једне, али и Лутерово одбацивање ове посланице као списка ирелевантног за веру Цркве, с друге стране. Поред тога, можда најквалитетнији грчки језик у целокупном корпусу Новог Завета, декларација високих моралних начела блиска проповеди Господа Исуса Христа, као и извесна полемика са ставом да је вера довољна за спасење, фактори су који ову посланицу чине изузетном, али и представљају прави изазов за њено тумачење.

Професор Зовкић је извршио нови превод поменуте По-



сланице на савремени хрватски језик и тај превод је основни текст који коментарише (стр. 83–93). У погледу ауторства списка Зовкић се налази на линији велике већине савремених истраживача који сматрају да ову Посланицу није могао непосредно написати Свети апостол Јаков, Брат Господњи (стр. 43–44). Коментар се одвија стих по стих, састоји се из лексичко-граматичких анализа и теолошких закључака који се могу извући из текста. Аутор користи сву релевантну секундарну литературу, како старију тако и новију, па отуда читаоци могу стећи једну јасну слику о стању у проучавањима Посланице (стр. 413–445).

Коментар је на основу глава и стихова подељен на тематске целине. Тамо где је неопходно аутор уводи *екскурсе*, односно *шеме* у оквиру којих обрађује посебна теолошка питања. Укупно је 11 таквих тематских целина. Један пример је тема број 5, где се обрађује однос према оправдању вером код апостола Павла и Јакова (стр. 243–250). Аутор се осврће на овај теолошки топос који изазива нарочиту пажњу тумача *Саборне Јаковљеве посланице*. На питање које гласи: да ли Јаков и Павле имају различите ставове по питању могућности оправдања вером, при чему би Јаков заступао идеју да се човек спасава вером и делима, док би Павле заступао тезу да се човек оправдава само дарованом вером?, аутор излаже следећи одговор: „Jakov i Pavao pristupaju primjeru Abrahama svaki sa svojega stanovišta. Ipak ostaje izvjesna napetost između Pavlova naglašavanja apsolutne darovanosti spasenja i Jakovljeva inzistiranja na djelima kao pripravi za eshatonski sud i vječno blaženstvo. Ta napetost izlazi iz različita pristupa osnovnim istinama vjere i vlastite teologije svakoga od njih. Pavao je teolog slobode koja nam je darovana u Kristu Isusu, a Jakov teolog življenja u skladu s rječju u nas usađenom. Preostaje da ne razboravimo kako 'istinu Pisma koju Bog htjede da radi našega spasenja bude zapisana' (DV 11) tre-

bamo tražiti u *cjelom Pismu*, ne u jednom odlomku niti kod jednoga biblijskog autora“ (стр. 248).

Специфичност овог коментара је у томе што је аутор, мотивисан животом у једној мултирелигијској средини каква је град Сарајево, посветио неколико тематских поглавља управо оним текстовима из *Саборне посланице Јаковљеве* које имају обједињујући потенцијал за све три монотеистичке религије: на Јак. 2, 20–26 „Abraham u židovstvu, kršćanstvu i islamu“ (стр. 250–262); на Јак. 4, 15 „Pobožni usklik 'Ako Bog da' u duhovnosti kršćana i muslimana“ (стр. 331–342); на Јак. 5, 13–16 „Vjernički bolovati i skrbiti se za bolesnike – prema židovstvu, kršćanstvu i islamu“ (стр. 376–389); на Јак. 5, 17–18 „Prorok Ilija u židovstvu, kršćanstvu i islamu“ (стр. 395–445). Ови одељци поред теолошког и научног сагледавања спона које везују три монотеистичке религије, недвосмислено показују могућност ангажовања библијских текстова на актуелне и животне теме, чинећи тако библијску поруку увек свежом и пријемчивом сваком контексту.

Коментар на *Јаковљеву посланицу* Мате Зовкића је књига која је вишеструко важна за ширу читалачку публику. Важна је као одговарајући пример како се пише научни коментар на један библијски спис, значајна је због начина на који се

повезују научна егзегеза и теологија Цркве, драгоцен је као расадник идеја и смерница за писање црквених проповеди на широки спектар теолошких тема које се срећу у *Саборној посланици Јаковљевој*, и коначно подстицајан је пример како се хришћански дискурси доводе у везу са другим монотеистичким

религијским дискурсима, како на теолошком, тако и на нивоу свеукупног црквеног живота.

*Предраг Драготиновић*  
([pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs](mailto:pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs))

*Православни богословски факултет  
Универзитета у Београду*

□

УДК: 271.222(497.11)-773-9(082)(049.32)  
271.222(497.11)-9(082)(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views  
Година / Volume LIV  
Број / Issue 3/2021,  
стр. / pp. 507-511.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2021-3-507-511>

**Игор Ивковић, ур.,**  
***Зборник радова: 800 година аутокефалности Српске***  
***Православне Цркве у Епархији тимочкој***

Зајечар: Епархија тимочка Српске Православне Цркве, 2020.

409 стр.; илустр.; 25 cm

ISBN 978-86-913903-8-9

У редовима који следе сажето ће бити приказан садржај зборника који је приређен поводом значајног осмовековног јубилеја аутокефалности Српске Православне Цркве. У овом издању је сабрано тринаест научних радова, један приказ догађаја и два приказа књига. Аутори

текстова настојали су да систематизују постојећу грађу која се тиче црквене прошлости на простору Тимока и Крајине, затим да поставе нове проблеме као и да понуде нека решења. Обрађене теме су бројне и обухватају области историје, археологије и уметности. Мултидисциплинар-

ни приступ, овде често примењиван, утицаће на студиозност истраживачке мисли. Неће бити сувишно поменути и то да је већина истраживача својим биолошким пореклом са простора који истражује, на којем egzистира и ствара. Постојеће историјске чињенице аутори су, као сукцесори једног почасног скупа научника, поткрепљивали наводима старије литературе, већ широко прихваћене, дајући посебан акценат истраживачком раду и научном доприносу историчарке уметности Бранке Кнежевић (1922–2021). Ништа мање су показали стваралачку живахност и истраживачку проницљивост те су показали нове правце у проучавању богатог, али још увек недовољно елаборираног, духовног и културног наслеђа у овом делу наше земље. Разноврсном фокусу аутора нису измицале ни личности и догађаји, нити топови, који год период био у питању: касна антика, средњи век, нови век или савремено доба, при чему је истакнуто интензивно преплитање верских и културних утицаја. У свему томе се сублимира свештена историја Цркве у Тимочкој Крајини, која на том простору постоји од периода раног хришћанства па до наших дана.

Прва два текста зборника говоре о периоду раног хришћанства на североисточном простору провинције Горња Мезија

(Moesia Superior). Са посебном пажњом се указује на врло драгоцене писане изворе и археолошке остатке ранохришћанске културе. Као два најзначајнија топова представљени су урбани центар Акве код данашњег Прахова (Aque) и царска палата Феликс Ромулијана код Гамзиграда (Felix Romuliana). У свом тексту под називом *Црква у источној Србији од антике до турској освајања*, Гордан Бојковић се осврће на ранија истраживања античке историје на овом простору. Мапирајући важне топове, креира путну мрежу и тиме указује на важне локалитете раног хришћанства. Указује на археолошке доказе да се у Ромулијани развијао својеврстан хришћански центар већ од IV века. Дакле, аутор издваја како античке тако и средњовековне топове за разумевање црквене организације све до доласка Турака на ове просторе. Маја Живић и Горан М. Јанићијевић у свом раду *Истраживање хришћанске историје и културе на територији данашње Епархије тимочке* пажњу усмеравају на споменичко наслеђе и при чему студиозно трагају за идентитетом неофита Дасијана из Аквиса и Епископа (?) Гауденција из Ромулијане. Бављење касном антиком закључују питањем црквене јурисдикције на овом подручју, због чега свакако фигурирају два чувена хришћанска центра: код Прахо-

ва и код Гамзиграда. Средњовековни период тумаче кроз споменике хришћанске културе у: књажевачком, зајечарском, неготинском, кључком, ртањском, болевачком и сокобањском крају. Овде је посебно важно преиспитивање досадашњег датирања живописа Богородичине цркве у Доњој Каменици.

Следећи текстови су у знаку идентификовања светих личности везаних историјски са подручје данашње јурисдикције Епархије тимочке и креирања својеврсног диптиха светих локалне Цркве, као и у светлу одавања признања дугогодишњем истраживачу средњовековних цркава и манастира на овом подручју, претходно поменутој Бранки Кнежевић. Оно што спаја светачке личности и историчарку уметности Бранку Кнежевић јесте њено проучавање историје, архитектуре и сликарства манастира Крепичевац. Сада је овај манастир посматран у контексту једног култа о којем досад није много писано. Реч је о старцу Јосифу из Крепичевца који је сахрањен уз јужни зид Богородичине цркве у Крепичевцу. У Прилогу за уобличавање *дигијиха свейих Епархије тимочке* Лазар Љубић излаже преглед потенцијалног диптиха светих, те потом у тексту *Манастир Крепичевац и култ старца Јосифа* сажима резултате Бранкиних истраживања и још једном подсећа на ванред-



ни значај овог споменика у светлу његове обнове, али и отвара нови правац у истраживању. Љубић указује на један позно-средњовековни монашки култ који, како се чини, оживљава у наше време. Хвата се у коштац са проблемом идентификације непознатог монаха, старца Јосифа. Исти аутор, са пуним поштовањем према досадашњем раду Бранке Кнежевић, приређује и Библиографију Бранке Кнежевић, док Горан М. Јанићијевић пише о *Истраживачком раду Бранке Кнежевић на подручју Епархије тимочке*, одајући захвалност и чинећи омаж тако

овој госпођи. Опсежна истраживања ове историчарке уметности и њена дугогодишња усмереност ка споменичком наслеђу најпре Лапушње, Крепичевца, а потом и Вратне и Манастирице, завређује посебну пажњу одавања научног признања. Радом о светом Никодиму Тисманском закључују се средњовековне теме. *Свети Никодим Тисмански у историјском и духовном памћењу* носи назив рада Драгане Ј. Јањић и Горана М. Јанићијевића. Значај Светог Никодима Тисманског је тумачен кроз призму унапређења монашког и духовног живота у Крајини, као и заснивања монашких обитељи манастира Вратна и Манастирица. У раду се истиче значај овог светог исхасте у областима кнеза Лазара, имајући у виду његову улогу у измирењу Српске и Цариградске Патријаршије, али и антиунионистичко деловање на простору Видина.

Небојша Ђокић представља текстове *Списак цркви неходећи се у окружју крајинском и описаније сваке цркве по наособ у цјелом њеном састајанију и Манастири и цркве у околининама Болевац и Бор израђене до Другог светског рата*. Први текст садржи детаљан попис манастира и црква на територији источне Србије из 1836. године. Овде може да се сазна какав је био инвентар тимочких цркава. Подаци представљају по први пут објављену

архивску грађу из Архива Србије. Књаз Милош је представљен као духовни обновитељ на овим просторима. У другом тексту, пошто најпре констатује оскудност извора, Ђокић излаже познате чињенице из историје црква и манастира у општинама Болевац и Бор, саграђених до Другог светског рата. Занимљивост је та што је у време ослобођења од Турака само једна црква била активна на овим просторима, а то је већ поменути манастир Крепичевац. Тада је започета градња неколико цркава и неколико их је обновљено.

Нарочито посвећено, у зборнику је писано о двојници славних тимочких епископа, великих јерараха, Мелентију Вујићу, који је скончао живот као Хиландарац, и Иринеју Ђирићу, који је скончао на катедри епископа бачких. Они су, с правом се може рећи, утемељили и иницирали духовни препород Епархије тимочке. Ауторка Александра Новаков у свом раду *Мелентије Вујић, ректор Призренске богословије* сагледава и представља ову свестрану личност у светлу његовог рада у Призрену. Ректор Призренске богословије Мелентије Вујић одиграо је значајну улогу као обновитељ школског система. Повећао је број ученика и наставника и увео нове предмете у образовни систем. Образован, предузимљив и енергичан, изабран је касније за

Епископа тимочког. Монах Игнатије Марковић, аутор текста *Епископ тимочки (1919–1921) и бачки (1921–1955) др Иринеј Гирић — исповедник православља*, на особити начин оживљава ову светачку личност заборављеног епископа у нади да ће подићи свест о подвизима поменутог. Кроз писане изворе др Иринеј Гирића, Марковић сагледава живот, дело и енормни значај овог исповедника за историју Српске Православне Цркве. Дошавши на место Епископа тимочког после Првог светског рата 1919. године, имао је велики задатак да обнови духовну свест нашега народа. Највише је то постигао својим беседама. Исте године он је присуствовао и Конференцији свих цркава у Женеви. Као свестрана личност, био је и уметнички надарен. У прилог томе сведоче цртежи пејзажа, цркава и манастира Епархије тимочке. Након две године постављен је за Епископа бачког. У својој старости био је неправедно мучен од стране нечовечних.

У наставку, протојереј Игор Ивковић пише о *50 свештеника Епархије тимочке пострадалих од Бујара и комуниста у 20. веку*, користећи досад необјављене изворе. Састављајући мартиролог тимочких свештенослужитеља, страдалих на најбруталније и најсвирепије начине, он речима блаженопочившег Митрополита видинског

Доментијана истиче значај ових мученика како за српски, тако и за бугарски православни народ. Исти аутор потписује текст *Веронаука у зајечарској гимназији у прошекла два века* који завређује читалачку пажњу тиме што открива наставни план и наставна средства за предавање веронауке у најстаријој школи у граду и околини. Приказујући климу духовног живота у датим околностима, аутор оцењује квалитет верске наставе. Изворна хришћанска теологија и живо учешће у црквеном животу је, како аутор истиче, главна тема верске наставе.

Како је речено, зборник на крају садржи приказе двеју књига. То је, пре свега, приказ Горана М. Јанићијевића монографије *Богословија Светиої Саве 1836–2016*. монаха Игнатија Марковића, али и приказ Александра Раковића монографије *Летопис Тимочке епархије 1934–2014*. протојереја Игора Ивковића. У зборнику се такође налази и *Летопис Епархије тимочке за 2019. годину — јубилеј 8 векова аутокефалности Српске Православне Цркве*, који је потписао хроничар протојереј Игор Ивковић.

Милица Михајловић Антонијевић  
([milicanmihajlovic@gmail.com](mailto:milicanmihajlovic@gmail.com))

Филозофски факултет  
Универзитета у Београду

□

УДК: 271.222(497.11)-523.4/.6(497.6 Бања Лука)(049.32)  
726:271.222(497.11)-523.4/.6(497.6 Бања Лука)(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views

Година / Volume LIV

Број / Issue 3/2021,

стр. / pp. 512–514.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2021-3-512-514>

**Славољуб Лукић, Бојан Вујиновић и Марко Јанковић,  
*Сакрална архитектура Бањалучке епархије  
на њеном садашњем простору од Миланској едикта  
до краја средњеј вијека***

Бања Лука: Архив Републике Српске — Удружење архивских радника  
Републике Српске, 2020.

167 стр., илустр.; 27 cm

ISBN 978–99976–791–8–5

Монографија *Сакрална архитектура Бањалучке епархије на њеном садашњем простору од Миланској едикта до краја средњеј вијека* објављена је поводом осам вијекова аутокефалности Српске Православне Цркве и 120 година од оснивања Епархије бањалучке Српске Православне Цркве. Издавачи ове монографије су Архив Републике Српске и Удружење архивских радника Републике Српске, а објављивање је финансијски потпомогнуто од стране Републичког секретаријата за вјере Владе Републике Српске.

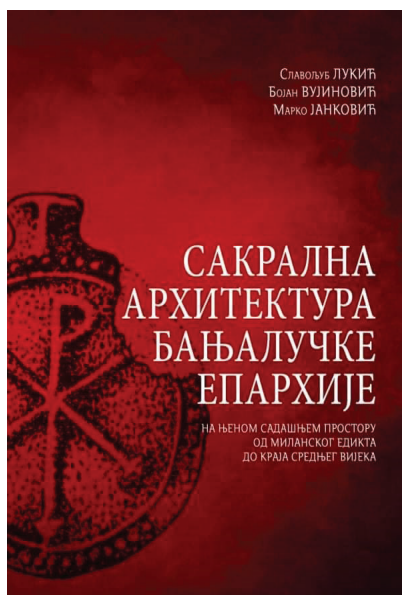
Аутори монографије су Славољуб Лукић, доктор теологије,

Бојан Вујиновић, мастер археологије, и Марко Јанковић, мастер историје. Монографија је подијељена на четири цјелине: 1) „Црквене прилике на подручју садашње Бањалучке епархије од апостолског доба до Берлинског конгреса 1878. године“; 2) „Базилике на простору садашње Бањалучке епархије“; 3) „Активни манастири“; и 4) „Угашени манастири – манастиришта и црквишта“. Треба нагласити да је свако од наведених поглавља заокружена цјелина и може стајати самостално.

У уводном дијелу представљене су црквене прилике од апостолског доба до Берлин-

ског конгреса 1878. године, не само на подручју које сада административно припада Епархији бањалучкој, већ и на ширем простору Босанске Крајине, то јест области којој су претходиле средњовјековне административне цјелине Доњи Краји и Јајачка бановина. Поменути простор потпадао је у првим вијековима хришћанства под јурисдикцију Сирмијумске митрополије, чије се сједиште налазило на подручју данашње Сремске Митровице, а само хришћанство се у овом дијелу Балканског полуострва појавило врло рано, још у апостолско доба. Прве базилике на територији Бањалучке епархије саграђене су након Миланског едикта, у другој половини IV и првој половини V вијека. О томе свједоче материјални остаци сакралних грађевина пронађених на подручју Бањалуке (Рамићи и могућа базилика на Кастелу), Приједора (Зецови), Лакташа (Бакинци), Новог Града (Благај) и Котор Вароши (Шипраге).

У трећем дијелу монографије описано је шест активних манастира на подручју Епар-



хије бањалучке: Гомионица, Крупа на Врбасу, Моштаница, Липље, Ступље и Осовица. Сваки од манастира представљен је са нарочитом пажњом и посвећено му је једно потпоглавље у монографији. Изузев историјата, обухваћене су и многобројне за-

нимљивости и народна предања која се вежу за ове манастире.

У посљедњем, четвртм дијелу монографије предочена су манастиришта и црквишта која у српској историографији до сада нису имала запажено мјесто. Најстарији материјални трагови средњовјековног манастира на подручју Епархије бањалучке пронађени су у Горњим Кијевцима, на локалитету Манастириште-Карановац, и доводе се у везу са периодом XIII вијека, док трагови средњовјековне некрополе формиране око манастирске цркве указују и на ранији период, односно XI и XII вијек.

Уопште узевши, треба истаћи да су сва поглавља богато илустрована фотографијама које прате основни текст. Осим закључка на српском језику, мо-

нографија садржи и закључке на енглеском, руском, немачком и грчком језику. Рецензије потписују професор др Горан Латиновић и мастер Дејан Дошлић, обојица историчари, те др Славо Цигленечки, археолог.

Коначно, монографију *Сакрална архитектура Бањалуке епархије на њеном садашњем простору од Миланској едикта до краја средњеј вијека* прати истоимена изложба, која је била отворена поводом манифестације „Ноћ музеја“ у изложбеном

холу Архива Републике Српске 15. маја 2021. године, али и изложба која је поводом празника Вазнесења Господњег — Спасована, крсне славе града Бањалуке, била приређена у порти Храма Христа Спаситеља 10. јуна 2021. године.

Бојан Стојнић  
([bojan.stojnic@arhivrs.org](mailto:bojan.stojnic@arhivrs.org))  
Архив Републике Српске  
Бањалука, Република Српска

□

УДК / UDC: 929-055.2(497.11)"1914/1918"(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views  
Година / Volume LIV  
Број / Issue 3/2021,  
стр. / pp. 514–518.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2021-3-514-518>

## Велике жене у Великом рату: сведочанства о сарадњи знаменитих личности Српске Православне Цркве са женама хуманитаркама

Slavica Popović Filipović,  
*Velike žene u Velikom ratu = The Great Women in the Great War*

Biblioteka Hrestomatija [Mali Nemo]  
Pančevo: Mali Nemo, 2020.

761 стр. ; илустр. ; 25 cm

ISBN 978–86–7972–124–2

Прошле, 2020. године из штампе је изашла књига Славице Поповић Филиповић, објављена под насловом *Велике жене у Великом рату*. Реч је о

волуминозној публикацији, делу импресивног обима насталом као резултат дугогодишњих истраживања у области културе сећања, историје Првог светског

рата, историје медицине и саниитета, културне дипломатије, историје сифражетског покрета и хуманитарног и филантропског деловања. Ова књига јавља се као својеврсна круна досадашњег стваралаштва Филиповићеве, која је раније објавила већи број публикација у којима се бавила поменути тематикама.

Овај истраживачки подухват подразумевао је изучавање обимне архивске грађе, изворних докумената, преписке, рукописа и фотографија сачуваних у архивама на неколико континената, библиотекама на различитим странама света, као и у породичним ризницама. Дело које је пред нама посвећено је изузетним женама које у српској историји и историји Првог светског рата уопште заузимају почасно место, то јест женама које су жртвујући себе делиле страдање српске војске и народа током сурових ратних година: у епидемијама тифуса, у повлачењу преко Албаније, избеглиштву на Крфу, на Корзици, у Северној Африци, на Руском фронту и у Добруци. Као таква, ова књига упечатљиво је сведочанство делатне љубави и подвижничког рада више од 2.000 лекарки, сестара и болничарки које су служиле у саставу болница Српског Црвеног крста, Болница шкотских жена, болница Српског потпорног фонда и других добротворних друштава и организација, не само у Србији већ и у избеглиштву, одно-

сно током Великог рата и у поратним годинама.

Будући да су место и улога жене у историји Првог светског рата традиционално маргинализовани, како примећује ауторка у уводном слову (стр. 9–16), књига која је пред нама пружа значајан допринос познавању делатности ових изузетних жена које нису жалиле своје животе како би служиле другима.

Госпођа Поповић Филиповић сабира драгоцену сведочанства о десетинама истакнутих жена из горе поменутог броја — о знаменитим српским женама, првим српским и страним лекаркама, британским сифражеткињама, шкотским женама, америчким, аустралијским и канадским хуманисткињама, књижевницама, сликаркама, новинаркама, дамама и хероинама са Атлантика и Пацифика, свакој посвећујући по једно поглавље. Занимљива је чињеница да је више жена, чије су биографије обрађене у овој публикацији, за своје служење и заслуге добило висока црквена одликовања, што казује како је Црква препознала и позитивно вредновала њихов рад и њихову жртву.

Читаоцима су тако у овој књизи представљене: хуманиста, наставница и преводилац Љубица Луковић (1858–1915), својевремено и председник Кола српских сестара од 1905–1915. г. (стр. 17–54); носилац Албанске спо-

менице и Ордена Светог Саве др Анђелија А. Јакшић (Dr. Angelia Al. Yakchitch, 1871–1950) (стр. 55–89); шкотска лекарка др Елси Мод Инглис (Dr. Elsie Maud Inglis, 1864–1917), оснивач и руководи-лац Болнице шкотских жена (стр. 91–136); носилац Ордена Светог Саве и руског Ордена Свете Ане, Шкотланђанка др Изабел Емзли, леди Хатон (Dr. Isabel Galloway Emslie, Lady Hutton, 1887–1960), која је била у саставу Болнице шкотских жена у Француској, Ђевђелији, Солуну и по ослобођењу у Врању (стр. 137–173).

Међу овим изузетним женама, представљеним у књизи Филиповићеве, своје место добиле су и: британска сифражеткиња баронеса Евелина Хаверфилд (Honorable Evelina Haverfield, 1867–1920), чланица Болнице шкотских жена у Србији у време епидемије тифуса, кој је сахрањена у порти Цркве Светог Илије у Бајиној Башти (стр. 175–204); потом домаћим читаоцима далеко познатија сликарка и хуманисткиња Надежда Петровић, још један носилац Ордена Светог Саве (1874–1915) (стр. 205–227); суоснивач Кола српских сестара Делфа Иванић (1887–1972) (стр. 229–262); Американка која је за своје заслуге окићена бројним српским црквеним и државним орденима и признањима — др Розали Мортон (Dr. Rosalie Slougher Morton, 1876–1968) (стр. 263–290); британска добровољна

болничарка у Србији, руководи-лац Прве јединице Српског пот-порног фонда и носилац Орде-на Светог Саве првог реда, Леди Маргарет Лејла Пеџет, познати-ја као Леди Пеџет (Dame Louise Margaret Leila Wemyss Paget — Lady Paget, 1881–1958) (стр. 291–326); британска хуманистки-ња и дугогодишња чланица СПФ, која је учествовала у организа-цији болница за Србе, а која се по изгнанству старала о српској деци и ратној сирочади, госпођа Гертруда Карингтон Вајлд (Mrs. Gertrude Carrington Wilde, 1856–1945), носилац Ордена Светог Са-ве другог реда (стр. 327–340), као и њена земљакиња, добровољна болничарка госпођа Хана Хен-кин Харди (Mrs. Hannah Hankin Hardy, 1866–1944), која је допре-мила велику санитетску и хима-нитарну помоћ за српске болнице (стр. 341–357).

У засебним поглављима Фи-липовићева је истражила слу-жење и допринос: хуманитарне раднице и добровољне болничар-ке Јелене Лозанић Фротингам (1888–1872) (стр. 359–402); носи-оца Ордена Светог Саве, Аустра-лијанке др Агнес Елизабет Лојд Бенет (Dr. Agnes Elizabeth Lloyd Bennett, 1872–1960), руководиоца Болнице шкотских жена у Остро-ву и на Солунском фронту (стр. 403–460); хуманитарне раднице, писца и преводиоца Лене Алек-сандре Јовичић (Miss Lena Ale-xander Yovitchitch, 1885–1969),

ћерке Александра Јовичића, српског дипломате (стр. 461–494); британске сифражеткиње, хуманитарне раднице и носиоца Ордена Светог Саве, госпође Мадел Стобарт (Mrs. Mabel Annie St Clair Stobart, 1862–1954), руководиоца Треће јединице СПФ у Крагујевцу и оснивача седам диспанзера широм Шумадије (стр. 495–544).

У поглављу о Олив Келсо Кинг (Miss Olive Kelso King, 1885–1958) сабрани су подаци о овој Аустралијанки, која је због свог хуманитарног рада постала носилац Ордена Светог Саве и бројних међународних одликовања (стр. 545–585); док се у наставку нижу поглавља о следећим личностима: добровољној болничарки и филантропу Францускињи, контеси Мари де Шабан ла Палис (Comtesse Marie de Shabannes la Palice, 1890–1977), која је помогла оснивање Прве пољске српске хируршке болнице на Солунском фронту (стр. 587–621); потом промотеру српске одбране у Првом светском рату и активистима Српског помоћног фонда (the Serbian Aid Fund) у Америци и Канади, мадам Мејбл Гордон Данлоп Грујић (Madam Mabel Gordon-Dunlop Grouitch, 1872–1956) (стр. 623–646); руској племкињи, госпођи Александри Павловној Хартвиг (Александра Павловна [Карцова] Хартвиг, 1863–1944), хуманисти која је дала велики допринос у оснивању руских болница у балкан-

ским и Првом светском рату (стр. 647–680); лекарки и хуманисти др Славки Михајловић Клисић (Dr. Slavka Miahailovich-Klisitch, 1888–1972), која је била једина лекарка у београдској Општој државној болници по повлачењу (стр. 681–715); те канадској хуманисткињи и добровољној болничарки др Харијет Макмилан Кобурн (Dr. Harriet Macmillan Cockburn, 1873–1948), лекарки у саставу Треће јединице СПФ и лекарке и руководиоца диспанзера у Лапову (стр. 717–743).

Почев од уводне речи написане на српском и енглеском језику, књига садржи 21 поглавље, при чему је свако пропраћено резимеом на енглеском језику (превод резимеа на енглески труд је Боба Филиповића), као и списком релевантне литературе. Књига је опремљена и индексом имена (стр. 745–754), рецензијом проф. др Вељка Тодоровића (755–756), те захвалношћу ауторке бројном сарадничком тиму и белешком о ауторки (757–761).

За истраживаче српске црквене историје ова књига интересантна је најпре због тога што доноси сведочанства о везама и сарадњи ових јунакиња Првог светског рата и знаменитих црквених посленика, попут јеромонаха Николаја, потоњег Епископа Николаја, као и других српских црквених делатника. Тако су у овој књизи читаоцима доступне дневничке белешке Јелене Лозанић о

сусретима са Велимировићем у Сједињеним Државама 1915. године (стр. 373–374), сведочанства о заједничком ангажману Евелине Хаверфилд, Елси Инглис, оца Николаја и других хуманитараца и хуманитарки у Комитету за обележавање Видовдана (“Kosovo Day”) у Великој Британији 1916. године (стр. 190–191), подршци Епископа Николаја при оснивању прве Школе за нудије у Београду 1920. године (стр. 702), те напомене о Николајевом доживотном пријатељству са Леди Пеџет (стр. 322), и тако даље.

У поглављу о поменутој Леди Пеџет, пажња је посвећена и њеној бризи и старању за друге српске изгнанике, попут Епископа далматинског Иринеја Ђорђевића (1894–1952) и проте Милоја Николића (†1989), односно њене бриге за небројене српске невољнике којима је енглеска дама помагала продавши напослетку сву своју имовину, веома вредну, отуђивши тим поводом чак и двораци који се налазио у породичном власништву почев од његове изградње 1865. године. Ова човекољубива жена дочекала је крај свог живота у скромној кућици, претходно положивши своја материјална добра за друге (стр. 322–323).

У књизи су сабрана и сведочанства о сарадњи других личности српске црквене историје са женама хуманитаркама које су се старале за болесне, рањене и потребите — Митрополита До-

ситеја Васића (1878–1945), који је током рата као Епископ нишки сарађивао са госпођом Хартвиг и другим добротиницима, а књига такође доноси и податке о човекољубивом служењу потребитима и хуманитарној делатности личности из других цркава, попут сведочанстава о деловању руске Мисије светогорских монаха под руководством јеромонаха Епифанија (стр. 50, 667).

Иако је књига опремљена индексом који садржи стотине имена, права је штета што су у њему неке странице испуштене (нпр. Велимировић се у тексту помиње и на стр. 323, 335, 374, 477 итд., док се те странице не наводе у индексу), док су имена неких личности, попут имена Епископа Иринеја Ђорђевића и проте Милоја Николића, сасвим изостављена. Било би добро да евентуално наредно издање ове књиге буде опремљено употпуњеним индексом. Но ипак, поменути недостаци незнатни су с обзиром на благо које ова књига доноси српским читаоцима представљајући вредне плодове дугогодишњег истраживања Славице Поповић Филиповић, те управо због тога најтоплије поздрављамо објављивање ове публикације.

Срећко Петровић

([petrovic.srecko@gmail.com](mailto:petrovic.srecko@gmail.com))

Епархија шумадијска, Аранђеловац

□



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:**  
300 copies

**Address:**

Theological Views,  
Serbian Patriarchate,  
Kralja Petra 5,  
11000 Belgrade, Serbia

Telephone: +381 11 30 25 116

E-mail: [teoloski.pogledi@spc.rs](mailto: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:**

300 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](mailto: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](mailto:teoloski.pogledi@spc.rs)  
[pretplata@spc.rs](mailto: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](mailto:teoloski.pogledi@spc.rs)  
[pretplata@spc.rs](mailto: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  
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве  
= Theological views : Religious and Scientific journal of  
Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church / главни  
и одговорни уредник Србољуб Убипариповић. — Год. 1,  
бр. 1 (1968) – год. 30, бр. 1/4 (1998) ; 2003, бр. 1 ; год. 38,  
бр. 1 (2008)– . — Београд : Свети Архијерејски Синод  
Српске Православне Цркве, 1968– (Београд :  
Штампарија Српске Православне Цркве). — 24 cm

Три пута годишње. — Друго издање на другом медијуму:  
Теолошки погледи (Online) = ISSN 2683-4057  
ISSN 0497-2597 = Теолошки погледи  
COBISS.SR-ID 6936578