

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LV (2/2022)

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

Theological Views

LV

(2/2022)

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
2022



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LV

(2/2022)

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
2022



***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. Srboljub
Ubiparipović

Managing editor:
Srećko Petrović

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



***Теолошки погледи
— версконаучни часопис***

**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

LV

(2/2022)

САДРЖАЈ

Ђакон Здравко ЈОВАНОВИЋ

Истинитио знање (γνῶσις ἀληθείας)

у спису *Проѡив јереси* (4.33.8) Светог Иринеја Лионског 211–234

Бошко М. ЕРИЋ

Педесет четврта катедрална

беседа Севира Антиохијског:

увод, сирски текст и превод на српски 235–282

Предраг ЂОКОВИЋ

Значај Карловачке богословије

за неговање и унапређење литургијског појања код Срба 283–306

Монахиња Фотина (БАДРКИЋ)

Музејски и литургијски

контекст иконе и сакралних предмета 307–324

Сања НИКОЛИЋ

Вантелесна оплодња (фертилизација in vitro)

са аспекта философске и хришћанске етике 325–342

Бранко РАДОВАНОВИЋ

О изучавању црквеног права на руским духовним академијама
и значају руских богословских школа крајем XIX

и почетком XX века кроз једну међуратну полемику 343–358

Жарко Б. ВЕЉКОВИЋ

Битољска плоча — ново читање 359–378

ПРИКАЗИ:

Предраг ДРАГУТИНОВИЋ

Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popiu,
unter Mitarbeit von Alena Schulz (прир.),

Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive 379–384

Ђакон Славиша ТУБИН

Бојан Миљковић, *Чудотворна икона у Византији* 383–386

Јелена КАЛАЈЦИЈА

Одговорена питања

Владимир Коларић, *Хришћанство и уметности* 386–389

Ђакон Хаџи Ненад М. ЈОВАНОВИЋ

Нови прилог изучавању
узајамних односа религије и политике

Мирољуб Јевтић, *Политика се родила из религије* 389–392

Theological Views

LV

(2/2022)

CONTENTS

Deacon Zdravko JOVANOVIĆ

The True Knowledge (γνῶσις ἀληθείας)

in *Adversus Haereses* (4.33.8) of St. Irenaeus 211–234

Boško M. ERIĆ

Fifty-Fourth Cathedral Homily

of Severus of Antioch:

Introduction, Syriac Text, and Translation Into Serbian 235–282

Predrag ĐOKOVIĆ

The Importance of the

Karlovcı Theological Seminary

in Cultivating and Improving the Serbian Chant 283–306

Nun Fotina (BADRKIĆ)

Museological and Liturgical

Context of the Icon and Sacral Objects 307–324

Sanja NIKOLIĆ

In vitro Fertilization

from the Aspect of Philosophical and Christian Ethics 325–342

Branko RADOVANOVIĆ
On the Study of Ecclesiastical Law
in Russian Theological Academies
and the Significance of Russian Schools of Theology
in the Late 19th and Early 20th Centuries
through the Lens of an Interbellum Polemic 343–358

Žarko B. VELJKOVIĆ
The Bitola Inscription: A New Reading 359–378

REVIEWS:

Predrag DRAGUTINOVIĆ
Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popiu (Hrsg.),
unter Mitarbeit von Alena Schulz,
Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive 379–384

Deacon Slaviša TUBIN
Bojan Miljković, *Miracle-Working Icon in Byzantium* 383–386

Jelena KALAJDŽIJA
Answered Questions
Vladimir Kolarić, *Christianity and Art* 386–389

Deacon Hadži Nenad M. JOVANOVIĆ
A New Contribution to the Study
of Mutual Relations between Religion and Politics
Miroljub Jevtić, *Politics was born from Religion* 389–392

ИСТИНИТО ЗНАЊЕ (γνῶσις ἀληθής) у спису ПРОТИВ ЈЕРЕСИ (4.33.8) СВЕТОГ ИРИНЕЈА ЛИОНСКОГ

Ђакон Здравко Јовановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У чланку се разматра значење израза „истинито знање“ у спису Против јереси Светог Иринеја Лионског и његова функционалност у контексту иносјичког елиџизма и њиховог позивања на њакозвано „тајно знање“ које је наводно ексклузивно доступно само „духовним људима“, односно иносјичцима. Овакве претензије се разматрају у контексту деструктивности иносјичке иносјологије за јерархијско устројство Цркве и за њихово одржавање светотјачинског живота, а нарочито Евхаристије којом председавају епископи и презбитери. Особита пажња је посвећена Иринејевом смештању „истинитог знања“ у контекст аутентичног апостолског учења и појма ἡ ὑπόθεσις који се односи на суштинске елементе вере који конституишу њакозвану „древну установу Цркве“, која се кроз време сукцесивно преноси посредством обичавања Духа Светог у заједници. Појам „знања“ има изразито еклисијски карактер и функционише као иносјолошки чинилац уз помоћ кога „прави духовни ученик“ расуђује и суди о истинитој и лажној вери, односно истинитој и лажној сотириологији.

Кључне речи: Γνῶσις, иносјичизам, иносјологија, ὑπόθεσις, ἀνακρίνω.

Увод

Највеће заслуге за разумевање значаја апостолског наслеђа и Предања у патристичкој књижевности другог века, у процесу препознавања и артикулисања аутентичног хришћанског живљења и учења, несумњиво припадају личности и богословљу Светог Иринеја

* zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs.

Лионског (130–202). Његово богословско разјашњавање значаја апостолског наслеђа и Предања било је проузроковано специфичним изазовима са којима се суочавала Црква његовог времена. Наиме, у току већег дела другог столећа гностицизам и гностичка теологија су представљали снажан и вероватно најкомплекснији изазов за живот ране Цркве. Из овог разлога, гностицизам је, као религиозни и културолошки феномен, привукао велику пажњу истраживача који су се усредсређивали на адекватно разумевање развоја различитих аспеката живота раног хришћанства. У контексту закључака који су остварени у последњим деценијама, у исцрпним студијама различитих форми гностицизма, постало је практично неодрживо сводити многобројне гностичке групе и њихове богословске идеје презентовање у различитим текстовима на само један јединствени заједнички именитељ. Са друге стране, чини се да је подједнако погрешно и неконструктивно третирати гностичку мисао као низ међусобно потпуно неповезаних фрагмената, струјања и идеја. Следствено, извесно, макар рудиментаран ниво кохерентности у гностичкој мисли и у њиховим теологијама би свакако требало уважавати.¹

У овом контексту Озборн је констатовао постојање шест универзално присутних карактеристика које се могу уочити у разноврсним гностичким теолошким системима. Две се односе на космолошке и теистичке дуалистичке идеје, а четири на антрополошке постулате којима се руководило гностичко богословље.² У контексту Иринејевог учења о аутентичном или *истииниџом* знању (γνῶσις ἀληθής) и његовом наслеђивању, гностичка теолошка антропологија се, међутим, по-

¹ Уп. Einar Thomassen, *The Coherence of "Gnosticism"* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2021), 5–6. Види такође: Dylan M. Burns, "Gnosticism, gnostics, and gnosis," у *The Gnostic World*, eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston (London & New York: Routledge, 2018), 9–25.

² Укратко, ове карактеристике се могу резимирати на следећи начин: 1) космоички дуализам који подразумева да је свет лош и да је у поседу злих сила; материја и дух су радикално супротстављени; 2) теистички дуализам који подразумева разликовање узвишеног, несазнатљивог Бога и бога који је створио овај свет (често поистовећеног са старозаветним божанством); 3) неки људи су по природи налик Богу, они поседују зрак небеске светлости, али њихово тело припада овом свету; 4) мит о паду објашњава човекову природу и његову жеђ за слободом; 5) човек бива ослобођен спознајом своје истините природе и небеског порекла; 6) само поједини изабрани људи поседују духовно семе које одређује њихову судбину. Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press 2003²), 265–273. Истини за вољу, проблем са овом класификацијом је у томе што се дуалистички критеријуми тешко могу вредновати као аутентично гностички јер се они могу пронаћи и у другим античким философским и религијским системима, али и генерално у историји религијске мисли.

казивала као нарочито деструктивна. Наиме, елитизам, ароганција и рационализам који су се манифестовали у гностичким учењима о ексклузивном дару духовности и знању (ή γνῶσις) које из њега производи, о наводно небеском пореклу и назначењу који поседује само одређени број изабраних људи, који су припадали гностичким круговима, представљали су феномене и етос који су имали разорне последице по разумевање учења, структуре и светотајинског живота апостолске Цркве. У складу са Иринејевом презентацијом гностици су учили да „световни или 'природни' људи“ (οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, psychici, id est animales, homines), као инфериорнија антрополошка категорија, функционишу руководећи се делима и простом вером, притом не поседујући савршено знање (μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες, non perfectam agnitionem habent). Ова инфериорна гностичка антрополошка категорија заправо описује „обичне“ припаднике заједнице, или како Иринеј каже „ово се односи на нас из Цркве“ (ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι, qui sumus ab Ecclesia dicunt). Насупрот њима, „духовни“ људи (гностици) су духовни не у складу са својим деловањем (μὴ διὰ πράξεως, per operationem), већ „по природи“ (καταγένωνται, naturaliter spiritales).³

Конкретније, у контексту теме *истинини̑о̑ знања*, гностичка позирања на ауторитет сопствених „изабраних“ учитеља који свој статус уживају јер поседују наводно „тајно знање“ и „апостолско предање“ које не може бити познато простим хришћанима, међу које спадају и „формални“ предводници и служитељи еклисијалних заједница, представљала су окосницу гностичке претње за рану Цркву.⁴ Другим речима, гностичко инсистирање на значају ванинституционалног, непосредованог надахнућа којим се задобија наводно ексклузивно „знање“ као и инсистирање на значају духовних искустава индивидуа у хришћанским заједницама, која нису нужно повезана са светотајинским црквеним искуством, а још мање са предстојатељима сабрања који нису недвосмислено манифестовали „знање“ гностичког типа, представљало је непосредну претњу за очување светотајинске природе ауторитета у Цркви.⁵ У овом контексту, најдеструктивнији аспект

³ Види: *Adversus Haereses* 1.6.2.

⁴ Ово се може видети, примера ради, из речи гностика Птолемеја, сачуваних у Епифанијевом *Панариону*: «μαθήση γάρ, θεοῦ δίδόντος, ἐξῆς καὶ τὴν τούτων ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν, ἀξιοῦμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρεῖληφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ», *Panarion* 457.13–16, у: Epiphanius Constantiensis (Cypri), *Panarion* (= *Adversus haereses*) Band 1, Bände 1–3, *Ancoratus und Panarion* (K. Holl, ed.), *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 25 (Leipzig: Hinrichs, 1915).

⁵ Уп. D. L. Sullivan, „Identification and dissociation in rhetorical exposé: An analysis of St. Irenaeus' *Against Heresies*“, *Rhetoric Society Quarterly* 29/1 (1999): 49–76; R. A. Mar-

гностичке теологије било је потпуно игнорисање заједничког апостолског Предања хришћанске заједнице и обесмишљавање и ниподаштавање њене јерархијске структуре засноване на светотајинском, а понајпре евхаристијском животу Цркве (а нарочито на служби епископа и презвитера), у корист фаворизовања „тајног знања“ које су наводно поседовале само изабране индивидуе, тј. гностици.⁶

Несумњиво најзначајнији ранохришћански текст у коме се излаже и затим побија поменуто гностичко учење је дело Светог Иринеја Лионског и написано је највероватније у деветој деценији II века под насловом *Изложење и побијање лажноназванога знања* (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως). Ово дело је само фрагментарно сачувано у свом грчком изворнику, а највећим делом у латинском преводу и нашироко је познато под насловом *Против јереси*⁷ (*Adversus Haereses*, у тексту надаље АН).⁸ Две трећине своје прве књиге, овог петотомног дела,

kus, "Pleroma and Fulfilment — The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism," *Vigiliae Christianae* 8/4 (1954): 193–224.

⁶ Ради увида у другачију перспективу у односу на ову тему, ревизионистички приступ феномену гностичког „детерминистичког елитизма“ може се пронаћи у: Michael A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 189–212.

⁷ Наводи из Иринејевог дела *Против јереси* преузети су из критичког издања објављиваног сукцесивно (не хронолошким редом) у десет томова, у едицији *Sources chrétiennes*, у периоду између 1965–1982: Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, у: Adelin Rousseau et. al. (eds.), *Contre les Hérésies*, Livres 1–5, *Sources chrétiennes* 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100.1, 100.2, 152, 153 (Paris: Cerf, 1965–1982). У овој едицији текст и превод на француски језик налази се у томовима 264 (књига 1, SC 1982), 294 (књига 2, SC 1982), 211 (књига 3, SC 1974), 100.2 (књига 4, SC 1965), 153 (књига 5, SC 1969). Уводи, напомене о тексту и табеле налазе се у томовима 263 (за књигу 1, SC 1979), 293 (за књигу 2, SC 1982), 210 (за књигу 3, SC 1974), 100.1 (за књигу 4, SC 1965), 152 (за књигу 5, SC 1969).

⁸ Ово дело је читав низ векова функционисало као један од најзначајнијих извора за упознавање гностичких теолошких концепција. У контексту негативног вредновања ове чињенице поједини савремени истраживачи инсистирају на свом закључку да је за конфузију која је у вези са тачним одређењем гностицизма присутна до савременог доба (или, макар, све до открића библиотеке Наї Хамаги 1945. године, која садржи бројне, до тада неистражене гностичке списе) одговоран управо Свети Иринеј Лионски и његова неселективна употреба појма γνωστικοί. По њиховом мишљењу, Иринеј је овим појмом истовремено означавао и јеретичке школе (АН 1.11.1), и личности (АН 1.25.6), затим разноврсна мноштва следбеника попут Валентинијана, Василидијанаца, Офита, Сетијанаца, и тако даље (АН 1.29.1; 1.29.2–4; 1.30–31), и као колективни квалификатив или макро категорију којим је он напосто означавао јеретике са којима се сукобљавао. Уп. Michael A. Williams, "On ancient 'Gnosticism' as a problematic category," у: *The Gnostic World*, eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston (London & New York: Routledge, 2018), 100–117. За оспоравање овог тенденциозног става види: Mark Edwards, "Gnostics and Valentinians in The Church Fathers," *The Journal of Theological Studies* 40–1 (1989): 26–47; Mark Edwards, "The Gnostics in early Chri-

Иринеј посвећује побијању валентинијанског гностицизма (АН 1.1–8; 1.11–21).⁹ Ова чињеница заправо представља разлог због кога је управо ова форма гностичког учења, односно валентинијанизам, од каснијих аутора перципирана као прототип феномена „гностицизма“.¹⁰ Са друге стране Иринеј говори и о другим облицима гностицизма — пре свега о Симону Магу као извору ове јереси, штавише, као о „оцу свих јеретика“,¹¹ у односу на коју су валентинијани заправо само један од многих изданака.¹² Међутим, Иринејева генеалогичка и дијагностичка гностицизма нема за циљ да укаже само на кохерентност појединих аспеката гностичких учења већ и на нешто сасвим супротно овоме. Наиме, у чувеном одељку, Иринеј каже да су нестабилност, контрадикторност и какофонија гностичких учења општепознат феномен.¹³

У сваком случају, гностички изазов је у раној Цркви био толико интензиван, између осталог, и због тога што су гностици често пребегавали веома вештој мимикрији и деловали из окриља Цркве, односно развијали и пласирали своја учења међу члановима заједнице, унутар црквених сабрања. Позивање гностика на истоветне писане изворе на које су се позивали и аутентични учитељи Цркве отежа-

stian heresiology,” у: *The Gnostic World*, eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston (London & New York: Routledge, 2018), 124–132.

⁹ О значају првих осам поглавља (у стручној литератури понекад означених као „Велика напомена“ или „Grande Notice“) прве књиге Иринејевог дела *Adversus Haereses* види опширније у: Giuliano Chiapparini, “Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century,” *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 18/1 (2014): 95–119. Поједини савремени аутори јасно препознају сродност Иринејевог стила побијања гностичких учења са уобичајеном оновременом реторичком праксом, али притом артикулишу недовољно деликатну карактеризацију његовог оспоравања гностицизма и сумирају га негативном оценом. Илустрације ради, следећи исказ је индикативан: „Побијање оваквог (Иринејевог) типа подразумева критику исказа због његове нејасности, невероватности, немогућности, недоследности, неприкладности, изостављања неопходних информација, укључивања непотребних информација, неслагања са уобичајеним ставовима и предрасуда од стране аутора“, Pheme Perkins, “Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in *Adversus Haereses* Book One,” *Vigiliae Christianae* 30/3 (1976): 193–200.

¹⁰ Додуше, и сам Свети Иринеј није био далеко од овог становишта с обзиром на то да је сматрао да валентинијанизам у себи сажима општа места разних других гностичких и јеретичких школа: „Када су дакле изобличени они који припадају школи валентинијана, изобличено је заправо и читаво мноштво других јеретика, такође“ (АН 2.31.1).

¹¹ „Agressi sumus autem nos, arguentes eos a Simone patre omnium haereticorum, et doctrinas et successions manifestare...” (АН 3, praef.).

¹² Види: АН 1.23–31.

¹³ „Погледајмо сад такође колико је непостојано учење ових и како, чим су двојица или тројица таквих заједно, они не говоре исте ствари о истом питању, већ противрече један другом по питању ствари и назива“ (АН 1.11.1). Упореди такође и АН 2.13.10.

вало је у великој мери препознавање радикалних одступања од апостолског учења која су се могла пронаћи у гностичким теологијама. У овом контексту, Иринеј сведочи да су, у прилог апологије сопствених учења, гностици користили новозаветне списе и као пример наводи валентинијанска произвољна тумачења библијских текстова.¹⁴ Поред овога, они су смишљено имитирали фразеологију Цркве и, штавише, са индигнацијом одбацивали да буду називани јеретцима,¹⁵ тако да није увек било једноставно уочити драстичну разлику између гностика и осталих чланова хришћанске заједнице.¹⁶ Велики проблем, у склопу бројних гностичких активности, Иринеј је видео такође и у њиховом прибегавању убеђивању и реторичким вештинама са циљем да охрабре што већи број простих верника да трагају за такозваним „софистициранијим“ начинима богопознања.¹⁷

У контексту наведених прелиминарних и језгровитих напомена могло би се констатовати да су се Свети Иринеј Лионски и Црква у његово доба суочавали са сотириолошком и гносеолошком конструкцијом која је била у потпуном несагласју са изворним апостолским Предањем и аутентичним тумачењем божанског самооткривења човеку. Из гностичке перспективе посматрано, отуђење од Бога и трагичност човекове егзистенције нису толико последица греха колико одсуства наводно истинитог знања (*ἀληθὴς γνῶσις*) о божанским стварима и домостроју спасења. Последиčno, превасходни циљ хришћанског живота, сагласно гностичкој теологији, био је, као што је већ напоменуто, стицање, чување и преношење спасавајућег „божанског знања“. У овом контексту, онима који поседују непосредан приступ „истинском знању“, то јест гностицима, некомпетентни и непросвећени црквени предстојатељи и служитељи уопште нису били потребни. Напротив, они су, из гностичке перспективе посматрано, заправо често могли бити само препрека (и то у најсрећнијим околностима), на путу ка истинском знању, али такође и чиниоци који не разумеју и евентуално чак и прогањају наводно изабране, истински просвећене људе, што ће рећи гностике. У овом смислу, ни светотајински аспект хришћанског живота није могао имати пресудну сотириолошку уло-

¹⁴ Иринеј каже да гностици у својим егзегетским процедурама намерно „занемарују поредак и узајамну повезаност текстова Светог Писма“ (АН 1.8.1), и „покушавају да прилагоде Писмо својим мишљењима“ (АН 1.8.2).

¹⁵ Види: АН 3.15.2.

¹⁶ Уп. Ismo Dunderberg, "The School of Valentinus," у: *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, eds. Antti Marjanen, Petri Luomanen (Leiden & Boston: Brill 2005), 64–99.

¹⁷ АН 1.praef.1. Види и: David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge MA & London: Harvard University Press, 2010), 117.

гу у гностичкој теологији, као што је то, примера ради, био случај са теологијом Светог Игнатија Антиохијског и самог Светог Иринеја Лионског. Одговор на овакву гностичку теолошку импровизацију, самореферентност и потенцијалну деструктивност за учење и очување јединства Цркве, представља полазну основу за мисао Светог Иринеја и њену рецепцију и разрађивање у потоњој патристичкој мисли.

1. „Истинито знање је апостолско учење“¹⁸

У оштром контрасту према произвољним претензијама гностика, Иринеј је желео да нагласи чињеницу да је континуитет са апостолима, њиховим учењем и догађајима који су конституисали рану Цркву оно што твори ауторитет једне еклисијалне заједнице. Инсистирање на овој чињеници је за Иринеја било превасходно важно јер је он желео да укаже на темеље који појединачну, месну заједницу Цркве конституишу као Цркву Божију која чува неискварено апостолско учење и Предање, које је он сагледавао као једино истинито знање у дословном значењу те речи (γνῶσις ἀληθής, *agnitio vera*). Са друге стране, ово инсистирање на апостолском континуитету је било неопходно и због околности у којима се одвијао живот тадашњих хришћана. Наиме, у другој половини II века разлика између јереси и ортодоксије није увек и свима била разумљива, нити је била сасвим и неупитно јасно дефинисана званичним писаним документима на које је било могуће упутити оне који се налазе у дилеми око неких конкретних богословских питања.¹⁹ Ово је био период када канон Новог Завета још увек није био у потпуности дефинисан, када још увек није било великих васељенских сабора, њихових ороса и општеприхваћеног Символа вере, као и период када још увек нису биле написане велике систематске расправе у вези са фундаменталним питањима вере, нити у потпуности изнијансирана и профилисана богословска терминологија. Ништа мање значајно, реч је о епохи када су апостоли и њихови непосредни ученици одавно напустили историјску сцену и њихово непосредно сведочанство путем директног савета или писма више није било могуће обезбедити у ситуацијама када су конфликти и недоумице представљали претњу за очување црквеног идентитета. Из ових разлога гностици су исувише често могли несметано да шире свој утицај, своје учење и

¹⁸ «Γνῶσις ἀληθής ἡ τῶν ἀποστόλων διδασχί», „*agnitio vera est Apostolorum doctrina*“ (АН 4.33.8).

¹⁹ Уп. Gérard Vallée, „Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus’s Refutation of the Gnostics,” у: *Studies in Early Christianity Vol. V. Gnosticism in the Early Church*, ed. David M. Scholer (New York & London: Garland Publishing, 1993), 388–400.

своје списе, а да од стране многих још увек не буду перципирани као проблематични за чистоту вере и јединство Цркве. Оно што је, дакле, Иринеј желео да постигне, и у чему је недвосмислено успео, је да се побијање лажног гностичког „знања“ и непоколебљиво чување истинитог апостолског знања, односно учења, успостави као перманентан и свима очигледан критеријум аутентичног еклесијалног постојања.

У овом контексту, Иринеј је био изричит када је карактерисао гностичко учење као не само сасвим произвољно у односу на апостолско учење, него и као „неусаглашено са оним што заправо постоји или са нормалним размишљањем“, ²⁰ неусаглашено са људским искуством као таквим, ²¹ као и са здравим разумом. ²² Проблем са гностичким размишљањем није дакле уопште био у томе што се оно, примера ради, служило категоријама преузетим из философије (што по себи посматрано не би било спорно), већ што се γνῶσις поистовећивао са философским и психолошким процесима који се посредством претеране употребе аналогича проистеклих из свакодневног искуства разумевају као стварно постојећи метафизички ентитети. ²³ Оно што се у овом процесу гностичких уображавања дешава јесте заправо својеврсно ипостазирање менталних и психолошких процеса. ²⁴ Гностици нису налазили никакав проблем у томе што се њихова умовања супротстављају реалности и чињеницама, а још мање у томе што се понашају као новатори који не „поседују никакав доказ (nullum habentes testimonium) за свој [богословски] систем који су недавно (recens) измислили“, ²⁵ односно као они који у богословљу потпуно занемарују историју Откривења и успостављају се као самореферентна тачка која заправо нема ни приближну тежину коју имају древна апостолска учења.

2. Хипотеза (ὑπόθεσις) вере

Иринеј је вишекратно оптуживао гностике да потпуно игноришу Правило вере (κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei), ²⁶ аутентично тумачење

²⁰ АН 2.25.1.

²¹ Види: АН 2.27.1.

²² Види: АН 2.26.3. О томе такође види и: АН 1.16.3.

²³ Као када, на пример, бројеве (под утицајем питагорејаца) поистовећују са начелом свих постојећих ствари (АН 2.14.6), или када Еонима приписују људска осећања (АН 2.14.8), или када божанском уму приписују ствари које припадају искуственом домену људи (АН 2.13.10). О томе види такође и: АН 2.28.6.

²⁴ Уп. Vallée, "Theological and Non-Theological Motives," 388–400.

²⁵ АН 2.28.8.

²⁶ Опширније о значењу овог и сродних појмова у теологији Иринеја Лионског види у: Zdravko Jovanović, "St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Con-

Светог Писма и апостолско учење. Другим речима они, игноришући све ово, заправо игноришу саму *ὑπόθεσις* (хипотезу) или суштину вере и истине. Овај термин имао је изузетан значај за Иринејеву теологију и гносеологију и означавао је нешто попут основног „нацрта“ или темељног „аргумента“ вере, отприлике апроксимативно употреби овог појма у античкој књижевној теорији и реторици.²⁷ Ближе одређење античких конотација овог појма може се пронаћи код Секста Емпирика (око 160 – око 210. Христове ере), у његовом спису *Против γεометшара*, у коме он наводи неколико основних значења појма *ἡ υπόθεσις* у античкој литерарној теорији и реторици. У складу са његовом класификацијом, појам *ὑπόθεσις* може бити аналоган термину *ἡ περιπέτεια* односно означава драмски заплет, расплет или перипетију (*ἡ δραματική περιπέτεια* — у смислу заплета или расплета у нпр. причама Еврипида и Софокла). У реторици пак овај појам подразумева испитивање појединости (<ή> τῶν ἐπὶ μέρος ζήτησις). Као трећу примену појма *ὑπόθεσις* Секст Емпирик наводи почетно постулирање нечега са циљем доказивања неког става (*ἀρχὴν ἀποδείξεως*).²⁸ У контексту Иринејеве карактеризације, која укључује све наведене античке конотације али промовише и ново богословско значење, игнорисање „хипотезе вере“ првенствено значи да гностичке теологије и праксе практично занемарују органску повезаност различитих аспеката икономије спасења у оквиру које Откривење Божије дејствује на смислен и сотириолошки начин. Уместо чувања и култивисања онога што је проверено и безбедно, а то је изнад свега истинито знање садржано у апостолском учењу, гностици се опредељују за сопствене фантазмагорије и системе које су они напосто „одсањали у постојање“ (*ὄνειρώττοντες, somniantes*), продукујући као резултат своју сопствену „хипотезу“ (*ιδίαν υπόθεσιν ἀναπλάσάμενοι, ad propriam argumentationem confingendam*).²⁹

Међутим, у складу са мишљењем Светог Иринеја, ово заправо представља сасвим природан поредак ствари када се истинито божанско Откривење замени сопственим измишљотинама, маштаријама и

text of Interpretation,” *Philotheos – International Journal for Philosophy and Theology*, 13 (2013): 134–140; Здравко Јовановић, „Правило вере“, у *Лексикон библијске егзеџезе*, прир. Р. Кубат, П. Драгутиновић (Београд: Библијски институт / Службени гласник 2018), 332–333.

²⁷ Уп. Philip Hefner, “Saint Irenaeus and the Hypothesis of Faith,” *Dialog – A Journal of Theology* 2/3 (1963): 300–306; Anthony Briggman, “Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, Part 1,” *Vigiliae Christianae* 69/5 (2015): 500–527.

²⁸ Sextus Empiricus, *Adversus geometras*, у: *Sexti Empirici opera*, Vol. 3, eds. H. Mutschmann, J. Mau (Leipzig: Teubner, 1961²), 107–110.

²⁹ Види: АН 1.9.3.

жонглирањима,³⁰ односно када се Бог Творац тако радикално детронизује и, у гностичком маниру, замени произвољним спекулацијама о, између осталог, Плироми и њеним Еонима. Сагласно Иринејевом разумевању, уколико се човек удаљи од Бога Творца, а ово се првенствено односи на неутемељено гностичко приписивање стварања овог света неком другом божанству, анђелу или било ком другом чиниоцу, тада он нужно (*necesse est*, ἐμπειρεῖν ἀνάγκη) мора сукцесивно западати у бројне неконзистентности и контрадикције у свом богословском изразу.³¹ Штавише, будући да ово заправо чини гностицизам (као уосталом и све друге јереси) толико опасним, треба нагласити да резултат једног овако радикалног самозаваравања не може бити ништа друго него последични покушај заваривања других, пре свега оних чија је вера проста и који нису вешти у препознавању суптилних дистинкција, а што би требало да поседују теолози верни апостолском учењу.

3. Суд „правог духовног ученика“

У овом контексту, Свети Иринеј Лионски је увидео неопходност недвосмисленог постављања сваке дискусије о богословској гносеологији и истинитом знању у *еклесиолошки* контекст. Последично, насупрот гностичком еклектицизму и самовољи, предуслов за аутентично и постојано разумевање библијских текстова, по Иринеју, јесте читање и тумачење ових текстова заједно са онима који су презвитери у Цркви (*in Ecclesia sunt presbyteri*), јер је једино међу њима могуће пронаћи истинито апостолско учење (*Apostolica doctrina*),³² односно истинито богословско знање.³³ Сваки човек који на овакав начин (у заједници са презвитерима Цркве) чита и тумачи Свето Писмо, разуме да је један Бог творац оба Завета и он прима Духа Божијег и, из овог разлога, такав човек представља „правог духовног ученика“ (μαθητὴς ὁντος

³⁰ Види: АН 1.15.5.

³¹ Види: АН 4.32.1.

³² Види: АН 4.32.1.

³³ На другом месту Иринеј утврђује овај свој став наглашавајући да се истинито апостолско Предање чува само у Цркви посредством „прејемства презвитера“: „*ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur*“ (АН 3.2.2). Када је реч о Иринејевој употреби термина „презвитер“ (πρεσβύτερος), могуће је констатовати да је у периоду у коме он пише, највероватније још увек било сасвим легитимно примењивати термин „презвитер“ и на епископе. Уп. Francis A. Sullivan, *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church* (New York: Newman Press, 2001), 153; Jeffrey G. Sobosan, „The Role of the Presbyter: An Investigation into the *Adversus haereses* of Saint Irenaeus,” *Scottish Journal of Theology* 27/2 (1974): 129–146.

πνευματικός, discipulus vere spiritalis).³⁴ Само на таквог ученика могу се применити Павлове речи, што Иринеј и чини: „Духован пак све испитује, а њега самог нико не испитује“ (1. Кор. 2, 15).³⁵ Свети апостол Павле и Иринеј који га цитира, у овом исказу користе глагол ἀνακρίνω који у уопштеном смислу означава процес вредновања, истраживања, испитивања, пажљивог изучавања, али који поседује и значајне „јуридичке“ капацитете и означава такође саслушавање,³⁶ позивање на одговорност, критиковање, суђење, пресуђивање и осуду.³⁷ Управо су ове „јуридичке“ конотације пресудне у Иринејевој аргументацији о аутентичној богословској гносеологији или о истинитом знању које он поистовећује са апостолским учењем. Конкретније, цитирајући Павлове речи он наглашава капацитет „правог духовног ученика“ не само да испитује све и свакога, већ и да даје свој *суд* или *осуду* онога што испитује.

Подсећања ради, од изузетног значаја је напомена да је Павле написао овом капацитету „испитивања“, односно „суђења“, изразито и пресудно христолошки карактер, наглашавајући да „духован“ човек има „ум Христов“ (νοῦν Χριστοῦ ἔχον, в. 1. Кор. 2, 16). С обзиром пак на Павлово нераскидиво повезивање христологије и еклисиологије у истој посланици, саморазумљив закључак је да контекст „испитивања“, односно „суђења“ има недвосмислен еклисиолошки карактер. Ово практично твори основу за Иринејево преузимање Павловог аргумента уз помоћ кога он управо наглашава преимућство еклисијалног над индивидуалистичким и елитистичким етосом гностика. У овом смислу, ученик који поседује Духа Божијег је једини кадар да расуђује и пресуђује о духовним стварима, док је ово немогуће за недуховног или световног (земаљског) човека (ψυχικὸς ἄνθρωπος, в. 1. Кор. 2, 14), то јест за све оне који не обитавају у заједници са презвитерима Цркве и последично немају ауторитет за аутентично тумачење Писма и апостолског учења. Смештање идеје „испитивања“ или „суђења“ (фиксирани глаголом ἀνακρίνω) у недвосмислено христолошки и еклисијални контекст, и код Павла и код Иринеја, обезбеђује такав начин тумачења који би представљао брану против било каквих интенција да се ова идеја користи као рецепт за анархију или тиранију у еклисиологији,

³⁴ АН 4.33.1. Поред укореењености у заједници Цркве, „духовног ученика“ одликује и исправно учење о творевини и, свакако, о христологији. Уп. Herbert Schmid, *Christen Und Sethianer: Ein Beitrag Zur Diskussion Um Den Religionsgeschichtlichen Und Den Kirchengeschichtlichen Begriff Der Gnosis*. Supplements to Vigiliae Christianae 143 (Leiden & Boston: Brill 2018), 234.

³⁵ АН 4.33.1.

³⁶ Конкретније, саслушавање на основу доказа. Види: Лк. 23, 14; Дап. 4, 9; 12, 19; 24, 8; 28, 18.

³⁷ Види: 1. Кор. 14, 24.

у смислу легитимизације било чије самовоље, егоизма и механизма принуде и потчињавања. Другим речима, појам ἀνακρίνω има изразито антиинституционалистичку, али истовремено и антииндивидуалистичку конотацију у полемичком богословљу Светог апостола Павла и Светог Иринеја Лионског. Ово је случај стога што „духован“ човек има „ум Христов“ који подразумева специфичан еклисијални „начин мишљења“ и преумљен „поглед на свет“, а не на просто орган или инструмент за размишљање. Једино уколико је схваћен на овакав еклисијалан начин, капацитет „суђења“ функционише као једна матрица која је саткана од вере и богословља, а која обезбеђује истински духовне критеријуме за испитивање и суђење.³⁸

Иринејев цитат Павлових речи нипошто није случајан. Наиме, он експлицитно говори о томе да су гностици валентинијани намерно „преоблачили“ Павлове речи да би их вештачки усагласили са сопственим лажним учењем о три врсте људи — „материјалним“ (ὕλικός), „световним или природним“ (ψυχικός) који припадају такозваној средњој врсти, и „духовним“ (πνευματικός) који припадају најузвишенијој врсти.³⁹ Да би додатно поткрепили ову своју производну дистинкцију валентинијани су се, према Иринејевом сведочењу, позивали и на Павлове појмове „земљани“ (χοϊκός) и „небески“ (ἐπουράνιος) човек.⁴⁰ Оваква трихотомна гностичка антропологија

³⁸ У каснијој отачкој рецепцији ова тема је континуирано привлачила пажњу и њена тумачења су резултирала различитим егзегетским емфазама. Примера ради, Климент Александријски је, тумачећи апостола Павла, правио разлику између световне философије која почива на људској мудрости и одражава човеково порекло, његове циљеве и вредносни систем, и хришћанске философије која долази од Духа Божијег. Павлову идеју о „испитивању“ и „суђењу“ (1. Кор. 2, 15) он сагледава конкретно као заштиту (не од сваке философије, φιλοσοφίαν μὲν οὐ πᾶσαν), већ од заводљиве и преварне епикурејске философије која „одбацује Промисао и обоготворава задовољство (πρόνοιαν ἀναιρουσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσιν)“, коју је као такву помињао Павле у *Делима айосћолским*, и стоичке философије која одражава само оно што припада „човековим традицијама“ и Бога описује као „телесног, који се креће кроз материју најнечасније врсте (σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμωτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι)“. Види: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 1.11.50.3–51.2, у: *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15) 17, eds. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu (Berlin: AkademieVerlag, 1960), 31. Свети Јован Златоуст доводи у везу појам ἀνακρίνω, аналогно Св. Иринеју, са јовановским Духом Утешитељем (παράκλητος), уз чију помоћ је једино могуће изобличити (ἐλέγχω, ἐλέγχειν) оне који не верују, јер су једино за човека који припада Духу све ствари отворене, односно прозирне за сагледавање. Христолошки оквир тумачења је такође обавезујући из перспективе Златоустог. Види: Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios*, OMILIA Z' 61.42–62.2, у: PG 61 (homiliae 1–44).

³⁹ АН 1.8.1; 1.8.3.

⁴⁰ 1. Кор. 15, 48.

нема експлицитну потпору у Павловој теологији и припада развијеној форми гностичке теолошке антропологије чији су се елементи, само хипотетички посматрано, можда могли пронаћи у рудиментарној форми у размишљањима појединаца који су опонирали Павлу у Коринту његовог времена.⁴¹ У сваком случају, и код гностика и код Павлових опонената постоји, како се чини, један заједнички увид, упркос чињеници да њихово лингвистичко, проблемско и концептуално залеђе није сасвим идентично. Реч је, наиме, о уверењу да човек по себи, на основу природе коју му је дао Бог, може постати πνευματικός уколико упражњава мудрост која му је непосредно откривена од Бога. На овај начин, човек може аутономно трансцендирати „природни“ или „световни“ (ψυχικός) начин свог постојања и предокусити небеску славу за коју је назначен, односно може постати „савршен“ (τέλειος), поседовати γνῶσις и потпуно превазићи остале људе који обитавају на простијем и инфериорнијем (искључиво људском) нивоу егзистенције.⁴²

⁴¹ Историјски развој трихотомне антропологије (тело, душа и дух) почива на тумачењима текста о стварању човека из *Књиге Посијања* 2, 7 и може се пратити уназад до Филона Александријског и Јосифа Флавија који су највероватније утицали и на теологију *Премудрости Соломонових* и Светог Јустина Мученика и Философа, где се ова трихотомија такође може пронаћи. Види: Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum libri IIII* 1.31.1–33.1, у: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, ed. L. Cohn (Berlin: De Gruyter, 1962), 8–9; Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 134.1–136.1, у: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, ed. L. Cohn (Berlin: De Gruyter, 1962), 46–47; Philo Alexandrinus, *De plantatione* 18.1–20.4, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2, ed. P. Wendland (Berlin: De Gruyter, 1962), 5–6; Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* (lib. IIV) 4.123.1–10, у: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5, ed. L. Cohn (Berlin: De Gruyter, 1962), 237; Flavius Iosephus, *Antiquitates Judaicae* 1.34.1–35.1, *Flavii Iosephi opera*, vols. 14, ed. B. Niese (Berlin: Weidmann, 1887), 8; Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 5.1.1–6.7; 6.1.1–2.8, у: *Die ältesten Apologeten*, ed. E. J. Goodspeed (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915), 8–9; *Премудрости Соломонове* 2, 2–3.

⁴² Види: Birger A. Pearson, *The Pneumatikos-psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism* (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1973), 27–43; Richard A. Horsley, “Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians,” *Harvard Theological Review* 69, 3–4 (1976): 269–288; Paul W. Gooch, *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul* (University of Notre Dame: Notre Dame Press 1987), 32–38; Matthias Konradt, *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2003), 206–217, 283–288; Matthew R. Malcolm, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul's Gospel on his Macro-Rhetoric*. Society for New Testament Studies Monograph Series 155 (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 142–144, 155–161. Више о основним идентитетским питањима која су покренута поделама у Павловој коринтској заједници, наро-

У овом смислу, у својству својеврсне антиципације и апологије става да се „истинито знање поистовећује са апостолским учењем“, ⁴³ Иринеј претходно наводи читав низ погрешних и лажних учења које „прави духовни ученик“ препознаје као супротстављена апостолском Предању и као таква их изобличава и одбацује. Стога, започињући своје набрајање онога што није могуће усагласити са истинитим знањем, Иринеј каже да духовни ученик осуђује пре свега незнабошце, јер они „више служише твари него Творцу“. ⁴⁴ Он такође осуђује Јудеје јер они не прихватају „слободу речи“, ⁴⁵ „нити желе да се ослободе упркос присуству Ослободитеља“. ⁴⁶ Осуда приличи и Маркионовом учењу о постојању два бога, погрешном учењу које Иринеј сагледава у контексту истинитог богословског поимања установе Евхаристије.

Наиме, питање које Иринеј поставља је следеће: како би уопште било могуће да Господ говори о хлебу и вину, као о елементима творевине којој и ми људи припадамо, као о свом Телу и својој Крви уколико он припада другом оцу, односно уколико његов отац није Бог који је створио овај свет? Како би тада уопште било могуће да он себе идентификује као Сина Човечијег уколико он није прошао кроз рођење које је карактеристично за људско биће? ⁴⁷ Другим речима, Иринеј жели да каже да, у том случају, Оваплоћење уопште не би било могуће, а самим тим ни божанствена Евхаристија којом хришћани постају причасници Његовог сопственог божанског Тела, конституишући на тај начин Цркву Божију. Овај Иринејев став који бескомпромисно афирмише доброту творевине и њеног Творца, као

чито у поглављима 1–4, види у: Charles K. Robertson, *Conflict in Corinth: Redefining the System*. Studies in Biblical Literature 42 (New York: Peter Lang, 2001), 115–179; опширније о терминима који потичу из жаргона политике а користе се у Павловој Првој посланици Коринћанима за описивање подела и фракција, као и за њихово превазилажење, види изузетну студију: Margaret Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster & John Knox Press, 1991), 81–111.

⁴³ АН 4.33.8.

⁴⁴ АН 4.33.1. Иринеј се овде поново експлицитно позива на Павлове речи. Види: Рим. 1, 25.

⁴⁵ Ibid. „Verbum libertatis“, „ἐλευτερίας Λόγον“.

⁴⁶ Ibid. „Neque volentes abire liberos, cum habeant praesentem liberatorem“, „μηδὲ βουλευθέντας ἀπελευθερωῆναι παρόντος τοῦ ἐλευθερωτοῦ“.

⁴⁷ „Ex homine est generationem“, „ἐξ ἀνθρώπου γέννησιν“ (АН 4.33.2). Иринеј, на истом месту, прави јасну паралелу између Маркионове и докетске христологије („Caro non esset, sed pareret quasi homo“, «σὰρξ μὴ ὦν ἀλλὰ φαίνόμενος ὡς ἄνθρωπος») у складу са којом је Оваплоћење било само привидан а не стваран догађај. Ова христологија не само да је Евхаристију чинила неостваривом у њеном светотајинском смислу, већ је чинила бесмисленим и немогућим сваки наратив о стварном Христовом страдању и телесном васкрсењу.

и идентичност између Творца и Оца Христовог, стоји у основи његовог чувеног богословског исказа о савршеној усклађености између вере Цркве и Евхаристије: „Наша је вера усаглашена са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује нашу веру“.⁴⁸

Духовни ученик, образлаже даље Иринеј, такође осуђује и Валентина и остале гностике због њиховог лицемерја и саможивости. Лицемерје је изражено првенствено кроз неприхватљиво формално исповедање једног Бога Оца, али истовремено произвољно одступање од апостолске вере Цркве и пројектовање сопствених учења, чије се порекло лицемерно приписује Христу.⁴⁹ Подједнака осуда припада и евионитима који, по Иринејевом расуђивању,⁵⁰ сопственом јудејствујућом христологијом одбацују девствено рођење и Христово божанство а тиме индиректно и учење о „обожењу“⁵¹ и „усиновљењу“,⁵² што ће рећи учења која имају недвосмислено светотајинско, односно евхаристијско утемељење.⁵³ Они су у овом погледу заправо чинили исто што и докети, Маркион и гностици, али је њихова богословска перспектива утемељена на другачијим премисама. Наиме, иако је примера ради за докете стварно Христово човештво било неодрживо и само привидно (због њихових углавном јелинствујућих представа о божанству), док су евионити сматрали Христово божанство неспојивим са човеком Ису-

⁴⁸ «Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ Εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ Εὐχαριστία βεβαιεῖ τὴν γνώμην», „Nostra autem consonans est sententia Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram“ (АН 4.18.5). О томе види опширније: Атанасије Јевтић, „Учење Светог Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“, *Теолошки погледи* V, 1 (1972): 39–62.

⁴⁹ Иринеј каже да су гностици више инспирисани Хомером као својим нарочитим пророком (више него на пример апостолима), али да их чак и сам Хомер изобличава јер се његове чувене речи о лицемерима могу применити управо на гностике: „Штоно једно крије у души, а говори друго“ (ὅς χ' ἕτερον μὲν κεῖθ' ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπεν), у: Homerus, *Ilias* 9.313, ed. T. W. Allen (Oxford: Clarendon Press, 1931), 251; Хомер, *Илијада*, прев. Милош Ђурић (Београд: Дерета, 2004), 184. Види: АН 4.33.3.

⁵⁰ У Иринејевом спису *Против јереси* налазе се прва писана сведочанства о евионитима и њиховом учењу. Види: АН 1.26.2, 3.21.1, 5.1.3.

⁵¹ Иринеј, наиме, поставља следеће питање у овом контексту: „Како ће човек кретати ка Богу, уколико се Бог није најпре кретао ка човеку?“ („te quemadmodum homo transiet in Deum, si non Deus in hominem“, «πὼς ἀνθρώπος χωρήσει εἰς Θεόν, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐχώρησεν εἰς ἄνθρωπον») (АН 4.33.4).

⁵² Евионити су одбацивали апостола Павла као отпадника од Закона, а од јеванђеља су само признавали Матејево. Из овога разлога они одбацују и Павлово учење о „усиновљењу“ (Рим. 8, 15; 23; 9, 4; Гал. 4, 5; Еф. 1, 5) које представља један од важнијих аспеката новозаветне сотириологије.

⁵³ О томе види опширније: Ben C. Blackwell, *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 314 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 33–70.

сом (због њихових јудејствујућих представа по истом питању), и једнима и другима је исходиште било идентично. Оспоравајући могућност сједињења божанске и човечанске природе у Христу, они су практично били у сагласју на пољу сопственог оспоравања Евхаристије као Светајне Цркве којом се остварује и обожење и усиновљење.

Прави духовни ученик, надаље, такође осуђује лажне пророке јер они, немајући истинити дар пророштва, нити пак поседујући страх Божији, постојано износе о Богу разноразне лажи и то чине из разлога сопствене сујете или личних ускогрудих интереса. Овакав ученик такође осуђује оне који *предузимају схизматичке активности*,⁵⁴ људе који су испражњени од љубави Божије и који радије трагају за својим личним користима неголи за јединством Цркве. Оваквим људима су безначајни разлози важнији од великог и славног Тела Христовог и они безначајно распламсавају рат иако преварно говоре о миру. Изузетно значајна опаска Светог Иринеја у вези са схизматичима и схизматичким менталитетом је следећа — никакав преображај на боље, никакав успех, никакво побољшање (*correctio*, *κατόρθωσις*) не може надокнадити штету која произлази из њихове схизматичке активности. Другим речима, схизматици се често заклањају иза благочестивих мотива и слаткоречивих слогана — они прокламују неопходност промена, увиде о сопственим благовременим интервенцијама за „опште добро“, потребу „подизања свести“ о општој стагнацији коју су они спремни да зауставе и покрену флегматичну и инертну сабраћу у Цркви. Предајући се остварењу сопствених пројекција налик овима, схизматици су безобзирни у својим поступцима и методама рада. Ово су очигледно теме које су одувек биле омиљене међу онима који стварају поделе и изазивају схизме у телу Цркве. Управо овакве романтичне и квазивизионарске тираде функционишу и у наше време као главни покретач за схизматичке агенде и деловање. Притом, управо овакве, наизглед племените и узвишене идеје и аспирације, заводе многе који, поклањајући поверење схизматичима доводе у питање сопствено еклесијално постојање и своје крштењске харизме стављају на располагање људима који су испражњени од љубави према Богу и слепи за сагледавање Божије љубави према људима. Последице које схизматичка активност оставља су огромне и болне, јер ране које они задају Телу Цркве су изузетно дубоке. Они заправо више уопште и нису у стању да, павловским језиком речено, „разликују“⁵⁵ Тело Христово јер су потпуно испражњени од љубави Божије.

⁵⁴ „Schismata operantur“, „τὰ σχίσματα ἐργαζομένων“ (АН 4.33.7).

⁵⁵ „Διακρίνω“ (уп. 1. Кор. 11, 29).

На овом месту, образлажући разорно деловање схизматика и њихову немогућност да разумеју неприкосновену вредност јединства Цркве, Иринеј уводи тему пневматологије коју повезује са аутентичним богопознањем јер нас, како он каже, Дух Свети опскрбљује „познањем истине“ и обитава са нама у сваком човековом поколењу откривајући нам пуноћу Божије икономије спасења.⁵⁶ На овај начин Иринеј подразумева да апостолско учење и истинито знање са којим се оно поистовећује, представља феномен који је непосредно повезан са непрекинутим присуством и деловањем Духа Светога у заједници Цркве, који својим харизмама обезбеђује чување и преношење аутентичног апостолског наслеђа и Предања.

Имајући у виду капацитет „правог духовног ученика“ да испитује различита учења и оправданост осуђивања свих јереси и схизматичких тенденција које је претходно изложио, Иринеј износи свој аксиоматски гносеолошки став којим би требало да се руководи свако ко своје богословско надахнуће црпи из заједничког Предања Цркве. Он наглашава: „Истинито знање се поистовећује са апостолским учењем“, а њега осигурава „древна установа Цркве“ (et antiquus Ecclesiae status, τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα),⁵⁷ која је распрострањена широм света, као и јединствена пројава Тела Христовог посредством прејемства епископа (successiones episcoporum, διαδοχὰς ἐπισκόπων) којим се Црква установљује на сваком месту, очувана и постојана, без икаквих фалсификовања у погледу тумачења Светог Писма,⁵⁸ Истинито знање које је поистовећено са апостолским учењем подразумева такође заокружен и потпун систем (plenissima tractatio, ὁλόκληρος συλλογισμὸς),⁵⁹ коме ништа није потребно додати, нити је пак у њему нешто прикривено у вези са истинама вере које исповеда Црква. Оно се такође састоји у аутентичном и исправном тумачењу Речи Божије, тумачењу које у себи не садржи никакву опасност или светогрђе. Следствено, показујући поново павловско надахнуће у оквиру своје богословске гносеологије, Свети Иринеј поврх свега наглашава да се истинито знање састоји у „дару љубави“ (praecipuum dilectionis munus, ἐξαίρετος τῆς ἀγάπης δωρεά),⁶⁰ која је драгоценија и од самог знања, славнија од пророштва и превазилази све остале дарове Божије.⁶¹

⁵⁶ „Praestat agnitionem veritatis“, «παρέχον ἐπίγνωσιν ἀληθείας», (АН 4.33.7).

⁵⁷ АН 1.33.8.

⁵⁸ Види: исто.

⁵⁹ Види: исто.

⁶⁰ АН 1.33.8.

⁶¹ Непосредно надахнуће за наведене Иринејеве речи треба несумњиво препознати у Павловој *Химни љубави* (1. Кор. 13; уп. 2. Кор. 8). О рецепцији Павлове те-

Имајући у виду шири контекст и настројење Иринејевог богословља, чини се да је за њега „дар љубави“ недвосмислено еклисиолошка категорија и функционише као свеза јединства Цркве и уједно заштита од сваке тенденције ка дезинтеграцији, без обзира на то да ли су мотиви ових тенденција преовлађујуће јеретичког или пак схизматичког типа. У овом контексту посматрано, његово богословље је по преимућству усредсређено ка афирмацији свега онога што води ка успостављању, одржавању и очувању јединства апостолске Цркве. Један од најзначајнијих аспеката у процесу остварења овог циља јесте управо поседовање „истинитог знања“ схваћеног у смислу аутентичног апостолског учења, које по себи представља сушту супротност свакој партикуларистичкој и индивидуалистичкој тенденцији која се неминовно пројављује током историјског хода Цркве Христове.

Закључак

Непосредни повод за неодложно актуализовање проблематике „истинитог знања (γνῶσις ἀληθείας)“, у богословљу Светог Иринеја Лионског, представљала је искључивост гностика и њихово позивање на сопствено, наводно тајно „знање“, као и њихово инсистирање да су једино гностици његови аутентични поседници, чувари и посредници. Иринејева теологија о истинитом знању, поистовећеном са апостолском учењем и Предањем, артикулисана је стога као својеврстан апологетски подухват и богословски одговор на гностичке елитистичке претензије. Суочавајући се са гностицизмом, Иринеј је инсистирао на увиду да се аутентично апостолско учење, наслеђе и Предање, који творе основу за стицање истинитог знања, односно бо-

ологије у ранохришћанској теологији генерално, али и конкретно у теологији Светог Иринеја, види опширније: Ernst Dassmann, *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster: Aschendorff, 1979), 292–315; Eva Aleith, *Paulusverständnis in der Alten Kirche*. Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 18 (Berlin: Töpelmann, 1937), 70–81; Rolf Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret: Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament / 2, vol. 66 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); H. S. Benjamins, „Die Apostolizität der Kirchlichen Verkündigung bei Irenäus von Lyon,“ у: *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. Anton Hilhorst, Vigiliae Christianae Supplements 70 (Leiden & Boston: Brill, 2004), 115–129; Ben C. Blackwell, „Paul and Irenaeus,“ у: *Paul and the Second Century*, eds. Michael F. Bird, Joseph R. Dodson, The Library of New Testament Studies 412 (London & New York: T&T Clark, 2011); Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 32–34, 121–124.

гопознања, могу пронаћи једино у апостолској Цркви које она чува посредством прејемства презвитера и епископа. Ово је био директан одговор на отворену претњу коју су различити гностички системи представљали за аутентично разумевање светотајинског живота Цркве и њене јерархијске структуре. У овом смислу, почевши од времена Светог Иринеја Лионског, учење о апостолском наслеђу почиње да се користи у пуном капацитету зарад обогаћивања полемичке и апологетске, превасходно антигностичке, аргументације у контексту богословске гносеологије. Ово учење је, наравно, као богословска идеја и раније постојало, пре свега у контексту објашњавања порекла и утемељења појединих облика служења у раној Цркви, а била је свакако подразумевана и у контексту, примера ради, састављања епископских листа за поједине катедре древног хришћанског света, које су биле скупљане и чуване у II веку (између осталих и од стране самог Иринеја). Међутим, тек од времена Иринејеве антигностичке полемике, тема неопходности континуитета са апостолима и њиховим изворним учењем је добила своје изнијансирано богословско образложење, између осталог, и његовим рефлексима о концептима као што су, примера ради, „хипотеза (ὑπόθεσις) вере“, „правило вере“ (κανὼν τῆς πίστεως), „древна установа Цркве“ (τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα) и други.

Иринејева дијагноза гностичког теолошког система и менталитета је, поред изобличавања њихових заблуда и фалсификата у домену учења, подразумевала препознавање њихове склоности ка samozаваравању и, последично, покушају заваравања других. Као богословски одговор на овај увид, Свети Иринеј је инсистирао на еклисиолошком контексту гносеологије и одбацивању свих јеретичких и схизматичких тенденција које имају за циљ да оно што представља партикуларни интерес или каприциозно тумачење библијских текстова, претпоставе ономе што је заједничко и у Предању утемељено богословско искуство. Разликовати истинито знање и лажно, гностичко знање, подразумева стога разликовати „правог духовног ученика“, који о свему размишља и све сагледава у контексту јединственог Откривења Божијег и возглављења човека и целокупне творевине које је у оквиру божанске икономије остварио Христос својим оваплоћењем, страдањем и васкрсењем, од гностика који у свему искривљује и замагљује апостолско учење посредством своје „зле егзегезе“ којом обесмишљава Откривење Божије. „Прави духовни ученик“ (μαθητὴς ὁντος πνευματικός),⁶² поседује истинито знање јер поседује „ум Хри-

⁶² АН 4.33.1.

стов“. Он такође поседује истиниту веру и истинито богопознање јер он у потпуности припада Цркви и следује њену „хипотезу“ вере и учење епископа и презвитера којима су апостоли поверили да путем прејемства ово учење чувају и преносе кроз историјско време и простор.⁶³ У овом контексту, у Иринејевом разумевању истинитог знања схваћеног као апостолско учење, превасходни значај се придаје апостолској Цркви, њеној вери и литургијској пракси које она баштини а која подразумева, насупротив гностицима, да је афирмација творевине и једног Бога Творца истовремено афирмација божанствене Евхаристије. Истинито знање стога представља феномен који треба тражити у апостолској Цркви, која једина на аутентичан начин ово знање чува, обзнањује и преноси као „дар љубави“ (τῆς ἀγάπης δωρεά),⁶⁴ захваљујући деловању и харизмама Духа Светог који је непрекидно, у сваком новом нараштају, присутан у њој.

* * *

Библиографија

Извори:

- Clemens Alexandrinus. *Stromata*. У *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), 17 (O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, eds.). Berlin: AkademieVerlag, 1960.
- Epiphanius Constantiensis (Cypri). *Panarion* (= *Adversus haereses*), Bände 1–3. *Ancoratus und Panarion* (K. Holl, ed.). *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 25. Leipzig: Hinrichs, 1915 (том 1).
- Flavius Josephus. *Antiquitates Judaicae. Flavii Iosephi opera*, vols. 1–4 (B. Niese, ed.). Berlin: Weidmann, 1887.
- Homerus. *Ilias*. (T. W. Allen, ed.). Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Irenaeus Lugdunensis. *Adversus Haereses*. У: Adelin Rousseau et. al. (eds.), *Contre les Hérésies*, Livres 1–5. *Sources chrétiennes* 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100.1, 100.2, 152, 153, Paris: Cerf, 1965–1982.
- Joannes Chrysostomus. *In epistulam i ad Corinthios*, OMIAIA Z'. У: PG 61 (homiliae 1–44).

⁶³ Види: АН 4.3.8; 3.24.1–2.

⁶⁴ АН 1.33.8.

- Justinus Martyr. *Dialogus cum Tryphone*. У: *Die ältesten Apologeten* (E. J. Goodspeed, ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Philo Alexandrinus. *De opificio mundi*. У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1 (L. Cohn, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- *De plantatione*. У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2 (P. Wendland, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- *De specialibus legibus* (lib. I–IV). У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5 (L. Cohn, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- *Legum allegoriarum libri I–III*. У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1 (L. Cohn, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- Sextus Empiricus. *Adversus geometras*. У: *Sexti Empirici opera* (H. Mutschmann, J. Mau, eds.), vol. 3. Leipzig: Teubner, 1961².
- Хомер. *Илијага*. Прев Милош Ђурић. Београд: Дерета, 2004.

Литература:

- Јевтић, Атанасије. „Учење Светог Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“. *Теолошки поједи* V, 1 (1972): 39–62.
- Јовановић, Здравко. „Правило вере“. У *Лексикон библијске ејзејезе*, приредили Р. Кубат, П. Драгутиновић, 332–333. Београд: Библијски институт / Службени гласник, 2018.
- Aleith, Eva. *Paulusverständnis in der Alten Kirche* (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 18). Berlin: Töpelmann, 1937.
- Benjamins, H. S. “Die Apostolizität der Kirchlichen Verkündigung bei Irenäus von Lyon.” У: *The Apostolic Age in Patristic Thought* (Vigiliae Christianae Supplements 70), edited by Anton Hilhorst, 115–129. Leiden & Boston: Brill, 2004.
- Blackwell, Ben C. “Paul and Irenaeus.” У: *Paul and the Second Century* (The Library of New Testament Studies 412), edited by Michael F. Bird, Joseph R. Dodson, 190–206. London & New York: T&T Clark 2011.
- Blackwell, Ben C. *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 314). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge MA & London: Harvard University Press, 2010.
- Briggman, Anthony. “Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, Part 1.” *Vigiliae Christianae* 69/5 (2015): 500–527.
- Burns, Dylan M. “Gnosticism, Gnostics, and gnosis.” У: *The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston, 9–25. London & New York: Routledge 2018.

- Chiapparini, Giuliano. "Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century." *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 18/1 (2014): 95–119.
- Dassmann, Ernst. *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*. Münster: Aschendorff, 1979.
- Dunderberg, Ismo. "The School of Valentinus." *Y: A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, edited by Antti Marjanen, Petri Luomanen, 64–99. Leiden & Boston: Brill 2005.
- Edsall, Benjamin A. *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Edwards, Mark. "Gnostics and Valentinians in The Church Fathers." *The Journal of Theological Studies* 40–1 (1989): 26–47.
- Edwards, Mark. "The Gnostics in early Christian heresiology." *Y: The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston, 124–132. London & New York: Routledge 2018.
- Gooch, Paul W. *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul*. University of Notre Dame: Notre Dame Press, 1987.
- Hefner, Philip. "Saint Irenaeus and the Hypothesis of Faith." *Dialog — A Journal of Theology* 2/3 (1963): 300–306.
- Horsley, Richard A. "Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians." *Harvard Theological Review* 69, 3–4 (1976): 269–288.
- Jovanović, Zdravko. "St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Context of Interpretation." *Philotheos — International Journal for Philosophy and Theology* 13 (2013): 134–140.
- Konradt, Matthias. *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Malcolm, Matthew R. *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul's Gospel on his Macro-Rhetoric* (Society for New Testament Studies Monograph Series 155). Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Markus, R. A. "Pleroma and Fulfilment — The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism." *Vigiliae Christianae* 8/4 1954): 193–224.
- Mitchell, Margaret. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Louisville: Westminster & John Knox Press, 1991.
- Noormann, Rolf. *Irenäus als Paulusinterpret: Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament / 2, vol. 66). Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

- Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003².
- Pearson, Birger A. *The Pneumatikos-psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*. Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1973.
- Perkins, Pheme. "Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in *Adversus Haereses* Book One." *Vigiliae Christianae* 30/3 (1976): 193–200.
- Robertson, Charles K. *Conflict in Corinth: Redefining the System* (Studies in Biblical Literature 42). New York: Peter Lang, 2001.
- Schmid, Herbert. *Christen Und Sethianer: Ein Beitrag Zur Diskussion Um Den Religionsgeschichtlichen Und Den Kirchengeschichtlichen Begriff Der Gnosis* (Supplements to Vigiliae Christianae 143). Leiden & Boston: Brill, 2018.
- Sobosan, Jeffrey G. "The Role of the Presbyter: An Investigation into the *Adversus haereses* of Saint Irenaeus." *Scottish Journal of Theology* 27/2 (1974): 129–146.
- Sullivan, D. L. "Identification and dissociation in rhetorical exposé: An analysis of St. Irenaeus' *Against Heresies*." *Rhetoric Society Quarterly* 29/1 (1999): 49–76.
- Sullivan, Francis A. *From Apostles to Bishops: The Development of The Episcopacy in the Early Church*. New York: Newman Press, 2001.
- Thomassen, Einar. *The Coherence of "Gnosticism"*. Berlin & Boston: De Gruyter, 2021.
- Vallée, Gérard. "Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics." *Y: Studies in Early Christianity Vol. V. Gnosticism in the Early Church*, edited by David M. Scholer, 388–400. New York & London: Garland Publishing, 1993.
- Williams, Michael A. "On ancient 'Gnosticism' as a problematic category." *Y: The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston, 100–117. London & New York: Routledge, 2018.
- Williams, Michael A. *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Примљено: 1. 8. 2022.
Исправљено: 26. 9. 2022.
Одобрено: 26. 9. 2022.

THE *TRUE KNOWLEDGE* (γνῶσις ἀληθείας) IN *ADVERSUS HAERESES* (4.33.8) OF ST. IRENAEUS

Deacon Zdravko Jovanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: The article presents an examination of the meaning of the expression “true knowledge” in *Adversus Haereses* of St. Irenaeus and its functionality in the context of Gnostic elitism and their reference to the so-called “secret knowledge” that is supposedly exclusively available only to “spiritual people”, i.e. Gnostics. Such pretensions are considered in the context of the destructiveness of Gnostic gnoseology for the hierarchical structure of the Church and for neglecting the sacramental life, especially the Eucharist presided over by bishops and presbyters. Special attention is paid to Irenaeus’ placement of “true knowledge” in the context of authentic apostolic teaching and the concept of ὑπόθεσις, which refers to the essential elements of faith that compose the so-called “ancient constitution of the Church”, which is successively transmitted over time through the indwelling of the Holy Spirit in the community. The term “knowledge” has a distinctly ecclesiological character and functions as a gnoseological factor that helps a “true spiritual disciple” to discern and judge true and false faith, that is, true and false soteriology.

Key words: Γνῶσις, gnosticism, gnoseology, ὑπόθεσις, ἀνακρίνω.

ПЕДЕСЕТ ЧЕТВРТА КАТЕДРАЛНА БЕСЕДА СЕВИРА АНТИОХИЈСКОГ: УВОД, СИРСКИ ТЕКСТ И ПРЕВОД НА СРПСКИ

Бошко М. Ерић*
Универзитет
у Источном Сарајеву,
Православни
богословски факултет
„Свети Василије Острошки“
у Фочи

Апстракт: Аутор у овом раду излаже увод, сирски превод и превод на српски „Педесет четврте катедралне беседе“ Севира Антиохијског. С обзиром на то да је Севир осуђен од стране Православне (халкидонске) Цркве, његова дела су углавном сачувана у преводу на сирски језик који је настао у раном средњем веку у дохалкидонској цркви, данас познатијој као Сиријска православна црква, док су грчки оригинали изгубљени. Аутор на почетку сажетио наводи основне биографске податке о Севиру. У наставку рада садржани су прегледи новијих ситуација на српском језику у вези са Севиром Антиохијским. Поштом, аутор чини поређење садржаја „Беседе“ са беседама сличне шематике од Светио Јована Златоустога (проповедника који је делао око један и по век пре Севира у Антиохији) и Јакова Серушког (Севировог савременика и саборца против Сабора у Халкидону из 451. године). На основу поменутог поређења констатирана је сагласност по тојово свим начекама између сва три аутора. Коначно, аутор нам доноси крајак преглед садржаја беседе по поглављима, као и неколико напомена о самом преводу, након чега следи сирски текст и превод.

Кључне речи: Севир Антиохијски, шематика, сиктаци, хиподром, Јован Златоустог, Јаков Серушки.

1. Увод

Иако изговорена пре више од једног миленијума, „Педесет четврта катедрална беседа“ Севира Антиохијског може бити од користи и данас из више разлога. Посматрано из угла истраживача исто-

* bosko.eric@bogoslovski.ues.rs.ba.

рије, тим поводом можемо упознати једног значајног хришћанског писца који је оставио траг у историји Цркве.¹ Иако Севирову христологију Црква није препознала као православну, не може да се прекне чињеница да је он један од најпознатијих хришћанских мислилаца прве половине V века који је утицао на потоње хришћанске ауторе, како оне који су следили његову мисао, тако и оне који су јој се противили (јер су морали додатно да појасне своју веру, тј. веру Православне Цркве). У нашој помесној Цркви се о Севир углавном говори и пише у контексту његове христологије, што ће рећи да у Христу јесте једна природа иако је Он Богочовек. Међутим, текст „Беседе“ који се овде налази у преводу на сирски и српски језик доноси нам његово виђење „спектакла“, било одржаваних у театри-ма или хиподромима. Индиректно, док Севир одговара хришћане од учествовања у таквим догађајима истовремено запажамо како су наведени догађаји изгледали с почетка V века.

„Беседа“ је данас корисна и онима који се сматрају хришћани-ма, јер их њена садржина подсећа како да се односе према помени-тим спектаклима, који још увек постоје, али у нешто другачијим формама. На првом месту би то била проблематика сексуалне раз-узданости, било да је реч о порнографији или развратном животу, и потом како поменути садржаји утичу на свакодневни живот. На дру-гом месту би то био однос према животињама, то јест како би исти требало да изгледа. При томе, ако би се практиковали дати савети, они би могли бити од помоћи и у погледу суочавања са еколошким проблемима. Штавише, пратећи хронологију текста на трећем ме-сту би под особито драгоценом темом требало препознати и проблем ретког причешћивања и насушну потребу заступања одговарајућег става према истом.

На почетку овога истраживања треба најпре истаћи неколико основних чињеница из Севировог живота. Потом, у циљу стицања једне целовитије слике о дотичној личности, биће изложен преглед новијих студија о Севиру на српском језику уз приказе њихових са-држаја. Осим тога, у раду ће бити изложено сажето упоредно сагле-давање садржаја Севирове „Беседе“ и беседе Светог Јована Златоу-стог (†407) „Против оних који одлазе из цркве и напуштају је због хиподрома и театара“, као Севировог претходника на антиохијској

¹ Владика Атанасије га назива „највећим монофизитским теологом“ (Атана-сије Јевтић, „Монофизит Севир Антиохијски“, у *Папиролатија. Књига шрећа: Свети оци и црквени писци Истока од 4. Халкидонској до 8. Фоцијевој васељенској сабора (451–880)* (Београд — Требиње — Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточи-вог, 2018), 591).

предикаоници. Потом, текст „Беседе“ ће бити компаративно сагледан и са *мимрама* (беседама у стиховима) Јакова Серушког († 521) „О спектаклима у театрима“, Севировог савременика и саборца против Сабора у Халкидону. Напоследку ће бити изложен текст Севирове „Беседе“, која је сачувана у преводу на сирски, као и њен превод на српски језик.²

1.1. Биографске напомене³

Севир Антиохијски био је пореклом из Созопоља у Писидији. Рођен је у паганској породици пре 470. године. Школовао се у Александрији, а потом је изучавао и право у Бејруту. У овом граду је поверовао у Христа, да би се крстио у Триполију 488. године. Постаје монах у једном манастиру код Газе, а потом у периоду од 508–511. борави у Цариграду где подржава противнике Сабора у Халкидону, а на који је отишао са око 200 монаха истомишљеника. На трон епископа Антиохије долази 512. и ту остаје до 518. године, када бежи у Египат због прохалкидонске политике цара Јустина I и, изузев кратког боравка у Цариграду 536. године, остатак живота проводи у Египту где је, 8. фебруара 538. године, и скончао. Међу његовим делима истичу се 125 такозваних „Катедралних беседа“ из времена док је био у Антиохији, а које нису сачуване у потпуности на грчком (изузев оних које су приписиване Светом Григорију Нисијском и Исихију Јерусалимском), јер су биле осуђене. Његове беседе су сачуване у преводу на сирски. Осим тога, писао је и писма, поетска дела, дела са догматском садржином против халкидонске вере, али и против екстремних антихалкидонаца, као и против Јулијана Халикарнашанина и његовог учења против нестрадалности Христовог тела.

1.2. Преглед новијих студија на српском о Севиру Антиохијском

С обзиром на то да христологија није тема „Педесет и четврте беседе“ којој је посвећен овај рад, нећемо се превише задржавати на истој. Међутим, пошто је реч о проблематици по којој је Севир Антиохијски у овдашњим богословским круговима најпознатији (можда

² О улози „циркуса“ у антици и средњем веку погледати и Alan Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

³ Овај одељак је заснован на Sebastian Brock, „Severus of Antioch (d. 538) [Syr. Orth.]“, in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by S. Brock et al. (New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011), 368–369, и Јевтић, „Монофизит Севир Антиохијски“, 591.

не би било превише рећи да је на нашем поднебљу по томе једино и познат), сматрамо да се његова христологија не може игнорисати. Благодареви приказима новијих студија које проналазимо на српском језику, очигледно је да је управо она та која заузима највише простора у радовима који се односе на Севира.

Прва релевантна студија коју треба поменути јесте студија монаха Давида (Перовића) под називом „Дијалог са антихалкидонцима. Христологија Светог Максима Исповедника у *Писмима XII–XV*“ из 2001. године.⁴ Студија је једна врста ауторовог доприноса модерном дијалогу православних са дохалкидонцима. Да би својим читаоцима приближио проблем Д. Перовић укратко наводи да је Севир учио то да у Христу јесте једна природа, да се може рећи да је од две природе, али не и да јесте у две природе. Затим, ако би се и говорило о две природе у Христу то би могло да се каже само на интелектуалном нивоу, у људском разуму и машти, али не и реално.⁵ Реално постоји само једна сложена природа. Ово је био одговор на несторијанизам и Севир је у исказу „две природе“ видео управо ову јерес.⁶ Потом, у студији је изложена христологија Светог Максима Исповедника која јасно указује на то да су у Христу две природе и да је свака од њих сачувала своја својства, да није дошло ни до каквог мешања и само је на овај начин могуће обожење. Увођење броја „два“ не означава подељеност (унутар Христа), већ указује на разликовање природа.⁷ Дале у тексту, аутор излаже православну веру Кирила Александријског и како треба разумети исказ „једна природа“ у његовим списима.⁸ Ослањајући се на првом месту на учење Светог Максима, Д. Перовић наставља са детаљним објашњењем халкидонске вере и указује, с једне стране, на немогућност прихватања учења о „сложеној природи“, а с друге, да је једино могуће говорити о „сложеној ипостаси“, као и да се о људској природи говори као о оној која је уипостасирана.⁹ Једна ипостас Сина Божјега има две природе и самим тим има две енергије, два дејства јер су она својства природе.¹⁰

Следећа студија коју треба поменути је рад Питера Фарингтона (Petter Farrington) под називом „Православна христологија Севи-

⁴ Реч је о следећој студији: Давид Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима. Христологија Светог Максима Исповедника у *Писмима XII–XV*“, *Богословље* (2001): 153–161.

⁵ Види Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима...“, 154.

⁶ Уп. Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима...“, 154.

⁷ Уп. Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима...“, 154–155.

⁸ Уп. Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима...“, 155–156.

⁹ Уп. Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима...“, 156–158.

¹⁰ Уп. Перовић, „Дијалог са антихалкидонцима...“, 158–159.

ра Антиохијског“, изворно написан на енглеском језику и објављен 2001. године, при чему је превод на српски језик објављен 2008.¹¹ Аутор почиње студију исказом да је Севирово учење било православно и да су га православне Цркве анатемисале као несторијанца и евтихијевца, иако је био „вољан чак и да прихвати израз ‘у две природе’, уколико се исповеда јединство Божанства и човештва у Христу“.¹² Разлог за осуду Севира био је тај што његово учење није исправно протумачено и што се о њему говорило на основу посредних извора.¹³ У тексту се даље наглашава да је Севир одбацио Халкидон услед мишљења да овај сабор није стварно исповедио ипостасно јединство у Христу, јер да јесте не би могао да говори о две природе.¹⁴ Потом, аутор истиче да је Севир био велики подвижник и да је то остао и као патријарх. Чак и за време његове архипастирске службе на патријарашком трону није престао да се отворено супротставља Халкидону, што потврђује и чињеница да је сазвао сабор 514. године на коме је осуђен Халкидон и Томос папе Лава. Такође, још раније је осудио и Несторија, Евтиха, Диодора Тарсијског и Теодора Мопсуестијског.¹⁵ У студији се наглашава да антихалкидонци нису били маргинализовани нити су се држали ван полемика, него да су били у успону и у време цара Јустинијана, будући да су антихалкидонци били на патријарашким катедрама у Цариграду, Антиохији и Александрији. Са друге стране, они који су били верни Халкидонском оросу борили су се против поменутих користећи се дипломатијом и ослањајући се на римског папу, и тек уз помоћ ромејског цара Јустинијана односе победу 536. године, при чему је Севир у исто време осуђен како за несторијанизам, тако и за евтихизам.¹⁶ Да би објаснио погрешност оваквог разумевања Севирове христологије, писац студије се ослања на Севирова писма Сергију Граматику (Sergius the Grammarian; непознато време рођења и смрти, живео у VI веку) на основу којих се јасно запажа да он одбацује не само несторијанизам, већ и помешаност, сливеност природа у Христу, као и да Севира треба сагледавати у историјском контексту у ком живи и дела, те да га не треба одвајати од онога што је говорио Кирило Александријски на кога се он стално

¹¹ Реч је о тексту Питер Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, *Теолошки погледи* XLI, 2–3 (2008): 141–156.

¹² Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 141.

¹³ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 141.

¹⁴ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 142.

¹⁵ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 142.

¹⁶ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 142–143.

позива и ослања у својим излагањима.¹⁷ Аутор цитира Севира више пута и још детаљније показује да Севир верује да су сачувана својства природа у Христу, али и да и божанска и човечанска природа наста-вљају да постоје заједно. Упоредо са тим, аутор сматра и да Севир одбацује исказ да Христос има две природе јер се на тај начин ствара подела у Христу, али да негирање постојања две природе не значи у исто време да је дошло до сливања, мешања, нестајања, или промене неке од природа или њихових својстава. Божанска и човечанска природа су уједињене у ипостаси Сина Божјега и Он дела и као Бог и као човек. Севир анатемише оне који праве поделе, а не оне који именују природе, енергије или својства.¹⁸ Разлог због кога Севир анатемише Томос папе Лава очитује се у чињеници што он може да буде погрешно схваћен, то јест да у Христу постоје два делатника.¹⁹ У наставку студије све до њеног краја, аутор наставља са навођењем и других цитата из Севирових дела у намери да докаже да Севир није био ев-тихијевац и да није говорио да постоји једна природа у Христу, било да је реч о божанској, човечанској или измешаној природи.²⁰

Владика Атанасије (Јевтић) је одговорио на студију П. Фарингтона и написао студију под називом „Христологија Севира Антиохијског није православна (Реаговање на чланак ‘Православна христологија Севира Антиохијског’, ТП, 2–3/2008)“ из 2011.²¹ године. На самом почетку Епископ Атанасије подсећа читаоца да је П. Фарингтон изоставио неке податке о томе како су монофизити²² били агресивни, како су у крви преузимали епископске катедре, као и да се исто тако и Севир окористио од ромејског цара Анастасија.²³ Након тога, ослањајући се на Севирове цитате сачуване у делима Светог Анастасија Синаита, указује на то да Севир није следбеник Кириловог учења јер је селективно користио Кирилове текстове. Наводи и Севирове речи цитиране на Латеранском сабору да се не може говорити о две природе у Христу „макар и самог Кирила биле те речи“.²⁴ Потом,

¹⁷ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 143–144.

¹⁸ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 144–149.

¹⁹ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 149–151.

²⁰ Уп. Фарингтон, „Православна христологија Севира Антиохијског“, 151–156.

²¹ Реч је о тексту Атанасије Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна (Реаговање на чланак ‘Православна христологија Севира Антиохијског’, ТП, 2–3/2008)“, *Теолошки погледи* XLIV, 2 (2011): 47–54.

²² Задржали смо термин „монофизити“, јер управо тај термин користи владика Атанасије, иако се данас у науци чешће користи „миафизити“.

²³ Уп. Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна...“, 47–48. Владика се овим поводом позива на Евагријеву *Црквену историју*.

²⁴ Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна...“, 48.

наводи и учење Светог Максима Исповедника о проблему Севирове христологије и објашњава, ослањајући се на Максимово учење, да се не може говорити само о томе да су сачувана својства обеју природа, већ да се мора рећи да су сачуване обе природе, као и да Свети Максим одбацује учење о једној вољи која је уведена да би се потврдило јединство у Христу.²⁵ Аутор се даље у тексту ослања на Севирово писмо у ком се види да Севир умањује људску природу у Христу и да ипак говори о једној природи, сложеној природи, као и да погрешно разумева термин ипостас и да је код њега то синоним за природу.²⁶ У тексту још проналазимо да је реченица коју је Кирило користио: „једна оваплоћена природа Бога Логоса“ код Севира и монофизита постала „једна природа Бога Логоса оваплоћеног“.²⁷ Епископ Атанасије наводи до краја чланка нека од својих искустава током дијалога са дохалкидонцима²⁸ и уз помоћ још неких примера доказује неправославност њиховог учења.²⁹

Године 2013. др Драгана Јањић објављује студију под називом „Почеци оснивања западно-сиријске (јаковитске) цркве“.³⁰ Као што се на основу самог наслова може закључити, рад није посвећен само Севиру Антиохијском. Први део рада говори о Филоксену Мабушком и укратко о Петру Сукнару. Ауторка објашњава да Филоксен и Севир нису били у потпуности сагласни, али да је ипак Филоксен један од заслужнијих што је Севир дошао на трон патријарха у Антиохији.³¹ У наставку се опширније излаже Севирова биографија и историјске околности под којима живи и ради, изазови са којима се суочава (школовање, монаштво, борба против Халкидона, наставак борбе и на месту патријарха у Антиохији, смена, одлазак у Египат, посета Цариграду, као и смрт у Египту³²). Потом, ауторка посвећује пажњу и епохи после Севира када су противници Халкидона и Севирови следбеници запали у озбиљну кризу, што ће рећи када су били пред нестанком, да би након тога Јаков Варадеј био тај који је поново организовао противнике Халкидона и изградио нову структуру

²⁵ Уп. Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна...“, 48–49.

²⁶ Уп. Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна...“, 49–50.

²⁷ Уп. Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна...“, 50.

²⁸ Овим он показује да је учествовао на неким од тих скупова, да их није унапред одбацивао и осуђивао, али, исто тако, и да учествовање не подразумева одступање од православне вере.

²⁹ Уп. Јевтић, „Христологија Севира Антиохијског није православна...“, 51–53.

³⁰ Реч је о тексту Драгана Јањић, „Почеци оснивања западно-сиријске (јаковитске) цркве“, *Богословље* 2 (2013): 320–335.

³¹ Уп. Јањић, „Почеци оснивања западно-сиријске (јаковитске) цркве“, 320–324.

³² Уп. Јањић, „Почеци оснивања западно-сиријске (јаковитске) цркве“, 324–329.

њему често називана и јаковитска.³³

и Јован Дамаскин, те да су га сматрали јеретиком.³⁹

из 2017. године.⁴⁰ Аутор одмах на почетку подвлачи да ће рад бити

³³ Уп. Јањић, „Почеци оснивања западно-сиријске (јаковитске) цркве“, 329–333.

³⁴ Реч је о следећем тексту: Радомир Поповић, „За и против Халкидона — Севир Антиохијски († 538)“, *Богословље* 2 (2015): 56–65.

³⁵ Уп. Поповић, „За и против Халкидона...“, 56–58.

³⁶ Уп. Поповић, „За и против Халкидона...“, 58–60.

³⁷ Уп. Поповић, „За и против Халкидона...“, 60.

³⁸ Уп. Поповић, „За и против Халкидона...“, 61–62.

³⁹ Уп. Поповић, „За и против Халкидона...“, 62–64.

⁴⁰ Реч је о раду Петар Јевремовић, „Стодвадесетпета катедрална омилија Севира Антиохијског“, *Богословље* 1 (2017): 73–84.

ограничен само на тему омилије, а то је питање личности и тим поводом наводи да је реч о сфери „преплитања и сапрожимања теологије и антропологије, психологије и философије“⁴¹. При томе, П. Јевремовић указује на сложеност историјских околности у којима Севир живи и ради, да је то време када Никејци покушавају да што јасније, прецизније и смисленије дефинишу своју веру, али и да је разграниче од јелинских и јудејских доктрина. У то време се пажња усредсређује на однос личности и природе, а Јевремовић усмерава тему рада у правцу два појма: *унификација* и *композициона ипостас*.⁴² Наглашавајући да је Севир био први теоретичар развоја личности, он указује на то да је за Севира време полазиште јер је човек биће чија је одредница временитост и он се временом мења и обликује, при чему се у том времену развија и личност која у тренутку рођења постоји само као потенцијал и која се искуством развија, па благодарећи таквом искуству хетерогене компоненте човека, душа и тело, достижу статус „компаративног јединства (личности)“.⁴³ Овде је могуће уочити и разлику између Божанских Личности и људских личности, оних непроменљивих и људских које се развијају у времену кроз искуство.⁴⁴ Потом, аутор наводи и да је за Севира термин *ипостас* имао двојако значење, то јест оно што се означава термином *ипсоцион* и оно што се дефинише термином *фисис*.⁴⁵ У даљем делу текста аутор показује развој разумевања личности коју проналазимо код Светог Григорија Нисијског и ону код Севира Антиохијског, показујући још једном како је за Севира била важна чињеница да човек живи у времену и да се развија, обликује унутар њега и да то искуство у времену одређује једну конкретну личност и разликује је од друге.⁴⁶

На основу претходно изложеног прегледа, могуће је констатирати да, изузев студије професора П. Јевремовића, сви остали аутори чији су радови објављени на српском у последње две деценије,

⁴¹ Уп. Јевремовић, „Сто двадесет пета катедрална омилија Севира Антиохијског“, 73.

⁴² Уп. Јевремовић, „Сто двадесет пета катедрална омилија Севира Антиохијског“, 74–75.

⁴³ Јевремовић, „Сто двадесет пета катедрална омилија Севира Антиохијског“, 75–76.

⁴⁴ Уп. Јевремовић, „Сто двадесет пета катедрална омилија Севира Антиохијског“, 76–78.

⁴⁵ Уп. Јевремовић, „Сто двадесет пета катедрална омилија Севира Антиохијског“, 78–80.

⁴⁶ Уп. Јевремовић, „Сто двадесет пета катедрална омилија Севира Антиохијског“, 80–82.

а који су делимично или у потпуности посвећени Севиру Антиохијском, усмеравају своју пажњу примарно у правцу Севирове христологије, остављајући у другом плану све што је овај писац говорио поводом неких других тема.

Као што смо на почетку овог поглавља већ истакли, Севирова христологија није тема овог рада, тако да се у даљем истраживању више нећемо освртати на исту. Међутим, према нашем скромном мишљењу било је неопходно начинити горе наведени преглед радова, како би се јасно истакао недостатак студија које имају за предмет изучавање Севирове мисли у вези са другим питањима. Управо због тога, у наставку рада ћемо усредсредити нашу пажњу теми овог истраживања, што ће рећи Севировој „Педесет четвртој катедралној беседи“ и његовом односу према одласку хришћана у театре и на хиподроме, као и тематици о честом причешћивању.

2. Свети Јован Златоусти и Јаков Серушки о театрима

У овом поглављу ћемо посветити нашу пажњу контекстуализацији Севировог односа према пракси одласка хришћана у театре и на хиподроме. При томе, ми ћемо се ограничити само на мишљења и делатност двојице аутора, најпре Светог Јована Златоустог као онога који је био Севиров претходник у погледу службе проповедника у Антиохији, и потом на Јакова Серушког који је био Севиров савременик и борац⁴⁷ против Халкидонског сабора.

Свети Јован Златоусти († око 407. године) у својој беседи „Против оних који остављају цркву и напуштају је због хиподрома и театара“⁴⁸, критикује тадашње хришћане због тога што одлазе на дотич-

⁴⁷ Термин „борац“ треба разумети тако да је реч о човеку који је био на страни противника учења Халкидонског сабора о две природе у Христу, да је сарађивао са противницима поменутог Сабора, као и да је проповедао против њега, али не у смислу да је био милитантан, агресиван или нешто слично томе. Због свог подвижничког начина живота, беседничког дара и због тога што је проповедао љубав никада није осуђен, штавише умро је у јединству са Црквом. О његовој борби против халкидонске вере погледати више у Philip Michael Forness, *Preaching Christianity in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

⁴⁸ Наводи су према „Homily of St John Chrysostom, archbishop of Constantinople, our sainted father: Against those who have abandoned the church and deserted it for hippodromes and theatres“, John Chrysostom, *Contra ludos et theatra*, transla-

на места смеха, а што њега посебно погађа јер се брине за њихово спасење. Свети Златоусти види врхунац овог проблема у томе што се то дешава и на сами Велики петак, када би требало да се пости и узноси слава Богу.⁴⁹ Он подсећа слушаоце у наставку своје беседе да се, само пре неколико дана, догодило велико невреме и да су они били умножили своје молитве и литије, да би само дан после тога отишли на хиподроме и у театре, па им поставља следеће питање: ако воле да гледају укроћене дивље животиње, зашто онда нису подјармили своје страсти? Штавише, на крају пасуса додаје да је реч о узалудном и бескорисном делу, те да су своје обавезе оставили управо због тога.⁵⁰ Потом, он истиче да ће сваки човек дати одговор, односно испоставити рачун Богу за све дане свога живота и како их је провео. У самом тексту проналазимо још и оцену Светог Јована Златоустог да, упркос свим проблемима са којима се људи суочавају, они који одлазе на оваква места чине свој живот још тежим, будући да чак и родитељи воде своју децу на такве догађаје. Јер, у театрима су жене неприкладно обучене и исто тако се певају неприкладне песме, а што оставља дубок траг на човеку и пошто се представа заврши, али и да то уноси немир не само међу чланове његове породице и пријатеље, већ и чланове Цркве који се брину за њега.⁵¹ Свети Јован Златоусти завршава беседу речима да такве људе одлучује од Цркве⁵² и говори: „Ја не желим да одлучим нашу браћу, већ да истерам срамоту из Цркве“.⁵³ Након овога произноси и следеће речи: „Свако од вас ће дати одговор за себе, али ја сам одговоран за одговор за спасење свих вас“.⁵⁴

Сличности које проналазимо са Севировом „Беседом“ (што ћемо лако уочити читајући превод који је дат ниже), иако су ова два аутора делала у Антиохији у размаку од око једног и по века, очитују су у томе што обојица аутора говоре да је због стања човечанства потребно да се људи моле, а не да иду на представе. И један и други указују да

ted from *Patrologia Graeca* volume 56, columns 261–270. The column numbers of the Greek text are indicated in square brackets. Translated by Mark Vermes for Roger Pearse, 2012. Приступљено 15. фебруар 2021. http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_against_theatres_and_circuses.htm. Бројеви које будемо наводили у заградама односиће се на бројеве колона које се налазе у *Patrologia Graeca*, а који су сачувани и у преводу на енглески.

⁴⁹ Уп. „Homily of St John Chrysostom...“, 272–273.

⁵⁰ Уп. „Homily of St John Chrysostom...“, 273.

⁵¹ Уп. „Homily of St John Chrysostom...“, 274–276.

⁵² Уп. „Homily of St John Chrysostom...“, 276–278.

⁵³ „Homily of St John Chrysostom...“, 277.

⁵⁴ „Homily of St John Chrysostom...“, 278.

су родитељи водили децу, или су их слали у театре и на хиподроме. Жене глумице нису биле прикладно обучене, а неке су биле и наге. При томе, певају се и непримерене песме. Оба писца указују на то да учествовање у овим спектаклима оставља последице на свакодневни живот и односе међу људима.

Када је реч о писменој делатности Јакова Серушког († 521. године), треба истаћи да је од њега остало пет *мимре* „О спектаклима театра“⁵⁵ за које Сирил Мос (Cyril Moss) каже да су нам „[из њих] остале

⁵⁵ Сачуване су само у једном рукопису. Први *мимро*, написан метриком коју је најчешће користио — дванаест слогова у стиху, налази се у делу рукописа који је у великој мери оштећен и само су делови читљиви. Остале четири су написане метриком коју су чешће користили Јефрем и Исак Антиохијски — седам слогова у стиху (уп. Cyril Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, *Le Muséon* 48 (1935): 87 и 89). Објављени су само одељци на сирском са преводом на енглески као додатак поменутој студији (уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 95–112).

Уколико би се поставило питање аутентичности ова последња четири *мимре* због различите метрике то не би много променило поенту овог одељка. Прво, нисмо пронашли податке да је Јефрем писао на ову тему (он најиме помиње личности из грчке традиције, али нема помена о одласцима верних у грчке театре и хиподроме), нити да је његова заједница имала изазове који се обрађују у овим *мимре*. Није нам познато да је било ко икада довео ове текстове у везу са Јефремом. Што се тиче Исака Антиохијског (живи у V веку) — један начин уз помоћ кога би се ови *мимре* могли довести у вези са њим јесте на основу њихове метрике. Осим тога, рукопис у ком се оне налазе садржи и Исакове списе. Међутим, то не би променило важност тих списа за овај рад јер је он савременик Јакова Серушког и Севира Антиохијског, додуше нешто старији од њих, а који је писао на сирском и био противник Сабора у Халкидону и подржавао додатак у Трисветој песми „распети за нас“ (Edward G. Mathews, Jr., „Ishaq of Antioch (fl. 5th cent.)“, in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by S. Brock et al. (New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011), 213). Такође, треба имати на уму да се зна за више Исака чији су списи сачувани, а који су живели у V веку и имали више или мање додира са Антиохијом. Осим тога, сачувана је претпоставка да је један од њих постао и присталица Халкидона, као и да не постоји општи консензус у науци које тачно дело потиче од ког Исака (уп. Tanios Bou Mansour, „Une clé pour la distinction des écrits des Isaac d'Antioche“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* 79, 4 (2003): 365–371; Edward G. Mathews, Jr., „Ishaq of Amid (fl. 4th – 5th cent.)“, in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by S. Brock et al. (New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011), 212; Edward G. Mathews, Jr., „Ishaq of Edessa (fl. 6th cent.)“, in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by S. Brock et al. (New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011), 213). У сваком случају, било да су посреди *мимре* Јаковљеве или Исакове, реч је о истом историјском периоду и обојица аутора су, вероватно, противници Сабора у Халкидону као и Сефир. Међутим, овај *мимро* до сада нико није довео под сумњу аутентичности, при чему се исте налазе и на листи Јаковљевих дела (уп. Khalil Alwan, „Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug († 521)“, *Parole de l'Orient* XIII (1986): 358 [под бројем 251]).

погрде, метричке анатеме и реке реторичких покуда“.⁵⁶ Прецизније речено, неке замерке које Јаков износи заправо говоре да драме пропагирају паганизам,⁵⁷ те да су оне неморалне и подстичу на разврат.⁵⁸ На тим скуповима су присутна и кађења,⁵⁹ што додатно говори о томе да није реч само о забавним садржајима. Хришћанима гледаоцима, који се изговарају тиме да је реч само о забави, он одговара да присуство на представама оставља траг на гледаоцу, а да је то уочљиво по плодовима које оне остављају. Наиме, поменуте представе остављају последице које се очитују у томе да слушаоцима заокупљају мисли са паганским митовима о којима не треба размишљати. Затим, ако би човек у стварном животу чуо да је његова служавка развратна исту одмах отпустио, док се на представама гледаоци томе смеју.⁶⁰ Мушкарци глумци се том приликом облаче као жене⁶¹ и певају се непристојне песме.⁶² Све наведено утиче на унутрашње стање човека који све то гледа и у истом учествује.

Готово све ово проналазимо и код Севира у његовој „Беседи“, само у другој форми. Следствено, Севир такође сматра да су представе у вези са паганским боговима, односно да су њима посвећене. Обојица говоре о пракси да се мушкарци на тим представама облаче као жене, као и о последицама на стварни живот. Исто тако, обојица помињу и оне који се изговарају да одлазе на представе не због паганских богова, већ због смеха и весеља.

Сажето казано, готово све теме које проналазимо у Севировој „Беседи“ заступљене су и код поменуте двојице хришћанских беседника, што говори у прилог констатацији да је Севир остао веран предању Цркве. Штавише, за сву тројицу је заједничко то да они верне одговарају од одласка у театре и на хиподроме, указујући да таква дела представљају проблем за спасење.

Неопходност и својеобразност овог одељка и горе изложених закључака треба сагледати из неколико углова. Треба на првом месту нагласити важност заједничког, готово истоветног, погледа све тројице аутора на однос Цркве са простора Сирије према театрима, те да се исти није мењао. Потом, иако би могло бити схваћено ису-

⁵⁶ Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 89.

⁵⁷ Уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 89 и 106.

⁵⁸ Уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 90, 106 и 107.

⁵⁹ Уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 90.

⁶⁰ Уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 90, 105, 108–109, 112.

⁶¹ Уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 91 и 104.

⁶² Уп. Moss, „Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre“, 105 и 107.

више поједностављено и општепознато, мишљења смо да је неопходно понављати изречене ставове аутора, јер су данас заборављени или се пак ова проблематика занемарује. Разлоге за такво стање треба тражити с једне стране у погрешном разумевању неопходног односа Цркве према онима који учествују на, да их тако назовемо, *скуповима који садрже раскалашне садржаје*, или пак с друге стране у склоности да о дотичној тематици говоре искључиво „фундаменталисти“ и „зилоти“. Представљајући предање Цркве и показујући истовремено истоветност и јединственост одговарајућег става више аутора, иако се по другим питањима нису саглашавали, очигледно је да хришћани нису немо посматрали друштвена дешавања, већ да су поучавали верне како треба да се односе према неким стварима које чине животну свакодневицу. Надаље, драгоценост поменутог одељка читује се и у томе што је могуће знатно шире сагледати не само стварну слику тадашњих театара, већ и избећи исхитрено и погрешно осуђивање и одлучивање од Цркве оних који у савремено доба одлазе на одређене дечије представе у постојећим позориштима. Коначно, о доприносу садржаја саме Севирове „Беседе“ биће знатно више речи у наставку текста.

3. Педесет и четврта катедрална беседа

3.1. Садржај

Одељци 1–2: Севир објашњава да је приморан околностима да говори о овој теми, а не зато што то жели.

Одељак 3: Аутор наводи да део оних који одлазе на представе не виде у томе проблем јер не изостају са црквених сабрања, на шта Севир одговара, између осталог, да се не може учествовати и у Трпези Господњој и у трпези демона.

Одељци 4–7: Севир указује на то да је сваки спектакл, било у театру или на хиподрому, посвећен неком од паганских богова, те да одлазак на хиподром гневи Бога јер је Он дао људима животиње у одређене сврхе како би биле од користи у животу, а не да буду мучене и да се људи радују њиховом малтретирању и повређивању. Свему овоме додаје и да плодови оваквих окупљања показују да није реч о афирмативној или безазленој делатности, јер увек узрокује немире, свађе, галаму и томе слично.

Одељци 8–9: Аутор објашњава зашто су галама и сукоби нешто што људе одваја од спасења.

Одељак 10: Севир се изнова враћа на „коњичке спектакле“, али овоме додаје и проблематику певања непримерених песама, облачење, односно маскирање мушкараца у жене, затим произношење насилних *мимова*⁶³ у којима се злостављају други људи, то јест они који су Божја створења, а који су после смрти и васкрсења Сина Божјег добили и Духа Светога.

Одељци 11–13: У овом делу беседе аутор обрађује тему разврата коју гледаоци срећу у театрима и говори да се тамо људи истој смеју, иако то сматрају страшним уколико се догоди у стварном животу, као и да гледање таквих ствари утиче и на породични живот гледалаца после тих представа.

Одељци 14–18: Овај део беседе је посвећен онима који се изговарају да не могу да се одупру искушењу када виде да се припрема театар. Севир их подучава и подсећа да онај ко се избори са оним што је у његовој власти, да ће такав добити победнички венац. Потом, он саветује слушаоце да одговарају и друге од одласка на такве скупове, а ако их не послушају, да се од њих одвоје и да треба да се наоружају праведним гневом. Такође, подучава их да је потребно чинити добра дела и бежати од злих дела да би се спасили од Божјег гнева.

Одељак 19: Аутор у овом делу беседе говори о борби да се људи спасу од гнева Божијег и о томе да сваки човек има анђела чувара.

Одељци 20–22: Завршни део Севирове беседе посвећен је истицању потребе сталног бдења над сопственим делима, поучавању о честом причешћивању и разобличавању оних који се изговарају да нису достојни честог причешћивања.

3.1.1. Практична примена садржаја Беседе данас – коментар

Иако смо у претходном делу рада већ истицали на сажет начин особити допринос једног дела Севирове „Беседе“, сматрамо да додатна тематика завређује више простора. С тим у вези, треба најпре истаћи Севирову мисао о неопходном људском односу према животињама (одељци 4–9). Аутор подсећа своје слушаоце да је Бог све створио са одређеним разлогом и да Његову творевину не треба користити изван онога што је Он заповедио: „Тако пак свака од њих начињена је да испуни ону [конкретну] потребну ствар за живот света, а не за велики и непотребни угођај“ (одељак 4). Животиње нису створене „за нашу угодност“ (одељак 4), то јест за нашу забаву. Се-

⁶³ Реч је о догађају који подсећа на модерне представе пантомимичара, али праћеном физичким насиљем.

вир истиче да чак ни оне животиње које су људима дате за исхрану, односно које човек због тога треба усмртити, нису дате људима да их повређују без разлога, или због неке забаве, или да их понижавају и изнурују током њихових живота (одељак 6). Чак и ако би оставили са стране Севиров став да коњи нису за то створени и да то гневи Творца, за њега су и сама такмичења и даље проблематична. Позивајући се на стих из Јеванђеља по Матеју: „По плодовима његовим пак биће познато дрво“ (Мт 12, 33), он примећује да се на оваквим такмичењима дешавају: „Расправе, хуле, борбе, неред у народу, плач, каменовање, сукоби синова [истог] рода, убиства и паљења“ (одељак 7), као и то да човек „пак вришти, или се свађа, или хули, или се ка гневу и ка увреди распали“ (одељак 7). Севир сматра чак и саму галаму нечим што гневи Бога (одељак 8 и 9). Дакле, овакви догађаји, то јест спектакли су проблематични из два разлога. Први је тај да не поштујемо вољу Божју и да се не односимо према Његовој творевини онако како је Он заповедио. Други се односи на то да су „плодови“ оваквих окупљања такви да ремете и међуљудске односе, јер изазивају сукобе, свађе, непримерено понашање, вређање и понижавања других, и томе слично. Као одговор на ово Севир сматра да је корисније да пребивамо у миру и да „узносимо мољења Богу да нам опрости ове [= грехове]“ (одељак 10).

Иако би следеће констатација могла бити окарактерисана исувише поједностављеном, треба нагласити да би добробит од практиковања предочених савета могла бити и одговарајући начин за решење актуалног еколошког проблема. Уколико бисмо увек имали на уму да је природа дар од Творца, онда не би долазило с једне стране до истребљења врста, не бисмо имали домаћинска крчења шума, не бисмо стављали реке у цеви и онемогућавали осталим живим бићима да имају приступ води, док бисмо, с друге стране, имали боље међуљудске односе у друштву јер нам циљ не би био да некога победимо или понизимо. Све ово би довело до већег међусобног поштовања и поверења међу људима.⁶⁴

⁶⁴ Све наведено може бити поимано као општепознато, али се на нашим просторима у пракси не среће довољан број људи у Цркви који чине нешто осетно озбиљније на плану разрешења озбиљних еколошких проблема. Истовремено, подразумева се да треба пронаћи благодатну меру између непотребног претварања Цркве у институцију која се бави еколошким проблемима и стварног сведочења вере у Бога као „Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог“. Сведочанство Севира показује један одговарајући пример могућег достизања назначене равнотеже. Он ни у једном тренутку не негира основну мисију Цркве, а то је спасење људског рода, али исто тако и не заборавља значајну чињеницу да према створењима Божијим треба да се односимо као према творевини Божијој коју нам је Господ даровао.

Изузев претходно наведеног, нарочити допринос Севирове беседе треба препознати и на примеру његове критике могућих гледања развратних и насилних садржаја (одељци 10–13). Прецизније речено, такве садржаје било је могуће гледати у позориштима. Форма је у наше време данас промењена, али поменути садржаји још увек постоје и изазивају идентичне проблеме. Овакви садржаји према Севиру: „Олабављују усредсређеност душе и умећу и стављају у њу беснило целокупне срамотне жудње, прекривају је и затрпавају је теретом и опијеношћу угодностима“ (одељак 10). Потом, аутор поставља питања:

„Којим очима ћеш, када се својој кући будеш вратио, погледати своју жену? Како ћеш тражити од ње чистоту, ти, онај [који] јеси гледалац распуштености оних срамних спектакла, неприкладних и прељубничких, онај који је сабрао мноштво жудњи које се увеличаше, ти [који] храниш обличја зала у својме разуму, [која су као] обличје ватре која у густој шуми вреба и гори?“ (одељак 13)

Јасно је да се, према Севировом мишљењу, овде ради о проблему знатно већем од „простог гледања представа“, као и да то следствено утиче на самог човека те он постаје растројен и оптерећен жудњом, а што даље оставља последице и на породичне односе. Када је реч о насиљу над другим људима, Севир види проблем у истом због тога што се један човек смеје ударању Божјег створења, односно човека кога је „Бог обликовао, [коме] је удахнуо пак у његово лице дах животни и који је чак имао поштовање анђела, онај који је чак завредио још Реч Божју, Ону која се очовечи због нас“ (одељак 10), а који је примио и Духа Светога (одељак 10). За овакво дело вели да је „страшно и потресно“, те да због тога треба да се плаче и жали (одељак 10). Упоредо са тим, интересантно је приметити да су у наше доба разврат и насиље неупоредиво више присутни путем медија и информационо-комуникационих технологија, тако да гледаност неких емисија и прегледност појединих садржаја на интернету умногоме расту уколико је у њима заступљено претходно речено. Севир, међутим, јасно указује на лицемерје људи који, гледајући примере насиља над другима, томе се смеју, радују и навијају, а када се њима тако нешто деси онда буде изрицано следеће: „За казну на смрт за њега ти објављујеш да је [превише] блага“ (одељак 12). Отуда Севир сматра потребним избегавати поменути садржаје пре свега ради спасења и добрих односа у заједници, у којој човек живи и у којој се креће. Сам аутор у наставку Беседе саветује своје слушаоце да осим што сами

треба да избегавају овакве догађаје, треба и друге да саветују да то исто чине (одељци 14–20).

Последња тема коју Севир обрађује у Беседи (одељци 20 и 22) јесте пракса ретког причешћивања под изговором недостојности и страха. За Севира су подвиг човека и Свете Тајне неодвојиви. Као што је с једне стране неопходан подвиг или труд човека како би се што потпуније спремио за учешће у Светим Тајнама, тако су с друге стране Свете Тајне управо те које помажу човеку и оснажују га на путу подвига. Из овога следи, иако ово сам аутор не помиње директно, да се човек, уколико се причешћује ретко, ослања искључиво на своје снаге у подвигу, што не може бити довољно да би се Господ настанио у њему. Управо због тога, Севир наглашава да су неопходни не само непрекидни човечији труд, него и стално учествовање у Тајнама, како би хришћанин благодарећи њима имао снаге за подвиг и чистио се од греха и последица изазваних грехопадом, те коначно таквим начином живота непрестано напредовао. Надаље, он истиче да се људи који се ретко причешћују углавном не подвизавају током целе године, него само пред причешће што ипак није довољно да би човек приступио Тајнама (одељак 20). Из тога разлога наглашава: „Исправно је стога и да се чистимо колико можемо и да стално приступамо Чистом“ (одељак 21). Аутор још додаје да Жртва која се приноси за свет мора да буде непрекидно приношена, а ако би сви поступали као ови који се причешћују једном годишње, „[онда] би жртва остајала нежртвована, и прекинута би, стога, било трајање⁶⁵ жртве, стало би умилоствљавање, жртвеник би био неделатан“ (одељак 21). Севир закључује Беседу следећим речима: „Није пак могуће да верник буде онај који није учесник [у Тајни], ако жели да живи онај истинити живот, као што не може [да живи] без дисања ваздуха. Тако пак и у овоме ми који у Христа верујемо, ми Њиме живимо и [Њиме] се крећемо и [Њиме] постојимо, коме нека је слава у векове векова!“ (одељак 22).

Коначно, садржина и смисао наведене Беседе су особито драгоцени и примењиви и у савремено доба. Под тим подразумевамо пре свега неопходност изграђивања исправног и одговорног хришћанског односа према творевини и делатног сведочења наше вере у Бога као истинског Творца, а не само вербалног вероисповедања. Потом, потребно је да све што чинимо у нашем животу разумевамо као делатност која утиче како на наше спасење, тако и на међуљудске односе, то јест да не може наш изговор да буде: „То је мој грех и шта кога брига за то“, већ да будемо свесни да све што радимо оста-

⁶⁵ Што ће рећи: континуитет.

вља последице и по друге. Поврх свега, не треба приступати Тајни Тела и Крви Христове без свакодневног подвига и труда како би се у томе стално напредовало, али исто тако наша недостојност не може нити треба бити изговор за ретко причешћивање, јер човеку није могуће да се удостоји учешћа у Тајнама без помоћи коју управо од њих и добијамо.

3.2. О преводу

Треба нагласити да смо превод Беседе извршили према сирском тексту, који смо уједно у овај рад и интегрисали, а који је објављен у IV тому *Паџролоџије Оријенталис* (Duval, 1908: 45–66).⁶⁶ Према „Напомени“ приређивача и преводиоца на француски језик, Рибана Дивала (Rubens Duval [Duval, 1908: 5–6]),⁶⁷ реч је о сирском преводу са грчког језика Јакова, епископа едеског, који је он привео крају 701. године.⁶⁸ Преводилац Дувал нас још обавештава да је сирски текст који је штампао настао на основу два рукописа, једном старијем без назнаке времена настанка, и другом млађег порекла из 868. године.

Уз примарни сирски текст са кога смо вршили превод на српски језик, користили смо и превод на француски који је садржан и паралелно изложен са сирским текстом у *Паџролоџији Оријенталис*. На местима где су приликом поређења нашега превода и Диваловог превода на француски језик уочене разлике вредне помена, на исте смо указали у одговарајућим фуснотама. Речи које се налазе у угластим заградама представљају наш додатак, како би читалац лакше разумео текст. Поделу пасуса преузели смо од Дивала, али смо истовремено додали нумерацију истих, а која није присутна у његовом издању и преводу. Усправне цртице у сирском тексту и у преводу показују на којој страни се налази сирски текст у *Паџролоџији Оријенталис*.

⁶⁶ Прецизније: Rubens Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales' de Sévère d'Antioche (Homélie LIV)“, *Patrologia Orientalis*, t. IV, 45–66.

⁶⁷ Уп. Rubens Duval, „Avertissement“, *Patrologia Orientalis*, t. IV, 5–6.

⁶⁸ Треба истаћи да постоји и старији превод на сирски језик Севирових „Катедралних беседа“, које је вероватно преводио Павле из Калиника, а који је завршен у првој половини V века.

مقامہ: مسدود ۵/۱۰۰

هذا يعني، وبمعنى آخر، أن هذه المبادئ الثلاثة، وهي: العدل، والحرية، والديمقراطية، هي التي تشكلت على يد المفكرين العرب في القرن العشرين، وهي التي تشكلت على يد المفكرين العرب في القرن العشرين، وهي التي تشكلت على يد المفكرين العرب في القرن العشرين.

[illegible]

Беседа 54.

За оне који су после мољења отишли у позориште, а то – [тј.] да ове [представе] гледају, јесте ван закона.⁶⁹ Потребно је да делима покајања предупредимо тај неизбежни гнев који је [ус]постављен и често да будемо причасници светих и обожаваних Тајни.

1. Ка средини још пређох, иако [је у мени] празнина, наиме, и ја немам ништа да бих говорио или подучавао [о] ствар[и] која користи, па иако сам ја помрачен од облака материјалних брига, ових у којима је на неуобичајен [начин] везана ова света и нематеријална Црква, па иако је људи оптерећују мало по мало страним и несвештеним теретима [ипак настављам]. Како да не пате они, они религиозни који су унутра [а од] потреса који су [унесени] од споља? Пошто сам ја био присиљен и био сам вођен притиском због ове потребе која је постављена [пред нас и] као да сам био од ватре опаљен бејаш гурнут ка овоме, а не од своје воље. Шта је чудно ако сам ја, онај који многе и неизбројиве чиреве узрокује⁷⁰ себи, поднео [⁴⁶ ово и [што] не могу да ћутим? Док је, такође, Јеремија, онај који је био свет од утробе мајке своје, гледао свој народ који се у највећој мери смејао када им је говорио и [тај народ] није туговао због тога, изругивао се и није се жалостио нити јадиковао, чак се није ни потресао од гнева, оног који је претио, иако је [пророк] решио да ћути, још се [више пророк] распаљивао и плану срце његово и био је притиснут да говори. Због тога је и говорио: „Неправдом и несрећом називаћу [то] [ово] зато што мени беше реч Господња на поругу и подсмех сваки дан. И рекох: Нећу помињати име Господње и нећу говорити о имену Његовом, а би у срцу мом као огањ разгорели који се распламтео и стиснуо се у костима мојим и не могах ја [то] поднети.“⁷¹

⁶⁹ Што ће рећи: противно закону.

⁷⁰ Дословније значење: тражи, иска.

⁷¹ Уп. Јер. 20, 8–9.

[illegible]

2. Довољно је, дакле, као што рекох, да буде слаба и [у]сам[љен]⁷² веза мог језика,⁷³ [па] да се примакне она олуја светских догађаја, а и наред од споља од оних који су противни речи православној. Ако бих пак као Јеремија размишљао, да је и мени била реч Господња на поруку и подсмех, сигурно бих рекао и ја као он: „Рекох: Нећу помињати име Господње и нећу говорити о имену које припада Њему“.⁷⁴ Молићу се да затворска врата буду стављена на усне моје и да будем потчињен под потпуну тишину, или пак неће⁷⁵ смех и отворени подсмех речи-ма Господњим да буде оно што ће мало пре мољења целе заједнице у Цркви учинити да ја не проповедам сузе и исповедања грехова и пост, и просто да кажем: преумљење из покајања, зато што се пошаст већ усправила и, тако да се каже, примакла се и над главом се нашом уздигла; страшно је и да се слуша!

3. Ви пак, то јест, многи од вас, јер немам [жељу] да све вас оптужим, идете на представе на хиподром и у храм смеха – можда још прикладније да га назовем жариштем прељубништва и театром сваке неу-мерености. Али, ти кажеш да и од мољења и од оних сабрања која су у цркви не изостајеш, а и на оним спектаклима на исти начин учествујеш. Не слушаш ли ти Павла који Коринћанима пише: „Не можете ви Чашу Господа нашег да пијете и чашу демона. Не можете ви у Трпези Господа нашег да учествујете и у трпези демона“.⁷⁵ Мудар човек не рече ли још више: „Један који гради и један који разграђује, чему више [ово] користи до патњи? Који се погружава и пере се од мртвог и опет га додирује, коју корист има у прању? Тако [је и] човек који пости због грехова својих и опет иде и исто ради“.⁷⁶ Они пак који чине ове [ствари] које су ван Закона и [који су] се напунили од безбожности, они мисле да учествују у Трпези и Чаши, да једу и пију, и све што желе [они би] то да чине. Сведочи и Књига свештена да због ових [ствари]: „Ови пак једу јела безбожности и вином пак које је ван Закона се опијају“.⁷⁷

⁷² У преводу на француски реч طاعة преведена је у контексту доласка („приласка“ из наставка реченице) олује светских догађаја (уп. Duval, „Les 'Homiliae Cathedralles'...“, 46). Онако како стоји на сирском језику сматрамо да се то пре доноси на „везу језика“, односно да је она проста, једноставна или усамљена.

⁷³ У смислу да је потребно само да његов „језик“ не буде постојан и чврст и да „православни“ изгубе битку.

⁷⁴ Почетни део беседе па све до овога места, анализиран је и превођен на секцији сирског језика на Православном богословском факултету „Свети Василије Острошки“ Универзитета у Источном Сарајеву коју је похађао студент Владимир Зечевић.

⁷⁵ Уп. 1. Кор. 10, 21.

⁷⁶ Уп. Сир. 34, 23–26.

⁷⁷ Уп. Прич. 4, 17.

[illegible]

4. Која рђавост је, каже човек, [у] томе да [неко] гледа надметање коња? Велика и није неважна! Отворено, о овакав [човече], узврати-ћу ти реч! Прво је, пак, да је сваки од спектакала неизоставно назначен једном од оних који се лажно називају боговима и успостављен је за славу његову. Посејдону онај [спектакл] са коњима. Аресу⁷⁸ пак онај у ком се они [борци] сами боре. Артемиди пак онај у ком се боре са животињама. Дионису⁷⁹ [је посвећена] пак позорница театра. Како ови да угоде Богу који заиста радују демоне и причињавају им задовољство? Како [то] пак да још трчимо ка овим [спектаклима], ка онима које смо законски одбацили када смо се уписали за службу Христу и успоставили завете сагласности са Њим и [када] смо били припремани да будемо вредни крштења⁴⁹ оног, Божјег и Спаситељевог? Ови [спектакли] јесу ђавољи и [то је] служба његовим празницима, онима које смо одбацили. Друго пак, чак ако каже [неки] човек да нису у част демона ови спектакли који се савршавају, већ за нашу угодност, ипак Њега гневимо, Онога који је створио [све], јер су коришћене ове бесловесне животиње изван онога што је [Он] заповедио. Тако пак свака од њих начињена је да испуни ону [конкретну] потребну ствар за живот света, а не за велики и непотребни угођај. Коњ пак би дат људима због овога: да би јашући животињу брзо прелазили токове пута и да [људи] изађу наспрам војника када [ови] долазе [на њих], онда кад јесте помагач и помоћник њима у борби са непријатељима. Тако Онај који је кроз олују и облаке говорио Јову⁸⁰, говори: „О, ти ли даде снагу коњу и обуче ли врат његов страхом? Док сусреће стрелу смеје се! Не одвраћа образе своје од гвожђа! Кад рог пак оглашава се, он говори: Ха, ха! Из далека мирише борбу“.⁸¹ Записано је и у Причама у овом облику: „Коњ спреман је за дан борбе. Од Господа пак јесте помоћ“.⁸²

⁷⁸ Дивал је у свом преводу на француски преводио и имена богова, тако да је уместо Посејдона из претходне реченице навео Нептуна. Међутим, овде је реч о Аресу, што би у римској митологији био Марс, али преводилац наводи Меркура, што је опет „паралела“ са Хермесом (Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 48).

⁷⁹ Код Дивала је преведено са Бахус (уп. Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 48).

⁸⁰ Уп. Јов. 38, 1.

⁸¹ Уп. Јов. 39, 22–28.

⁸² Уп. Прич. 21, 31.

[illegible]

5. Због ових [ствари, а] да буде корисна би дата животиња животу људи. Није |⁵⁰ [дата] да је исечеш док ти са њом трчиш седам кругова и да изведеш кочије наспрам кочија и да насилно точковима одсечеш ноге њихове и да се ти радујеш и плескаш рукама жалосном падом и понижењу [тих животиња]. Није пак да Књиге Божје тако указују и тебе уче, већ супротно. Пошто на овај начин ти постави [ствари], суровост и безакоње пишу о теби, пошто тако [Књиге] говоре: „Миљује непорочни душе стоке своје, али утробе рђавих јесу без милосрђа“.⁸³ Ово пак што је било изговорено од мудрог Павла: „Да ли се о воловима брине Бог?“⁸⁴ усмерава поглед ка другом смислу. Када је пак говорио Коринћанима, говорио је због онога да је исправно за њих да „они који Јеванђеље проповедају од Јеванђеља живе“.⁸⁵ „Ко је служио [у војсци] некада о трошковима својим? Ко сади виноград и од плодова његових не једе? Ко окупља стадо и од млека стада не једе? Да ли као човек ове [ствари] говорим ја? Или [зар] и Закон није ове [ствари] говорио? У Закону онај Мојсије написа: ‘Не затварај уста волу који врше! Да ли се о воловима брине Бог?’“⁸⁶ Стога, оно што је рекла законска заповест јесте ово, она која заповеда да се не затварају уста волу који врше: Постави Бог Закон, али не због доброг закона⁸⁷ према воловима којима је онај био вршио. Шта је пак од ових [ствари] |⁵¹ било гнусно⁸⁸ [у] томе [што морају] да се затворе уста и да [волони] не буду ометани на гумну, да оно дело које раде [раде] брижљиво и да не гледају на [свој] стомак ван времена када је [то] исправно?⁸⁹ Али, ми од заповести учимо да јесте исправно да се они који раде издржавају од тих [плодова] до којих [долазе] тешким радом. Због тога, дакле, ово додаде после када је говорио: „Или због нас на све начине говори? Због нас пак би записано зато што са надом прикладно је за њега, за онога који оре, да оре и онај који врше са надом да ће имати удела [у томе] и да ће јести [од тога]“.⁹⁰

⁸³ Уп. Прич. 12, 10.

⁸⁴ Уп. 1. Кор. 9, 9.

⁸⁵ Уп. 1. Кор. 9, 14. Претпостављамо да је дошло до грешке при преписивању у *Папиролицији Оријенталис* јер је написана реч *n'hwn* (Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 50), те да треба да буде *n'hwn*, како стоји у Пешити Новог Завета.

⁸⁶ Уп. 1. Кор. 9, 7–9.

⁸⁷ Дивал указује да је реч о преводу грчке речи *ἐὐνομία* (уп. Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 50).

⁸⁸ Што ће рећи: „Шта је гнусно у томе...“

⁸⁹ То јест: у за то предвиђено време.

⁹⁰ Уп. 1. Кор. 9, 10.

[illegible][illegible]

6. То, наиме, да се Бог брине о свакој ствари и са сваком је брижљив и сваку као Бог воли [то] је познато и јасно откривено. „Отвараш Ти пак руку Твоју и испуњаваш сваку животињу добром вољом“, ⁹¹ говори за Њега пророк онај који [ис]пева [Псалме]. Али, још и човек мудри говори: „И као Онај који над свим имаш власт над свима милосрдно чиниш Ти“.⁹² Пише пак и други: „Милосрђа су човека на ближњем његовом, милосрђа пак Господа на свакој плоти“.⁹³ Ово пак не [значи да] зато што су поједине врсте животиња дате људима за клање и јело, да због овога и током [њихових] живота⁹⁴ [сматрамо да] је за нас исправно да се њима користимо без милосрђа, да ми чак ни милост немамо за њих, и [да се бавимо] трговином таштом и погубном, која је шала и радост демонска, ⁵² понижавајући,⁹⁵ изнурујући и усмрђујући коње. Ове [ствари] како [разумети] и које [радити]? Ми, они којима је тражена сличност Божја, „будимо пак милосрдни“, [Он] говори, „као Отац ваш који је милосрдан“.⁹⁶

7. Демонски пак јесте спектакл са коњима; сведоче оне препредености и вешти трикови, оне које [се изводе] тамо и подражавање које је слично врачањима, убице оне уклете, чврсте и безаконе које обмањују, они који се усуђују да стану против онога [који је] мали и незрео. [Ови спектакли] могу много да гневе Бога. Завређују силину⁹⁷ громава и пламене муње! Али, ако се пак и ослободи од ових [ствари то] весеље, по плодовима његовим испитиваћемо га. „По плодовима његовим пак биће познато дрво“.⁹⁸ Христа Бога и Спаситеља, који је без лажи, [ове речи] јесу указ. Који су стога плодови ових борби коња? Расправе, хуле, борбе, неред у народу, плач, каменовање, сукоби синова [истог] рода, убиства и паљења. У један од ових грехова колико пута пада, као што је мноштво [случајева], онај који јесте најскромнији од гледалаца? Или пак вришти, или се свађа, или хули, или се ка гневу распали и ка увреди. Која ⁵³ се ставља казна на лица ових? Одвраћање лица [њихових и] одвајање [њихово] од Бога! Да ли постоји нешто теже од тога?

⁹¹ Уп. Пс. 144, 16.

⁹² Уп. Прем. 11, 23.

⁹³ Уп. Сир. 18, 13.

⁹⁴ Вероватно је посредни погрешно написана реч и треба да стоји *хууп*, а не *хуп*.

⁹⁵ Дословно: да чинимо понижење.

⁹⁶ Уп. Лк. 6, 36.

⁹⁷ Дословно: величанственост.

⁹⁸ Уп. Мт. 12, 33.

[illegible][illegible]

8. Час је, чуј о оној галами која се сматра да јесте мања од других [преступа]: „Рече пак Господ: Галама Содоме и Гомора умножи се до Мене и грехови њихови увеличаше се много“.⁹⁹ Само ово је довољно да буде показано шта галама јесте. [На] прво[м месту], [то] јесте оптужница Содоме и Гомора. И кроз Исаију пак, оног пророка, Бог говори: „Виноград пак Господа Саваота јесте дом Израиља, људи Јудине [јесу] виноград засађени изнова, љубљени [јесте]. Очекивао сам да ради правично, а учини пак незаконито и оно што није непорочно, и [гле] галама!“¹⁰⁰ Шта, пак? Галама јесте под оптужницом!

9. Сукобљавање пак од [стране] ових [треба ли] да буде поздрављено? Никако! Погледај пак како ју¹⁰¹ је кроз Језекиља сместио Бог међу великим кривицама када каже: „Дом пак Израиљев неће желети да слуша те, зато што не желе да слушају Мене, зато што цео дом Израиљев свадљивци јесу и отврдлих су срца“.¹⁰² Запитаћеш се ти зашто упоређује сукобљавање са непокорношћу и отврдлошћу срца. Павле пак ове¹⁰³ смешта све заједно као оне који жалосте и гнев Духа Светога. Написао је пак овако: „Не жалостите Духа Светога Божјега, Онога којим сте запечаћени за дан спасења. Свака горчина и љутина и гнев и галама и хула узвисише се од вас са сваком злобом“.¹⁰³

10. Зашто, стога, ми идемо на коњичке спектакле? [То је] као да [се] сва ова зла у облику зле бујице изливају као¹⁰⁴ језеро, а не да ми радије пребивамо у миру, да узносимо мољења Богу да нам опрости ове [грехове] јер пошто се окренусмо светским догађајима, или ка речи хуле, или ка љутини коју не желимо [ми ипак ка овима] склизнусмо. Али, ако не [због нечег другог онда] за задовољство ваше да ове театре, или дом спектакала, испитамо и да видимо да ли јесу штетни и опасни, а не [само] како неки мисле и говоре да јесу забавна ствар и да веселе. Ја прелазим преко оркестара, то јест оних мноштвених и изобилних игара када оне мушке удове направе као женске и оних еротских или љубавних песама које упућују и подучавају нежности које олабављују усредсређеност душе и умећу и стављају у њу беснило целокупне срамотне жудње, прекривају је и затрпавају је теретом и опијеношћу угодностима. Шта да

⁹⁹ Уп. Пост. 18, 20.

¹⁰⁰ Уп. Ис. 5, 7.

¹⁰¹ Односи се на галаму.

¹⁰² Уп. Јез. 3, 7.

¹⁰³ Уп. Еф. 4, 30–31.

¹⁰⁴ Дивал преводи предлогом „у“ (уп. Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 54).

кажемо ¹⁰⁵ о онима који гледају оне мимове, оне смешне [ствари]? ¹⁰⁵ Зар узнемиреност и гнев Божји не покрећемо када се ми смејемо док гледамо како би ударано лице човека, онога кога је Бог обликовао, [коме] је удахнуо пак у његово лице дах животни и који је чак имао поштовање анђела, онај који је чак завредио још Реч Божју, Ону која се очовечи због нас. [Она, Реч] пошто устаде из мртвих дуну у Апостоле и рече: „Примите Духа Светога“. ¹⁰⁶ За оно лице, стога, које тако постаде вредно, или још [тачније] пак дупло би узвеличано, не мислиш ¹⁰⁷ ли ти да јесте страшно и потресно, чак и за силе узвишене, да буде срамотно ударено и да се томе смеје? Затим, реци ми, овим [стварима] ти ли се смејеш, [овима] због којих је исправно да ти плачеш и да жалиш?

11. Где да сместим ову чисту постељу и ово вредно венчање које би исмејано у игри? И трезвену заједницу о којој као да је прељубничка ¹⁰⁸ би бесловесно говорено кроз исмејавања? И удове тела који су били ширени, они преко којих се праве деца, оних преко којих се чува продужетак нашег народа? И тајне делове природе наше који су срамно и непристојно били исмевани? Још више пак ову тајну која је цела испуњена чистотом и смерношћу?

12. Постиди се, човече, ако не од неке друге ствари, због облика твога, онога ¹⁰⁶ како си био обликован од Бога! Постиди се облика кога је Божанство обновило, онога због ког Реч Божја бива у плоти која је од Дјеве, [којим] заједнички са тобом! Зашто се ти смејеш као они који су залуђени, који безосећајно плоти домаћих својих растржу или једу? Како пак то да, пошто блуд неко учини над тобом насилно, ти плачеш и наричеш и сматраш ти да твој живот није [више] живот? Ти жалиш чак и када сунце гледаш [и] за сваку ствар сматраш да је изнад и испод ¹⁰⁹. Ти пишеш за оног блудника књигу пресуде на затвор. За казну на смрт за њега ти објављујеш да је [превише] блага. Колико си пута желео ти да уништиш грешника?

¹⁰⁵ Дивал преводи са „ови људи смеха“. Дословнији превод би гласио „ове смешне“, односно последња реч је у женском роду, док су у сирском и људи, то јест гледаоци, и мимови у мушком роду (уп. Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 54–55).

¹⁰⁶ Уп. Јн. 20, 22.

¹⁰⁷ Дословно: „не рачунаш...“

¹⁰⁸ Дословно: „прељубнички“.

¹⁰⁹ *Thesaurus Syriacus* преводи синтагму „изнад и испод“ са *ubique* (свуда, свугде [Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, tomus I (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1879), 2888]), што би се могло разумети у смислу да је све разбацано, односно да ништа није на свом месту, док је Дивал превео као „sens dessus dessous“ (наопако, изокренуто [Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 56]).

[illegible][illegible]

iii Kao druga mogućnost je navedeno $\frac{1}{2} \log 2$.

13. Када пак ти видиш овакве иконе злих у овом обиталишту непристојне забаве, ти се церекаш, разливаш се у смех и ведрим и радосним ти зовеш овај догађај који је за јадиковање. Којим очима ћеш, када се својој кући будеш вратио, погледати своју жену? Како ћеш тражити од ње чистоту, ти, онај [који] јеси гледалац распуштености оних срамних спектакала, неприкладних и прељубничких, онај који је сабрао мноштво жудњи које се увеличаше, ти [који] храниш обличја зала у своме разуму, [која су као] обличје ватре која у густој шуми вреба и гори? ¹⁵⁷

14. „Шта да чиним“, [он] говори, „она позорница дома игре је отворена и зове ме на спектакл?“ Али, пак, да је била затворена, да ли би постојала потреба за овим речима, о врли? Како би, пак, гледао ове [спектакле] да се не одигравају? Тада би благодат [због] нужности бивала, а не [због] твоје воље.¹¹⁰ Зато што је отворено, [баш тада] постојано и философски, прођите га[, спектакл,] у трку. Оставите их, без посеђивања, оне [извођаче] који се тамо припремају. Све их покажи узалудним и бескорисним. Тако, пак, није довољно за изговор, оних који су [овим] заробљени, то да [тамо неки] припремају и уређују дом спектакала, да се потресају и да се [они] наводе да греше, [исти] они који се похлепно смештају [тамо] код њих. Зато и онај који краде одећу [може] да каже да се гледајући одећу и злато потресе у свом разуму и да [зато] згреши. И онај који прељубнички и без стражарења [над собом] посматра лепоту жена [може тако да] се изговара. [Треба ли] у овом [поменутом] примеру [овог] да посматрамо баш као онога ко није крив?

¹¹⁰ Реченица на сирском није у потпуности јасна и прецизна, али смисао би требало да гласи да би добијање благодати Божје у извесном смислу било нужност, јер би човек остајао чист пошто се не суочава са искушењима. Са друге стране, Севир указује на то да се благодат ипак заслужује пројавом воље човекове и борбом са искушењима.

[illegible]

15. Али, није непознато да онај који од ових [лоших ствари] које су постављене у његовој власти, [ако] се [од њих] удаљи одлучно, [да] ће тај заслужити венце и исплате за победе као делатник врлина. Бежи, стога, свом силом својом од оних спектакала, од гушења душа, од јаме ђавоље, од лукавства украшеног,¹⁵⁸ од лукавства лепоте лица, од штете која је [узрокована] безосећајношћу, од рушеvine која је за њега сигурна, јасна и знана. Ако те човек [неки] ка овоме води, ти га ка Цркви окрени и поведи, говорећи му ову записану реч: „Одврати стопу своју од пута злог. Путеве пак ове који су десно познаје Бог, изопачени пак јесу ови лево“.¹¹¹ Покажи му речју баш надугачко разлику ова два пута. Покажи му свршетак сваког од њих. Исмеј и окриви пред њим његово преступништво и непостојаност овога привременог задовољства. Уплаши га и изобрази му оно судилиште припремљено од стране Христа. Приведи га надањима, ка животима оним блаженима приређеним за праведне[а], који су без свршетка. Са сваке стране га опколи. Немој да изгубиш спасење његово. Немој да пропадне улов. Али, ако га видиш да баш одлучно стоји у борби и да се брине да његово зло надвлада, или лукавством или на силу тражи да се сурва ка ономе, [ка] ласкавцу¹¹², стога се [ти] користи бесом непорочним и одвоји се [ти] од злог пријатељства или [зле] дружине и подигни се и бежи од злога. Сети се духовног Законодавца који прописује и теби заповеда да се гневиш и не грешиш. Тако се разгневи Финес и пошто оптужи и проби копљем оне који су се били прељубнички уплели [тадашња] смрт им отупи.¹¹³ Тако се био разбеснео Мојсије – онај који више од свих¹⁵⁹ људи јесте и беше мирнији и униженији, наспрам оних који су преступили Божје законе, иако оне властите, његове увреде¹¹⁴ мирно подношаше и с унижењем. Пошто су пак кренули на њега, с љубомором и дрскошћу, они из дома Датановог и Авироновог и [из] оне заједнице дома Корејева, он, законодавац и вођа народа, лицем својим паде на земљу пред њима и убеђиваше [их] и пажљиво им се обрати, [овим] дрским [људима] да не би пали у онај гнев са висине. Онај [исти, Мојсије,] који, пошто остадоше непослушни и горди, на крају их посла у Шеол.¹¹⁵

¹¹¹ Уп. Прич. 4, 27.

¹¹² Дивал преводи са „порочном“ („vers le vice“ [Duval, „Les 'Homiliae Cathedralis'...“, 58]).

¹¹³ Што ће рећи: престаде. Уп. Бр. 25, 7–8.

¹¹⁴ То јест: њему упућене и њему учињене.

¹¹⁵ Уп. Бр. 16, 23–33.

16. Треба пак заиста да дрскости и угњетавања, она која су против нас, да с униженошћу и философски стављамо пред нас и да [их] трпимо. За оне пак који се против Бога уздижу и против славе Његове се урођују треба да бдимо са бесом и што грубље. Због овога пак и један од пророка рече: „Мирни да буде ратоборан“.¹¹⁶ Униженост пак и мирноћа које су без расуђивања и не воде се словесношћу¹¹⁷ својства су оваца, а не словесних људи. Због овога пак јесте раздражљивост у нашој души, како би [нас] убедила на храброст и ободрила нас, а да се у овоме њом користимо против млитавости похотâ и да се боримо с њом за закон Божји и за истину Његову.¹⁶⁰

17. Али, пак, ја не знам како после онога претходног упутства [које] сам дао¹¹⁸ вама у цркви, иако сам очекивао да гледам вас [као] чинитеље добрих дела, још [увек] о [начинима] бекстава од зала говорим ја вама. Враћам се пак да објавим о злу и о делу добром јер је много посла нама потребно за добре делатности како бисмо побегли од овога гнева који виси над нама, онога који, гле, на путу је сада и ка градовима другим хода и долази [им]. Чак се од града оног Александровог не удаљи, већ још увек оне чврсте [у вери] гута и [све више] узраста и [на]долази тако да њени житељи не само да затварају театре, већ, гле, и таверне, и дом продаваца вина, чак и просторије [за продају] мяса и куване хране и јелâ свих врста, оних која укусно изгледају. Хране се и једу само јело¹¹⁹ од хлеба и од оног разног сувог поврћа. Друго не чине до што преклињу Бога сваки дан кроз мољења и молбе.

18. Схватимо стога ову потребу и вољно покажимо ове [плодове] покајања и да примимо, уз ово да бежимо од гнева, плату која је од ових [плодова]. Није пак да се мисли да је без плате оно што је од воље човека. Ако долазе на нас ова зла зар нећемо бирати¹⁶¹ да чинимо [она дела која би омогућила] бекство од њих? И пре него што дођу на нас живимо с марљивошћу и философски! Ако се пак не преобратимо овом поуком и страхом, недостаје нам стога да [као] бесплодни и странци будемо Богу, да будемо предати потпуној пропасти и да паднемо у дубоку јаму.

¹¹⁶ Није нам, нажалост, познато порекло наведеног цитата.

¹¹⁷ Дословно: речју, словом или логосом. Дивал преводи са „raison d'être“ (Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 59).

¹¹⁸ Дословно: учиних.

¹¹⁹ Дивал преводи на следећи начин: у својој жалости (Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 60). Није нам познато зашто се поменути аутор определио за такав превод. Текст који је наведен се помиње као јело. Могуће је да је проблем настао услед визуелне сличности основа глагола „јести“ (ϣϥ, 'kl) и „бити жалостан“ (ϣϥ, 'bl), па или текст није тачно прекуцан, или пак није тачно рашчитан.

60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

19. И ово код Јеремије јесте јасно наведено [и можемо] тако да пронађемо: „Болешћу и раном буди упућен, Јерусалиме, да се не удаљи душа Моја од тебе и да не начиним тебе земљом беспућа, оном, заиста, у којој се не борави“.¹²⁰ Због овога, док сам ја био потресен и узнемирен, стао сам иза речи ових [, али сам и наставио] и ја трубим силним гласом онај стих Апостола Павла: „Док имамо времена чинимо добро!“¹²¹ Ми имамо велику потребу да се унапред много чувамо. Ми ишчекујемо најезду и долазак демона против нас. Оснажимо се зидом помоћи Божанства. Шта је пак овај [зид]? Страх Божји. „Пребиваће пак анђео Господњи око оних који се боје Њега и избавиће их“.¹²² Разуми [то] да устројство и сила [војног] кампа, целокупност [његове] силе и скупине [његових] војника, [да су као] чување страже једног анђела, оног који је око тебе! Такође, пак, сваком појединачно од оних који се боје Господа весник је придружен за [његово] чување. Због овога, говорећи људима смерним ¹⁶² говоримо ми: „анђео твој“. Такође, Дела пак Апостолска, када Петар би ухваћен и затворен од [стране] Ирода, изван очекивања било ког човека, на врата куће стаде нешто¹²³ и покуца, а посумњаше и не вероваше они [који бежу] унутра и оној девојци која им [то] обзнани, говорили су: „Анђео јесте његов“.¹²⁴ И шта је зачуђујуће овде када и чак и свако од мале деце [има] анђеоског чувара, одређеног и засебног. Говори пак Господ наш у јеванђељима: „Гледајте да не презрете једног од ових малих. Кажем Ја вама пак: Анђели њихови на небесима стално гледају лице Оца Мога, Онога који је на небесима“.¹²⁵ Не као што гледа човек лице Бога. Какво пак лице да буде Његово, Онога који јесте без облика и без тела? Или како да буде виђен Онај невидљиви? Али, обичај је Књиге да назива делатност Бога којим је [присутан] код нас Божјим лицем. Као и оно што рече Псалмопојац: „Не одврати лице Твоје од мене“.¹²⁶ И: „Просветли лице Твоје на слугу Твога“.¹²⁷ Гледају, стога, анђели, то јест созерцавају пак шта је Његова делатност и брига, она која је над децом и која их чува са брижном и бдијућом стражом.

¹²⁰ Уп. Јер. 6, 7–8.

¹²¹ Уп. Гал. 6, 10.

¹²² Уп. Пс. 34, 8.

¹²³ Реч „нешто“ (сир. *медем*) односи се на анђела. У следећој реченици дословно ће рећи да су деци чувари „нешто анђелско“. Не мисли се на безличну силу, него на биће које има личност.

¹²⁴ Уп. Дап. 12.

¹²⁵ Уп. Мт. 18, 10.

¹²⁶ Уп. Пс. 27, 9.

¹²⁷ Уп. Пс. 30, 16.

[illegible]

20. О, размишљајте ви, жене, колика је она штета коју наносите њима, ¹²⁸ деци оној малој, када их ви отпремате у театре? Шаљете их пак, оне које волите, од помоћи и од анђелског чувања и припремате да служе зломе на [њихову] штету. Ово се стога дефинише [пре као] дело непријатеља него [као дело] мајки. Сви ми стога трчимо ка цркви, млади заједно са старима, мушкарци са женама, [људи из] сваког народа и [сваке] висине. Тако учинимо и неремећеним чувањем анђелâ, оних који окружују нас, [и] још више учествујући у Светим Тајнама и у сили оних [ствари] којима се помазујемо и којима се оснажујемо. Потом, не само због чувања [лично] нашег да удомљујемо анђеле код нас, већ и због славе¹²⁸ њиховог Господа[ра]а; као у анђелским домовима у којима Цар борави [они] се сабирају и бивају постојани, заиста, код наших душа и код наших тела. Нико нека не каже мени: „Ја се плашим и удаљавам се од учешћа у Тајнама. Уздржава ме пак Павле када говори: ‘Онај пак који недостојан једе и пије, суд себи једе и пије’.¹²⁹ Због овога ја се једанпут или два [пута] у години са пажњом приближавам оној страшној Трпези.“ Да је ово препрека, реци ми, ти мислиш, за оно што теби рече Апостол да чистиш своју душу сваки дан и да ћеш уживати у оној Храни бесмртној коју не [можеш] ¹⁶⁴ недостојан да једеш и пијеш. Тако, ако [те] неко, кад си спреман да уђеш код цара, подсети да прикладно [треба да уђеш], са одећом скромном и при уласку свом ход да учиниш [скромним], [тада] не кажу ово: „Да од дома царевâ [ти треба да] одустанеш“, већ још више да се потрудиш како би тако [што спремнији] ушао, да ти улазиш упристојен да би ти било угодно у части. Када једанпут у години прилазиш ти [Тајни] ти не чистиш себе унапред током целе године подједнако за онај дан, онако како ти желиш да би учествовао [у Тајни]. Ако пак није [тако], има ли смисао префињеност твоја? Потпуно је то пак супротно. Пошто прљавштину многих месеци, скупину бројних грехова сабрао си, недостојније је пре [ово] да би се ти примакао [Тајни]. Онај пак који стално прилази зна да је спреман да приступи одмах Цару, да Га поздрави¹³⁰ и да Га прими у себе јер колико [може] силом својом и моћи[ма својим] удаљава се од многих грехова. Ти пак, пошто једанпут одреди [да се причешћујеш] и уздржаваш се од ове [Тајне], ти гледаш ка одлагању дуготрајном и са надмоћношћу и небојажљиво све оне [ствари] које желиш ти чиниш док не дође онај дан, онај у ком чак ни један улазак неће имати Цар, већ ће затворено да нађе твоје обиталиште.

¹²⁸ Или: због части / у част.

¹²⁹ Уп. 1. Кор. 11, 29.

¹³⁰ Дословно: да тражи мир Овога.

21. Исправно је стога и да се чистимо колико можемо и да стално приступамо Чистом. ¹⁶⁵ Такође, очима здравим пак јесте видљиво сунце, али због тога није исправно да они са slabим видом презиру лечење како би потпуно били лишени сијања [сунчевих] зрака. Или, зар ти не знаш да је жртва ова словесна и бескрвна, у законском служењу, претходно ¹³¹ кроз крв била испуњавана јер сваког дана ујутру и увече била је тако приношена за умилоствивљење? Тако да буде знамо да је једна и иста она жртва, ¹³² како Закон [налаже], која је била приношена ујутру и на почетку познања Бога, и како пак Јеванђеље [налаже], на крају дана света и увече, [ова последња] разумно ¹³³ и потпуније је била жртвована. Она је, заиста, била називана и жртвом трајном ¹³⁴ због тога што је стално и без прекидања била приношена. Стога, ако би сваки човек подсећао на тебе, онога који само једанпут у години приступаш [Тајни], [онда] би жртва остајала нежртвована, прекинуто би, стога, било трајање ¹³⁵ жртве, стало би умилоствивљавање, жртвеник би био неделатан. Који би био онај који би понео грехе света, онога који све време потребује чишћење? Ти видиш у колику бесловесност ми падамо, ако се управљамо према нашим ограничењима, а не према Закону.

22. Док се, стога, бринемо на сваки начин за дела добра учествујемо у оној Жртви ¹⁶⁶ животворној. Није пак могуће да верник буде онај који није учесник [у Тајни], ако жели да живи онај истинити живот, као што не може [да живи] без дисања ваздуха. Тако и у овоме пак ми који у Христа верујемо, ми Њиме живимо и [Њиме] се крећемо и [Њиме] постојимо, коме нека је слава у векове векова! Амин.

¹³¹ У време Старог Завета.

¹³² Дословно: „да је једна жртва и она иста јесте“.

¹³³ Оно што је доступно само спознаји разумом. Дивал то преводи са „духовно“ (Duval, „Les 'Homiliae Cathedrales'...“, 65).

¹³⁴ Сталном или непрекинутом.

¹³⁵ Што ће рећи: континуитет.

Библиографија

Извори:

Duval, Rubens. „Les 'Homiliae Cathedrales' de Sévère d'Antioche (*Homélie LIV*)“. *Patrologia Orientalis*, t. IV, 45–66.

„Homily of St John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, our sainted father: Against those who have abandoned the church and deserted it for hippodromes and theatres“, John Chrysostom, *Contra Iudos et theatra*, translated from *Patrologia Graeca* volume 56, columns 261–270. The column numbers of the Greek text are indicated in square brackets. Translated by Mark Vermes for Roger Pearse, 2012. Приступљено 15. фебруара 2021. http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_against_theatres_and_circuses.htm.

Литература:

Јањић, Драгана. „Почети оснивања западно-сиријске (јаковитске) цркве“. *Бојословље* 2 (2013): 320–335.

Јевремовић, Петар. „Стодвдестпета катедрална омилија Севира Антиохијског“. *Бојословље* 1 (2017): 73–84.

Јевтић, Атанасије. „Монофизит Севир Антиохијски“. У *Патрологија. Књига шрећна: Свети оци и црквени ђаци Истиока од 4. Халкидонској до 8. Фотијевој васељенској сабора (451–880)*, 591–597. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточивог, 2018.

Јевтић, Атанасије. „Христологија Севира Антиохијског није православна (Реаговање на чланак 'Православна христологија Севира Антиохијског', *ТП*, 2–3/2008)“. *Теолошки погледи* XLIV, 2 (2011): 47–54.

Перовић, Давид. „Дијалог са антихалкидонцима, Христологија Светог Максима Исповедника у *Писмима XII–XV*“. *Бојословље* (2001): 153–161.

Поповић, Радомир. „За и против Халкидона — Севир Антиохијски (†538)“. *Бојословље* 2 (2015): 56–65.

Фарингтон, Питер. „Православна христологија Севира Антиохијског“. *Теолошки погледи* XLI, 2–3 (2008): 141–156.

Alwan, Khalil. „Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug († 521)“. *Parole de l'Orient* XIII (1986): 313–384.

Bou Mansour, Tanios. „Une clé pour la distinction des écrits des Isaac d'Antioche“. *Ephemerides theologicae Lovanienses* 79, 4 (2003): 365–402.

Brock, Sebastian. „Severus of Antioch (d. 538) [Syr. Orth.]“. In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by Sebastian Brock, Aaron Butts, George Kiraz, Lucas van Rompay, 368–369. New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.

- Cameron, Alan. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Duval, Rubens. „Avertissement“. *Patrologia Orientalis*, t. IV, 5–6.
- Forness, Philip Michael. *Preaching Christology in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Mathews, Edward G. Jr. „Ishaq of Amid (fl. 4th – 5th cent.)“. In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by Sebastian Brock, Aaron Butts, George Kiraz, Lucas van Rompay, 212. New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Mathews, Edward G. Jr. „Ishaq of Antiosh (fl. 5th cent.)“. In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by Sebastian Brock, Aaron Butts, George Kiraz, Lucas van Rompay, 213. New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Mathews, Edward G. Jr. „Ishaq of Edessa (fl. 6th cent.)“. In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by Sebastian Brock, Aaron Butts, George Kiraz, Lucas van Rompay, 213. New Jersey: Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Moss, Cyril. „Jacob of Serugh’s Homilies on the Spectacles of the Theatre“. *Le Muséon* 48 (1935): 87–112.
- Payne Smith, Robert. *Thesaurus Syriacus*, tomus I. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1879.

Примљено: 9. 6. 2021.
Исправљено: 21. 7. 2022.
Одобрено: 26. 9. 2022.

FIFTY-FOURTH CATHEDRAL HOMILY OF SEVERUS OF ANTIOCH: INTRODUCTION, SYRIAC TEXT, AND TRANSLATION INTO SERBIAN

Boško M. Erić

*University of East Sarajevo,
Orthodox Theological Faculty St. Basil of Ostrog in Foča*

Summary: This paper contains an introduction, the Syriac text, and a translation into Serbian of the „Fifty-Fourth Cathedral Homily” of Severus of Antioch. In the introduction the author presents the most important events

from Severus' biography, then he reviews the recent articles on Severus of Antioch published in Serbian. He shows that most of the works dealing with Severus of Antioch focus on the problem of his Christology, and notices that the Serbian readers cannot get acquainted with Severus' teaching on other subjects. An exception is an article by P. Jevremović, in which he deals with Severus' understanding of the development of human personality. By translating this homily, the author aims to expand the comprehension of Severus' thoughts, at least on one subject.

Afterward, the teaching of the Homily on the Christians' visiting the theaters and participating in the spectacles at the hippodrome is compared with the similar homilies of John Chrysostom – Severus' predecessor as a preacher in Antioch, whose acme was about a century and a half before him, and Jacob of Serugh – Severus' contemporary and ally against the confession of faith of the council of Chalcedon (451). What all three authors have in common is that they advise Christians against visiting such spectacles because they are related to paganism – they are dedicated to pagan gods, and are held to honor them. Moreover, these spectacles are often lewd, and immoral, and this not only affects salvation, but also affects everyday life, family relations, and relationships with the wider community. From this, it can be concluded that Severus remains faithful to the Christian tradition.

In addition to this, in this homily Severus reminds Christians of the way they should treat animals, a reminder useful also for modern Christians who face environmental challenges, and that the animals are also God's creations and should not be abused.

Severus ends the homily by rejecting the practice of rare communion of the Body and Blood of Christ and urging Christians to take communion frequently.

Key words: Severus of Antioch, theaters, spectacles, hippodrome, John Chrysostom, Jacob of Serugh.

ЗНАЧАЈ КАРЛОВАЧКЕ БОГОСЛОВИЈЕ ЗА НЕГОВАЊЕ И УНАПРЕЂЕЊЕ ЛИТУРГИЈСКОГ ПОЈАЊА КОД СРБА

Предраг Ђоковић*
Музичка академија
Универзитета у Источном
Сарајеву

Апстракт: У свом дугом историјском трајању Карловачка богословија је била не само најстарија српска богословска школа, већ и институција у којој је негована нововековна српска појачка традиција. У овом раду биће расветљен допринос овој училишћу унапређењу црквено-појачке праксе и литургијског појања међу православним Србима. Стандардизација црквеног појања, чему је нарочито допринела Карловачка богословија, у значајној мери је унапредила културно и духовно повезивање Срба који су у бурним вековима пре и након сеоба живели у неколико царевина и под различитим црквеним јурисдикцијама.

Кључне речи: Карловачка богословија, црквено појање, богослужење, Литургија, традиција.

Увод

Српско-карловачко црквено појање, без сумње, представља једну од најзначајнијих тековина Карловачке митрополије. Актуелна до данашњих дана, ова непрекинута музичка пракса већ неколико векова доприноси звучном украшавању и изграђивању богослужбеног живота наше помесне Цркве. Сматрана општеном, ова црквено-појачка традиција има свој удео и као део мисионарско-пастирске делатности у оквиру Српске цркве. Како је Карловачка богословија постала централно место неговања и унапређења литургијског појања у новијој српској историји, како су њени питомци ширили ово појање изван граница поменуте митрополије и како је та музичка пракса на посредан начин ујединила Србе, поданике и припаднике различитих царевина

* predrag.djokovic@mak.ues.rs.ba.

односно црквених јурисдикција, питања су на које овај рад треба да одговори.¹ У савременом, пак, тренутку, потреба за подсећањем на наведене процесе, али и естетско-функционално устројство самог српско-карловачког црквеног појања – које се није удаљило од византијског теолошко-музичког канона – чини се потребним будући да постоје супротстављене интерпретацијама о томе који појачки стил је аутентичан а који није. Рад није писан на основу нових извора, већ представља ретроспективу постојећих сазнања о појави карловачког појања и његовог распрострањивања ван граница Карловачке митрополије.

Као што је познато, масовним миграцијама српског живља из Отоманске царевине у Хабзбуршку монархију с краја XVII и у првој половини XVIII века створени су услови за унапређење не само верског живота, већ постепено и економских, али и културних прилика. Стварањем Карловачке митрополије (1713) обједињени су сви православни у Хабзбуршкој монархији. Поред Срба, било је на том простору, Румуна, Грка, Цинцара и Бугара, чије ће се културне традиције укрштати и бити видљиве управо на пољу црквене музике. Царске гаранције и привилегије које су Срби добили подразумевале су, између осталог, подизање храмова за потребе парохијског живота верника, али и школа у којима је матерњи језик, поред страних, имао своје место. Мудром и постојаном црквено-народном политиком карловачки архијереји су, с једне стране, водили бригу о духовном стању православне пастве чувајући је нарочито од унијаћења, а с друге, подстицали су њен образовни и материјални просперитет. Њиховим залагањем започет је дуго очекиван процес оснивања школа што је био показатељ просветитељских тежњи према европским тековинама тога доба. Економско снажење и професионално позиционирање образованих Срба у градским срединама допринеће постепеном стварању српске грађанске класе која ће усвајати различите модалитете урбане средњоевропске културе. Потреба за приватним окупљањима, нарочито књижевним, постаће својеврсна традиција српског грађанства о чему сведочи књижевна мемоаристика тога доба.² Јавни културни дискурс обележен је појавом читаоница и првих позоришних трупа.³

Када је у питању српска музика, повољне друштвене прилике ће омогућити и њен убрзани развој. Ваља истаћи да је једногласно цркве-

¹ Историја оснивања клирикалног училишта у Сремским Карловцима није предмет истраживања у овом раду. Акцентовани су само општи историјски подаци као контекст за разумевање оних процеса који се односе на домен црквеног појања.

² Видети: Наташа Марјановић, *Музика у живоју Срба у 19. веку: из мемоарске ризнице* (Нови Сад — Београд: Матица српска — Музиколошки институт САНУ, 2019).

³ Катарина Томашевић, „Значај велике сеобе за развој музике у српским позоришним облицима XVIII века“, *Сеншандрејски зборник* 3 (1997): 191–199.

но појање у веома дугом историјском периоду било једина музичка пракса код Срба која се континуирано учила и преносила. У Карловачкој митрополији оно се учило у такозваним *нормалним* и *тривијалним* школама, али и „вишим“, касније основаним, у које су спадале гимназије.⁴ Старије појање је под знатним утицајем византијско-грчке псалтике дотеривано и унапређивано. Оснивањем Карловачке гимназије и особито Богословије у последњој деценији XVIII века, у оквиру чијег курикулума је појање имало равноправни статус са осталим школским предметима и дисциплинама, стекли су се услови да се појање организованије учи, па и систематизује. Једногласни напеви послужиле као основа за стварање вишегласних црквених химни по узору на руску богослужбену музику кијевске провенијенције, али и католичку музичку праксу, које ће од средине XIX века на литургијским сабрањима Српске Цркве практиковати и поједина црквено-певачка друштва. Не само музичко-појачка, већ и остале тековине подунавских Срба имале су значајан утицај на живот њихових сународника изван канонског простора Карловачке митрополије. Свеукупна духовна и културна традиција подунавских Срба биће нарочито добродошла у младој Кнежевини Србији, а потом и будућој модерној српској држави.

1. Појачке прилике до оснивања Карловачке богословије

Да би се разумео допринос који је у домену богослужбене музике дала Карловачка богословија потребно је укратко осврнути се на појачке прилике у периоду пре и након сеоба српског живља, односно на појам старо српско појање. Као што се зна, изостанак образовања је по Србе у Османском царству имао веома негативне последице. Захваљујући преписивачким школама у појединим манастирима духовна и културна традиција није сасвим замрла. Усмено народно предање у бурним временима одиграло је кључну улогу у памћењу традиције, што се односило и на литургијско појање пренето миграцијама северно од Саве и Дунава. У ниским или укопаним малим црквама без звона службе су биле попуљавне и на њима се могло појати само ниским гласом.⁵ Претпоставља се да је коришћен „исправан“ вид литургијског појања који се базирао на византијској химнографији и осмогласју, али и неке алтернативне праксе. Наиме, угледни српски филолог и историчар Стојан Новаковић

⁴ Stana Đurić-Klajn, „Музичко образовање у Србији до 1914“, у *Akordi prošlosti* (Београд: Prosveta, 1981), 97–117.

⁵ Чедомиљ Мијатовић, „Пре триста година“, *Гласник Српској ученој друштва* 36 (1872): 194–195.

сматрао је да је старо српско појање можда садржало и елементе архаичне обредне музичке традиције какве су песме крстоноша или додола. Врло је могуће да су, нарочито у време турократије, српски свештеници и појци баштинили појање које је било симбиоза духовне и народне музичке грађе, на које се можда касније односио термин простачко појање.⁶ Користили су се богослужбеним језиком којим су биле записане *србуље*, литургијске књиге назване тако због присуства старе српске редакције богослужбеног језика. Сума ових, а можда и више сличних локалних појачких варијанти, називала се старо, или старинско српско појање које није било записано те се не може са сигурношћу говорити о његовим мелодијским карактеристикама. Као своју усмену традицију Срби су ово појање сеобама пренели у Аустроугарску царевину. Оно је, међутим, у Карловачкој митрополији до средине XIX века сасвим ишчезло, односно трансформисало се, али до тог доба још увек је било појединих свештеника који су се њиме служили. Забележено је да се то старо појање најдуже задржало у Херцеговини и Црној Гори.⁷ О томе недвосмислено сведоче извештаји визитатора црква и манастира карловачких митрополита Вићентија Јовановића из 1733. и Павла Ненадовића из 1734/35. године. У истима је записано да су неки свештеници познавали старо српско појање, док су се други служили простачким. Поједини су знали самогласно, други грчко појање, а било је оних који нису знали ништа појати.⁸ Поменути извештаји су драгоцени и због тога што указују на присуство различитих појачких пракси и стилова.

Сусрет са грчком псалтиком током XVIII века се показао веома плодоносним с обзиром на то да ће се дотадашње српско појање добрим делом преобликовати, а извођачка пракса унапредити према појању које су у Карловачкој митрополији ширили грчки појци и свештеници.⁹ Српски,

⁶ Постоје мишљења да оваква појачка пракса није нужно морала настати у време историјских неприлика, већ да је, како је закључио руски музиколог Разумовски, обичај у свим словенским црквама у старини био да хришћани домаће послове обављају певајући религиозне песме. Штавише, према истраживањима Јагића, словенске цркве су овакво појање протезирале. Видети: Vatroslav Jagić, „Građa za slovensku narodnu poeziju“, *Rad JAZU* 37 (1876): 33.

⁷ Петар Деспотовић, „Старинско црквено певање“, *Караџић* 5 (1900): 83–84.

⁸ Живојин В. Станковић, „Грађа за историју српског православног црквеног појања“, *Православна мисао: часопис за богословску књижевност и црквено-сталешка питања* 23, св. 27 (1980): 58.

⁹ Практика литургијског појања код Срба је од самих почетака била ослоњена на музичко-химнографску традицију Византије. То се јасно препознаје већ у у Кирило-методијевој мисији, потом у делатности Светога Саве која се превасходно базирала на богослужбеној традицији Свете Горе, све до времена српске Деспотовине у којој су поједини црквени музичари стварали композиције високог уметничког домета служећи се византијским неумским писмом.

пак, свештеници и појци су се са грчком псалтиком значајније почели упознавати у време митрополита Мојсија Петровића. Потреба за стандардизацијом богослужбено-појачке праксе и унапређењем литургијског благољепија нагнала је овог угледног архијереја да у оквиру грчке школе коју је 1721. године завео у Београду уведе и учење појања.¹⁰ За ту прилику обезбедио је грчке учитеље са Свете Горе, познаваоце касно-византијске појачке традиције.¹¹ У већим аустријским и угарским градовима, Грци су се са Србима молили и служили у заједничким православним храмовима. Грчко појање се могло учити и у мањим местима Срема у којима су деловали грчки даскали који су, како нам саопштавају извори, неретко за своје ученике имали слухом и гласом обдарене младе фрушкогорске калуђере. Сматра се да су они постали најбољи познаваоци грчке псалтике међу Србима тако да су ову вештину могли преносити на монахе у својим обитељима, али и изван њих. Иако је учење грчког појања подразумевало и познавање неумске нотације, нема података да је у потоњим српским клирикалним школама иста било где уведена у настави. Познавање псалтике, тј. неумског писма је међу српским појцима тога доба могла бити чиста ексклузивност. Упркос томе, чини се да је овладавање грчком псалмодијом био знак престижа међу српским појцима, особито монасима. Осим усвајања грчких црквених напева, истовремено је било потребно уклапати те напеве са словенским језиком. Процес је додатно био усложњен упливом новог богослужбеног језика руске редакције који је потиснуо дотадашњи српскословенски језик садржан у србулама.

Све то водило је стварању новије варијанте српског црквеног појања. Најугледнији фрушкогорски појци-монаси начинили су својеврсну симбиозу старог српског пјенија, грчких касновизантијских напева и руског црквенословенског језика. За крушедолског архимандрита Димитрија Крестића се казивало да је добро познавао и старо српско и грчко појање „па је од та два начина, својим изванредним даром и смислим за појање, саставио и по своме укусу дотерао једно сасвим ново црквено појање“.¹² Димитрије Руварац је посведочио да је Крестић у зрелим годинама саставио многе велике сједалне и друге црквене песме.¹³ Крестићево појање,

¹⁰ Патријарх Павле је писао да је то био потребан процес како српско појање не би прешло у „простачко“. Видети: Предраг Ђоковић, „Српски патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања“, *Зборник Машице српске за сценске уметности и музику* 36 (2007): 89.

¹¹ Јован Рајић, *Историја калџихизма: православних Србаља у Цесарским државама: превод из црквенословенског рукописа* (Панчево: Издање Браће Јовановић, 1880), 22.

¹² Алимпије Поповић, „Српско народно црквено пјеније“, *Календар Српске православне епархије бачке* (1944): 92.

¹³ Весна Сара Пено, *Православно појање на Балкану на примеру грчке и српске традиције* (Београд: Музиколошки институт САНУ, 2016), 100.

које се сматра окосницом новијег српског појања, се по својим стилским карактеристикама доводи у везу на касновизантијском појачком традицијом.¹⁴ Међутим, очигледно присуство српско-словенског музичког идиома недвосмислено указује на органску везу са старим српским појањем.¹⁵

2. Појање у Карловачкој богословији

Све већи број добрих појаца био је потребан не само у манастирима, већ и у градовима што је упућивало на неопходност организованог и униформисаног учења појања. Оснивање богословије у Карловцима 1794. године ишло је у сусрет тим потребама. Митрополит Стефан Стратимировић, оснивач Богословије, је у погледу црквеног благољепија очигледно био на истом становишту као и митрополит Мојсије Петровић с обзиром на то да је учење појања уврстио у наставни процес од самог почетка рада школе. За учитеље појања довео је најбоље фрушкогорске појце, архимандрита Крестића, а потом и Дионисија Чупића, игумана манастира Јазак, кога је Стратимировић именовао за првог наставника појања.¹⁶ Присуство најбољих фрушкогорских појаца, а потом и њихових ученика у својству наставника појања, за Стратимировића је вероватно била гаранција очувања стандарда и аутентичности српске појачке традиције. Да су о томе водили рачуна и професори Богословије види се по томе што су поред инсистирања на јасном читању без замуцкивања на богослужењима, од будућих клирика тражили „да никако не уводе туђе или непристојно појање“.¹⁷ Распоредом је било одређено да вежбање из појања буде свакодневно и то поподне у трајању од једног сата.¹⁸ Методика наставе у

¹⁴ Видети: Vesna Sara Peno, „The Post-Byzantine Psaltic Origin of the Recent Serbian Church Chant“, *Journal of the International Society for Orthodox Church Music*, Vol. 1 (2014): 43–57.

¹⁵ О томе који су грчки, а који српски елементи у гласовима српског осмогласника писао је митрополит Дамаскин Грданички. Видети: Милица Андрејевић, *Музика и речи из ризнице митрополијаша Дамаскина Грданичког* (Београд — Загреб: Музеј Српске Православне Цркве — Митрополија загребачко-љубљанска, 2009), 97–101.

¹⁶ Лазар Богдановић, „Српско-православно појање карловачко“, *Српски Сион* 15, 16, 17, (1893): 249.

¹⁷ Сара Пено сматра да се термин „туђе појање“ односи на грчку псалтику и да је према истој било подозривости. Томе у прилог говори незаинтересованост карловачког митрополита Стефана Стратимировића да штампа појачки зборник по новом методу, односно „грчкој“ нотацији и словенском језику. Пројекат који никада није реализован подразумевао је практично оспособљавање карловачких богослова „у пјенију црквеном по обичају Цркве Константинопољскија“. Видети: Пено, *Православно појање на Балкану на примеру грчке и српске традиције*, 103.

¹⁸ Др Никола Гавриловић, *Карловачка богословија (1794–1920)* (Сремски Карловци: Српска православна богословија Светог Арсенија, 1984), 49–50.

данашњем смислу речи није постојала. Учило се „по слуху и онако како се то у црквама практикује.“¹⁹ Прагматичност је била примарна јер се подразумевало да нико неће моћи бити рукоположен за свештеника уколико добро не савлада све елементе „црквеног правила и ритуала“. Недељним и празничним данима професори су одређивали ученике који су се осим доброг гласа издвајали најбољим познавањем типика.

Управо је у Карловачкој богословији учињен важан искорак у правцу стандардизације и унификације српске појачке праксе. Без централистичке институције тог типа не би могла бити превазиђена ондашња реалност „колико наставника, толико појања“. Овоме је нарочито допринела својеврсна реформа литургијског појања иницирана од стране самог митрополита Стратимировића. Наиме, он је захтевао скраћење мелизматичних мелодија јер су исте својом дужином оптерећивале литургијски поредак богослужења, па и пажњу верника. Интервенције су биле пожељне и у домену естетике будући да су домаћи појци понекад некритички прихватили манире грчких појаца код којих је било и претераног, готово недоличног мелодијског кићења. Овај подухват је поверио око 1830. године тадашњем наставнику појања у Богословији угледном јеромонаху Јеротеју Мутибарићу.²⁰ Сматра се да је овај Крестићев ученик усменим начином (без музичких знакова) делимично поједноставио напеве Крестића и Чупића што је, технички посматрано, било могуће једино захваљујући посведневним радом са ученицима на одвојеним часовима, али и богослужењима. Мало је вероватно да се подухват рационализације напева односио на целокупан репертоар, већ пре свега на песме у оквиру саме божанствене Литургије као најважнијег богослужења. Реформа је подразумевала извесни отклон од уметности XVIII века, тачније окретање новим, рационалнијим естетским начелима XIX века. Она је, пре свега, била видљива у адаптацији дугих мелизматичних пасажа који су као тековина касновизантијске појачке праксе егзистирали *per se*, често независно од химнографије. Митрополит је могао бити сигуран да ће преко будућих клирика трансмисија реформисаних мелодија и њихово ширење, барем на простору Карловачке митрополије, бити обезбеђено. Ова Мутибарићева варијанта ће, међутим, постати стандардна и као што ће бити речено ниже у раду, прошириће се ван граница поменуте митрополије. Управо ће та варијанта средином XIX века на иницијативу патријарха Јосифа Рајачића бити нотама забележена у Карловцима од стране Корнелија Станковића, првог мелографа српског појања.

¹⁹ Гавриловић, *Карловачка богословија (1794–1920)*, 54.

²⁰ Гавриловић, *Карловачка богословија (1794–1920)*, 88–89.

Каква је била рецепција појања од стране верника и слушаца у периоду такозване Старе богословије (привремено затворене 1872. године услед хиперпродукције свештеничког кадра), могуће је сазнати на основу оновремене публицистике која је обиловала критичким тоновима.²¹ Много је разлога који су могли изазвати негативне реакције, од честе смене наставника и незаинтересованости ђака до недостатка музичког образовања и изостанка нотних зборника. Нека као одговор на сва та питања и критике овде буде апострофиран исказ великог карловачког појца проте Атанасија Поповића, Крестићевог ученика, који је појачку вештину довео у везу с познавањем науке о музици и њеном методичношћу. Иако је забележено да „Поп Танасије није знао ноте, нити се ишта у њима разумевао“²², овај казивач Корнелија Станковића – и сам наставник појања у Богословији – закључио је да се црквено пјеније као музичка дисциплина мора учити и практиковати у складу с принципима и системом музичке уметности: „Онај који зна наше пјеније, као што треба, и зна добро музику; тај ће и само тај може, совршен наш краснопјевац бити“.²³

У „новој“ богословији, која је отворена 1875. године и трајала до почетка Првог светског рата, дошло је до извесне модернизације музичко-школског курикулума која је за циљ имала унапређење црквеног благољепија. То се пре свега односило на увођење предмета Нотно певање чиме се настојало да будући свештеници овладају елементарном музичком писменошћу. Нотни појачки зборници црквених песама, који су се на преласку из XIX у XX век литографисали, ишли су у прилог тој замисли. Занимљиво је да су их махом састављали бивши или редовни ученици школе. Ови појачки зборници садржали су махом примере великог појања, вероватно зато што је меморисање мелизматичних напева усменим путем било практично недостижно.

Увођење предмета Нотално појање представљало је предуслов да у Карловачкој богословији буде организован вишегласни хор у складу са музичко-литургијском праксом која је у то доба увелико заживела у Карловачкој митрополији. Његова функција била је да се вишегласним певањем одговара на свечаним литургијама и увеличају свечане школске приредбе, али без претензија да такво певање постане алтернатива једногласној појачкој пракси. Богословија се у том погледу угледала на светов-

²¹ Роксанда Пејовић, „Текстови о српској црквеној музици у српској публицистичи (1839–1914)“, *Нови Звук* 16 (2000): 43–53.

²² Василије Константиновић, *Сјоменик минулој доба. Из живота неколицине свештеника у Ср. Карловцима* (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1900), 39.

²³ Атанасије Поповић, „Црквено краснопѣние“, *Сербскій народный листъ* 27 (1841): 213–214.

не школе, нарочито на гимназије у Карловцима и Новом Саду у којима су за потребе хора њени професори музике једногласне напеве хармонизовали, не игноришући световни репертоар. Нотни зборници хармонизованог црквеног појања које су сачинили: Тихомир Остојић, професор Велике новосадске гимназије, Душан Котур, диригент хора Карловачке гимназије, као и Јован Живковић, руководилац богословског хора, били су од користи школским ансамблима. Иако без формалног музичког образовања, протојереј Јован Живковић је у Богословији био централна фигура у настави литургије, црквеног појања и музике уопште. Аутор и данас актуелног *Зборника црквених бојослужбених пјесама, исалама и молитва* Живковић је у својим објављеним радовима полемисао о историји православног појања, начину извођења, тоналним основама, семиографији црквених песама. Нарочиту пажњу посвећивао је потреби да се уведе метод којим би се унапредио процес учење појања.²⁴

Музичко описмењавање је доминантно служило учењу и извођењу хорске музике. Нема јасних података да је учењем нота суштински унапређена настава самог појања као једногласне праксе.²⁵ Ипак, сачуване старе кајданке у библиотеци Богословије указују да су ученици били дужни да преписују не само хорске деонице, већ и једногласне примере појања, нарочито великог: причасне, ирмосе, херувике, сједалне. У прилог добрим резултатима на пољу хорске музике у Карловачкој богословији говори чињеница да су многи њени питомци, попут свештеника Бранка Цвејића и Ненада Барачког који су сачинили импресивне мелографске опусе једногласних напева, били у стању да у својим парохијама организују и са успехом воде вишегласне хорове.

Управо су записивачи црквеног појања литургијско-појачке праксе у Богословији, односно Карловачкој митрополији, именovali општим називом *православно српско црквено појање по старом карловачком напеву*.²⁶ Овај термин је сасвим логичан и природан када се зна да су Сремски Карловци убрзо након Велике сеобе постали седиште српских митрополита, касније почасно називаних патријарсима, као

²⁴ Под псеудонимом Јован Даниловац, Јован Живковић је 1890. године објавио текст „Српски свештеник у Карловачкој митрополији. Његова спрема, дужност и наград“ (Нови Сад: Штампарија српске књижаре браће М. Поповића, 1890).

²⁵ Предраг Ђоковић, *Српско црквено појање-теоријске основе и практична примена*. Магистарски рад, Академија уметности у Новом Саду, 2010, 122 (рукопис).

²⁶ Овим називом су своје мелографске записе именovali Гаврило Бољарић, Никола Тајшановић, Тихомир Остојић, Бранко Цвејић, Ненад Барачки, Јован Козобарић. Најстарији, пак мелограф црквеног појања Корнелије Станковић, иако је напеве забележио у Карловцима, користио се широм формулацијом, те је свој рад назвао „Православно црквено појање у српског народа“. Стеван Мокрањец је такође изоставио префикс *карловачко*, али је први употребио придев *народно*.

и место првих великих школа у којима се појање учило од знатних појаца. Одредница *карловачко* на посредан начин указује да је у питању појачка пракса која је стварана након сеоба. Пун назив јасно говори да ово појање, упркос иновацијама, представља природни наставак једног истог предања које су баштинили православни Срби.

3. Распрострањење карловачке појачке праксе

Појачка пракса која се неговала и унапређивала у Карловачкој богословији током XIX и прве половине XX века постепено се ширила међу православним српским живљем који је у том периоду живео у неколико држава и под различитим црквеним јурисдикцијама. Природно је најпре појаснити начине на које се карловачко појање преносило у оквиру истоимене митрополије. Наиме, у Карловачкој митрополији су након оснивања богословије у Карловцима отворена слична клирикална училишта у Пакрацу и Вршцу 1822, а у Шибенику 1832. године, које ће 1841. године бити премештено у Задар. Наставни планови и програми тих школа били су усаглашени са оним у Карловцима. То се односило и на учење литургијског појања чију су трансмисију у друге средине спроводили поједини професори најстарије српске богословије. Чинили су то са успехом бивши ученици школе, потоњи епископи и свештеници, активни у оквиру и, као што ће бити показано ниже у тексту, изван канонског простора Карловачке митрополије. С обзиром да заслуге свих ученика богословије око ширења карловачког појачког стила није могуће у потпуности сагледати у форми једног научног рада, у даљем тексту биће поменута постигнућа само најзначајнијих појединаца на пољу црквене песме.

С правом најпре треба издвојити име Јеротеја Мутибарића који је својим радом на подучавању црквеног појања повезао Карловачку, Вршачку и Задарску богословију. О његовој заслужној професури у Карловцима већ је писано на претходним странама овог рада. Занимљиво је да га је митрополит Стратимировић најпре поставио за наставника појања у богословији у Вршцу одакле је дошао у Карловце. У акту о Мутибарићевом постављењу у вршачкој клирикалној школи наведено је да је дужан да „в церков непрестано ходи и позванију учителства клириком в пјенији и благонаравии тамо примјером својим предходи“ и да „пјеније и правило церковније“ држи Србима, не и Власима.²⁷

²⁷ Даница Петровић, „Јеротеј Мутибарић и карловачко појање“, *Зборник Мајнице српске за сценске уметности и музику* 24 (1988): 276.

Када је као архимандрит грчетешке монашке обитељи Јеротеј Мутибарић изабран за епископа далматинског 1843. године, с великим амбицијама посветио се просветитељском раду.²⁸ Због опште запуштености у наведеној епархији, нарочито у домену просвете, Мутибарић је основао знатан број малих, такозваних елементарних школа. Планом је предвидео да српска деца у њима уче и *церковноје ѿјеније* и то један час сваке недеље и празника пре божанствене Литургије и један час поподне пре вечерње службе.²⁹ Да је владика у националним школама уравнотежио црквену и народну музичку традицију види се и по томе што су ученици осим црквених учили и народне песме. Ондашња штампа известила је да је међу ученицима било и женске деце.³⁰ Сасвим природно, Мутибарић који се претходно бавио црквеним појањем у Вршцу и Карловцима, залагао се да се и у Далмацији будући клирици оспособе за певницу. Стиче се утисак да је због архијерејских обавеза учење појања у задарском клирикалном училишту препуштао другима, или га само надгледао,³¹ с обзиром да је у *Предлоју црквено народној усѿројсѿва*, који је саставио у Бечу 1851. године, тражио да се обезбеди наставник за појање и типик (*Kürchengesang mit Typikon*).³² Изостанак помињања било каквог музичког писма или метода указује да се учење појања у Далмацији одвијало усменим путем.³³

Иако мање познат као црквени појац, Лукијан Мушички, један од најстаријих и најзнаменитијих професора Карловачке богословије, свесрдно се залагао за учење фрушкогорско-карловачког појања у

²⁸ Године 1828. православни Срби у Далмацији потпали су под јурисдикцију Карловачке митрополије, чему су претходили периоди млетачке и француске управе у којима се инсистирало на унијаћењу локалног православног живља. Видети: Радомир В. Поповић, *Српска Црква у исѿирији* (Београд: Висока школа — Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2013), 63–64.

²⁹ Петровић, „Јеротеј Мутибарић и карловачко појање“, 286.

³⁰ У Србској дјевојачкој школи у Задру „дјевојке говоре, читају и пишу србски, поју црквене и пјевају народне пјесме“. Видети: Петровић, „Јеротеј Мутибарић и карловачко појање“, 286.

³¹ „Мутибарићева ревност допринијела је да су се многи од поунијаћених и даље враћали у православље, међу свештенством је заводио узоран поредак и дисциплину, унапредио љепоту богослужења, које је и сам много волио и обилазећи често епархију служио и по најмањим селима.“ Видети: Ратко Јелић, *Алманах, Срби у Далмацији и Дубровнику* (Загреб: Савез удружења православног свештенства СР Хрватске, 1971), 28.

³² Петровић, „Јеротеј Мутибарић и карловачко појање“, 286.

³³ Вредно је поменути име Атанасија Чурлића, карловачког ђака, који је и пре Мутибарића деловао као наставник појања у клирикалним училиштима Далмације. Њега је тадашњи епископ далматински Јосиф Рајачић поставио за предавача јер је „због певања био неопходно потребит“. Видети: Даница Петровић, „Српско литургијско појање и јерархија Карловачке митрополије“, у *Три века Карловачке митрополије 1713–2013*, ур. Дејан Микавица и други (Нови Сад: Епархија сремска, 2014), 576–577.

удаљеној карлштатској епархији (горњокарловачкој) и Војној крајини у целини. Изабран за њеног архипастира 1824. године, он је основао централну српску школу у којој је издржавао 40 штићеника „учећи их читати и писати и пјевати словенски“, ³⁴ као и двогодишње клирикално училиште које је из Плашког након годину дана (баш као и своје седиште) преместио у Карловац.³⁵ Будући да је био савременик Крестића и Чупића, мелодије и напеве је усавршио у Карловцима и певао их као шишатовачки монах. Логично је закључити да се Мушицки старао да управо такво пјеније уче и ученици његових школа. Стога није случајно што је за наставника појања довео управо питомца Богословије, бившег учитеља из Земуна Лазара Михајловића. Колики значај је епископ Лукијан придавао присуству црквеног појања и музичке уметности у образовном систему јасно се види на примеру једног сачуваног али нереализованог предлога за свеобухватну образовну установу којој је насловио *Осмотреније свјех часћеј наук*. У овом акту он помиње предмете као што су реторика, поезија, музика и политонија (вишегласје), сврставши их под појам *шоническа искуства*.³⁶

За српске музичке историографе, међутим, најзанимљивији детаљ представља повест о настанку химне *Достојно јест* коју је Мушицки певао још као архимандрит манастира Шишатовач. Овај јединствени пример ауторског напева с почетка XIX века ће касније бити нотама забележен, потом и хармонизован, и до данас бити један од најрепрезентативнијих примера српске црквене хорске музике. Тиме се, по речима Данице Петровић, „име Лукијана Мушицког може уврстити у плејаду знаних и незнаних фрушкогорских монаха, врских појаца, који су деценијама преносили, кројили и прекрајали старе и нове напеве.“³⁷

На катедри епископа горњокарловачких Мушицког је у Плашком наследио Евгеније Јовановић, у младости ученик Димитрија Крестића. Овај професор Карловачке богословије је у историји наше црквене музике запамћен као први црквени великодостојник који је исказао потребу да се нотним знацима забележе карловачке црквене мелодије чиме би се превазишао усмени начин преношења појачке традиције. У писму које је 1847. године из Плашког упутио патријарху Јосифу Рајачићу изразио је жељу да се „обично литургијско пјеније мало украси и тачно на ноте стави, како би се у свим нашим црквама једнообразно

³⁴ Даница Петровић, „Шишатовачки појци“, у *Манастир Шишатовач*, ур. Динко Давидов, (Београд: Балканолошки институт САНУ, 1989), 179.

³⁵ Сава [Вуковић], епископ шумадијски, *Српски јерарси од деведесет до двадесетог века* (Београд — Подгорица — Крагујевац: Евро — Унирекс — Каленић, 1996), 289.

³⁶ АСАНУ, Београд, Историјска збирка 9240/11.

³⁷ Петровић, „Шишатовачки појци“, 180–181.

било.“ У истом писму закључио је да се појање неће дуго задржати ако се „на ноте не постави“. ³⁸ Епископ Евгеније је у Плашчанској богословији држао предавања (не зна се да ли и наставу литургијског појања) и велику пажњу поклањао напретку српских школа. ³⁹

Карловачко црквено појање, међутим, није било незаобилазни предмет само у клирикалним училиштима. Школским правилницима ће ова музичка пракса средином XIX века добити значајно место у свим српским школама, посебно учитељским. Узор свим учитељским школама, такозваним препарандијама, биле су „Норма“ у Сомбору (1778), као и Препарандија у Сентандреји (1812), пресељена потом у Сомбор. Доктор Ђорђе Натошевић, оснивач препарандија у Пакрацу, Новом Саду, Карловцу и Панчеву, истовремено и надзорник српских школа у Аустроугарској, у упутствима за будуће учитеље инсистирао је да се старо српско пјеније-карловачко има свуда увести, а да свако друго треба избацити. „Карловачко морају учитељи добро знати, и само то децу учити; нико не сме по својој вољи ове мелодије мењати.“ ⁴⁰

4. Српско пјеније изван Карловачке митрополије

Ширење српско-карловачког црквеног појања има своју знатну историју и изван Карловачке митрополије. Системском преношењу карловачке појачке праксе – која је сматрана не само кључним параметром литургијског благољепија, већ све више и неодвојивим елементом националне културе – на посредан начин одговарале су политичке прилике у којима су се Срби нашли током XIX века. Иако су били раздвојени у различитим државама и царствима, били су свесни да је у недостатку политичког јединства од изузетне важности стварање предуслова за духовно и културно повезивање. Утицај Српске цркве као својеобразне институције од прворазредног значаја је у том процесу био доминантан. Пример Карловачке богословије и њеног образовног система, укључујући и појање које се у њој афирмисало, био је модел према којем су се управљали учитељи појања у богословским

³⁸ Епископ Евгеније био је врсни познавалац црквеног права. У поменутом писму из 1847. године каже да би се одрекао свих својих знања, само када би могао да стекне музичка знања и могућност записивања нашег појања. Видети: Даница Петровић, „Карловачко појање и дело Корнелија Станковића“, у *Корнелије Станковић и његово доба*, ур. Димитрије Стефановић (Београд: Музиколошки институт САНУ, 1985), 142.

³⁹ Вуковић, *Српски јерарси од деветиој до двадесетих века*, 181.

⁴⁰ Ђорђе Натошевић, *Крајко ујучиштво за србске народне учитеље* (Нови Сад: друго поправљено издање, брзотиском Епископске књигопечатње, 1861), 37.

школама основаним у Кнежевини Србији, на Косову, у Босни, али и у Цетињској митрополији.

Као што је познато, у Србији је током владавине кнеза Милоша Обреновића издејствована црквена аутономија након више од шездесет година управе Цариградске патријаршије. Хатишерифом из 1831. године ова патријаршија доделила је православним Србима на подручју Кнежевине црквену аутономију. Упоредо са оснивањем школа према *Плану за школе како имају постојати*,⁴¹ стварају се предуслови за отварање богословије у Београду која је започела свој рад 1836. године. Стожерна просветна личност у то доба био је митрополит Петар Јовановић, блиски сарадник кнеза Милоша. Као карловачки богослов, а потом и професор славне Гимназије у том граду, пренео је традицију карловачке школе појања у Србију. О његовом односу према тој традицији сазнајемо из једног писма упућеног патријарху Јосифу Рајачићу у којем митрополит Петар наводи да је „церковно пјеније код нас свагда и народно пјеније, мелем жалости, одјек радости и умиљенија душевног“.⁴² Изгледа да ни за савременике митрополита Петра није било дилеме око тога који појачки стил ће се завести у новооснованој богословији. Земунски прота Аврам Живковић је приликом устоличења митрополита Петра с радошћу наговестио како већ види Српцад која се у новој српској богословији „у карловачком пјенију наставља, благоображава, просвешћава“.⁴³

Митрополит је за првог наставника појања поставио образованог монаха Гаврила Поповића, потоњег владику шабачког, такође питомца карловачког богословског училишта. Он је зачетник плејаде угледних наставника појања у Богословији Светог Саве, чије ће појање постати основа мелографског рада Стевана Стојановића Мокрањца. Јер, након Гаврила Поповића, појање су предавали архимандрит Сава Јовшић и потом Евгеније Симеоновић, који ће избором за епископа отићи у Неготин и у старој неготинској цркви надгледати обучавање младог Стевана Мокрањца у појању.⁴⁴ У Београду је знаменити појац био и Теодосије Мраовић, наставник појања у Богословији и потоњи митрополит Србије. „Сви ти чувени појци и зналци појања (...) дошли су из тадашње Бесарије и научили су појати по *сремскокарловачком сџилу* и

⁴¹ Момчило Исић, „Писменост у Србији у 19. веку“, у *Образовање код Срба кроз векове*, ур. Радослав Петковић и други (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства — Друштво историчара Србије — Историјски институт, 2003), 64.

⁴² Даница Петровић, „Српско народно црквено појање и његови записивачи“, у *Српска музика кроз векове*, ур. Михајло Вукдраговић (Београд: Галерија САНУ, 1973), 254.

⁴³ Пено, *Православно појање на Балкану на примеру ђрчке и срџске џрадиције*, 107.

⁴⁴ Коста П. Манојловић, *Сџоменица Сџевану Мокрањцу* (Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1923), 6.

начину појања. Њих је наследио протођакон Јован Костић на катедри црквеног појања у Београду и прихватио њихово појање, које је научио као богослов по слуху.⁴⁵ Управо ће Костић бити најближи Мокрањчев сарадник приликом састављања *Осмојласника* – првог нотног појачког зборника у Богословији Светог Саве, уједно и у Србији – који ће Мокрањац приредити у својству наставника појања у тој школи. Карловачко појање, дакле, чини садржај Мокрањчевих мелографских записа, без обзира што га он тако није именовао, већ као *српско народно црквено појање*. Ову генеалогiju је било важно извести како би се показало да Мокрањац није творац неког посебног појачког стила, колоквијално названог *београдско појање*, како је тврдио Коста Манојловић, па и поједини угледни академски музичари друге половине XX столећа.⁴⁶

Продор српско-карловачког појања дубље на југ могуће је пратити на основу сачуване грађе о школству код Срба у областима које су, након стварање Кнежевине Србије, остале под османском управом. У тим областима канонско присуство Цариградске патријаршије, почевши од 1766. године, подразумевало је богослужење на грчком језику, ређе на словенском, и грчкој псалмодији на коју је српски народ, као и свештеници, био навикао. Друштвена превирања у урушеном Османском царству учинила су положај Срба јужно од Кнежевине незавидним. Били су турски поданици, а као православни припадали су грчкој или бугарској јурисдикцији. Међутим, политичке и културне прилике националног усмерења из Милошеве Србије рефлектовале су се на сународнике у јужним крајевима. Парадигматичан пример ове културне климе у сфери црквене музике и појања представља долазак учитеља Спиридона Јовановића у Ниш који је први запевао „српску арију“ у том граду. Родом из Доситејевог Чакова, овај „ваљани учитељ и појац црквени“ за кога се не зна коју српску препарандију у Аустроугарској је похађао, са успехом је подучавао српску децу у Нишу црквеним и народним песмама.⁴⁷ Несумњиво да је његов музички репертоар припадао традицији подунавских Срба. „Као добар појац, Спиридон Јовановић је певао за певницом у цркви, али новим карловачким напевом“, што је од грчког владике Григорија примљено са негодовањем и, сасвим очекивано, било названо

⁴⁵ Ђорђе Перић, „Протођакон Јован Костић, знаменити појац и сарадник Стевана Ст. Мокрањца“, *Гласник Српске Православне Цркве* 97, бр. 7 (јул) (2016): 324.

⁴⁶ Предраг Ђоковић, „Зорислава М. Васиљевић о црквеном појању и Мокрањчевој методици наставе појања“, *Зборник Машице српске за сценске уметности и музику* 62 (2020): 133–146.

⁴⁷ Соња Цветковић, „Црквена музика на подручју Нишке епархије у 19. веку“, *Мокрањац: часопис за културу*, бр. 15 (2013): 55–56.

„сељачким певањем“.⁴⁸ Српски напев „надметао“ се и са бугарским појањем, које је народ сматрао „одвратним“, фаворизованог у Нишу и околини након стварања Бугарског егзархата 1869. године. Стремљења учитеља Спиридона у Нишу остварила су се седамдесетих година XIX века када су у град почели долазити учитељи и свршени богослови из Београда,⁴⁹ односно када су град Ниш и околни региони присаједињени Кнежевини Србији, и у складу с тим, постали део канонског простора Београдске митрополије.

Сличних примера било је и у другим крајевима под турском окупацијом. У Косовском вилајету, тачније Призрену, педесетих година XIX века угледни српски учитељ Никола Мусулин, заслужан за оснивање богословије у том граду, упркос негодовању рашко-призренског епископа Грка Мелентија, појао је са својим ђацима српско-карловачким стилем који је научио као ђак богословије у Карловцима. То појање епископ је назвао „швапским“ настојећи да се оно никако не прошири у црквама. Међутим, „када су Мусулинови ученици запевали у цркви, онда одушевљењу није било краја.“⁵⁰ Судећи према сачуваним изворима, Мусулина је због овога стигла анатема.⁵¹

Ако не раније, српско пјеније се у Призренској богословији могло усталити постављањем архимандрита Арсенија Бранковића за ректора и професора овог училишта 1897. године. Сазнање да се ради о врсном зналцу српско-карловачког појања добијамо од самог Стевана Мокрањца који је у Предговору свог *Осмогласника* прецизирао да је добар део празничног појања прибележио по певању господина архимандрита Арсенија Бранковића.⁵² Изгледа да је грчки начин појања у Призренској богословији остао присутан до краја XIX века, а можда и касније, с обзиром да су „поједини старији ђаци учили и *Псалтирију* певати по некаквим нотама“ (неумама — прим. П. Ђ.)⁵³. Треба истаћи

⁴⁸ Далибор Мидић, „Архиепископ и митрополит нишки Григорије“, <https://www.eparhijaniska.rs/istorija/>.

⁴⁹ Цветковић, „Црквена музика на подручју Нишке епархије у 19. веку“, 58.

⁵⁰ Весна Пено, „О предмету Црквено појање с правилом у српским богословским школама“, у *Историја и мистерија музике — у част Роксанде Пејовић*, ур. Ивана Перковић-Радак и др., Музиколошке студије — монографије, свеска 2/2006 (Београд: Факултет музичке уметности, 2006), 36–37.

⁵¹ Јован Хаџи-Васиљевић, „Податци за школске и црквене прилике у Нишу од 1827. до 1860. године — белешке Петра Станковића“, *Нишки весник* 22 (2003): 8–9.

⁵² Ђорђе Перић, „Ректор и професор Призренске богословије Арсеније (Живко) Бранковић, знаменити појац и сарадник Стевана Мокрањца“, у *Историја и значај Призренске богословије (поводом 140. годишњице од оснивања)*, ур. Славиша Стаменковић (Ниш: Филозофски факултет — Универзитет у Нишу, 2013), 159–167.

⁵³ Петар Костић, *Просветно-културни живот Срба у Призрену у XIX и почетком XX века* (Скопље: Крајничанац, 1933), 8.

да се на Косову и у селима поред Скопља у траговима сачувало и старо српско појање које се могло чути од појединих Срба православне и мухамеданске вере. Ово појање је почетком XX века истраживао српски учитељ из Скопља Пера Ж. Илић.⁵⁴

Драгоцено је и оригинално сведочанство присуства карловачке појачке праксе у Босни. Након укидања Пећке патријаршије 1766. године, православни живаљ је у тој земљи потпао под јурисдикцију Цариградске патријаршије. Фаворизовање грчког појања и језика од стране грчког епископата се подразумевало, али је забележено да су поједине владице настојале да се у богослужење уведе и словенски језик.⁵⁵ Окончањем турске управе, Православна Црква у Босни и Херцеговини је након конвенције Аустроугарске монархије и Цариградске патријаршије добила извесну аутономију и право на српску јерархију.⁵⁶ Оснивање Српско-православног богословског сјеменишта 1882. године у Рељеву код Сарајева (тада под нешто другачијим називом) пада управо у време првог српског митрополита Саве Косановића коме припадају заслуге за уређење и унапређење црквеног живота међу православним Србима. Управо се карловачко појање учило у оквиру предмета Црквено појање с правилом.⁵⁷

Најзначајнији подухват сарајевске православне црквене заједнице у домену црквеног појања, без сумње, представља мелографисање, а потом и објављивање нотних зборника карловачког појања које су од 1887. до 1889. године за потребе сарајевских ђака, то јест богослова и будућих учитеља, реализовали свештеник Гаврило Бољарић и учитељ Никола Тајшановић.⁵⁸ Овај пројекат поклапа се са афирмацијом националне идеје која је нарочито била видљива на свечаностима српске народно-црквене школе. Двојица поменутих српских делатника представљали су живу везу у односима Карловачке митрополије и босанских Срба. Свештеник Гаврило Бољарић, сарајевски парох и катихета

⁵⁴ Даница Петровић, „Српско црквено појање — Св. Литургија. Записи по певању хришћана и муслимана у околини Скопља и на Косову (1910)“, *Вардарски зборник* 1 (1999): 231–248.

⁵⁵ На захтев босанског Митрополита Серафима познати грчки црквени музичар Петар Лампадарије (Пелопонески) је око 1770. године за потребе тамошњег српско-православног живља приредио грчке осмогласне мелодије према словенском дијалекту. Видети: D. Stefanović, M. Velimirović, „Peter Lampadarios and Metropolitan Serafim of Bosnia,“ *Studies in Eastern Chant*, Vol. 1 (1966): 67–88.

⁵⁶ Поповић, *Српска црква у историји*, 65.

⁵⁷ Пено, *Православно појање на Балкану на примеру грчке и српске традиције*, 204.

⁵⁸ Пуни наслов зборника гласи: *Српско православно појање по карловачком старом начину у ноше за један глас написали Гаврило Бољарић свештеник и вероучитељ на вел[икој] гимназији и Никола Тајшановић, нар[одни] учитељ и учитељ појевања на прејарандији и вел[икој] гимназији сарајевској*, књ. I, св. I–IV, Сарајево, 1887–1889.

у Гимназији свршио је Богословију у Карловцима у време када је још увек била актуелна настава Атанасија Поповића.⁵⁹ Никола Тајшановић је био сомборски препарандиста који је у том граду стекао одређена теоријска знања и практичну обуку у музици на основу чега је постао оснивач и први диригент сарајевског црквеног певачког друштва „Слога“.⁶⁰ У Предговору поменутог зборника Бољарић и Тајшановић напомињу да је публикување зборника материјално помогао сарајевски митрополит Георгије Николајевић, свршени карловачки богослов. Познат као истакнути црквени и народни делатник, митрополит је сигурно био заинтересован да се у Босни прошири традиција фрушкогорског појања коју је несумњиво сматрао делом православног српског идентитета. У доступним школским извештајима богословије у Сарајеву не помињу се поменути нотни зборници као потенцијална уџбеничка литература.⁶¹ Упркос недовољној примењености ових зборника у настави, односно богослужбеном животу, њихова појава имала је, и још увек има, драгоцену историјску и музиколошку вредност.

У XX веку, након уједињења српских покрајинских цркава, српско-карловачко појање се појало у читавој Македонији и учврстило у Митрополији црногорско-приморској. Пораст и ширење српске дијаспоре, особито након Другог светског рата, условило је стварање нових епархија, од Америке и Канаде до Аустралије. За потребе практичног појања у дијаспори настали су и неки нови зборници црквеног појања. Источно-амерички и канадски епископ Стефан Ластавица, карловачки ђак и наставник појања у Богословији Светог Саве у Београду, саставио је обиман двотомни нотни зборник празничног појања који је објављен 1969. године. За оне, пак, православне Србе у Америци који нису владали матерњим језиком, а још мање разумели црквенословенски, амерички композитор српског порекла Никола Ресановић је 1985. године приредио *Српски Осмогласник*, нотни зборник на енглеском језику (*The Serbian Osmoglasnik, Book of eight tones*), а 2005. године и *Антологију српског напева* (*Antology of Serbian Chant*). Недовољно је познато да се српско-карловачко појање у континуитету негује и у румунском делу Баната (који је у канонском

⁵⁹ Даница Петровић, „Бољарић Гаврило“, у *Српски биографски речник*, књ. 2, ур. Чедомир Попов (Нови Сад: Матица српска, 2004), 700.

⁶⁰ Mladen Pozajić, „Nikola Tajšanović“, у *Muzička enciklopedija*, 3. књига, ур. Krešimir Kovačević (Zagreb: Leksikografski zavod, 1977), 533.

⁶¹ Бољарићеви и Тајшановићеви зборници, изгледа, нису значајније коришћени у XX веку. Након Првог светског рата у Богословији је коришћен нотни зборник великог појања Јована Живковића. Видети: др Биљана Мандић, „Настава црквеног појања у Сарајевској богословији између два свјетска рата“, *Годишњак: часопис за теолошко-филозофска истражања Православне богословске факултете „Свети Василије Острошки“ у Фочи*, бр. 7 (2008): 1–17.

смислу припадао Карловачкој митрополији), и то не само међу Србима, већ и Румунима. Када су православни Румуни у Банату били издвојени 1864. године из канонске надлежности Карловачке митрополије, настали су да негују традиционално појање тог поднебља, а то чине и данас. Ово појање Румуна у Банату, под називом Банатска варијанта – *Varianta bănăţeană*, сматра се регионалним напевом. Његову структуру чине српско-карловачке мелодије које се поју на румунском језику.⁶²

Закључак

У раду је у сажетим цртама изложен развој новијег српског црквеног појања и карловачке појачке праксе. Међутим, за разумевање садашњости и будућности нашег литургијског појања, нарочито у контексту црквене просвете, треба истаћи неколико чињеница. У храмовима Српске Цркве данас се могу чути различити појачки стилови. Осим традиционалног једногласног српског напева, присутно је и вишегласно појање садржано у хорским аранжманима. У појединим манастирским обитељама негује се новије грчко појање бугарске провинијенције. Ово на посредан начин говори о актуелности различитих музичко-појачких традиција у савременој богослужбеној пракси наше помесне Цркве. За већину наших верника музички стил на богослужењу је у другом плану. Поједини се, међутим, у складу са сопственим музичким укусом и афинитетима, свесно опредељују који појачки стил ће на Литургији слушати и узети учешћа у истом сходно датим даровима. Међутим, ставови и „аргументације“ који се данас чују о томе који од поменутих појачких стилова је исправан и аутентичан, а који није, указују на незнање оних који их износе и могу се, према апостолу Павлу, сматрати чистим телесним мудровањем.

О „неаутентичности“ српског појања, које се понегде може чути, треба рећи следеће. То појање можда није најлепше, иако ће многи Срби рећи да за њих управо оно јесте. Међутим, његова литургијска функција, тачније строги мело-поетски канон Православне Цркве садржан у јединству песништва, музике и типика, не може се оспорити. Треба знати да, за разлику од химнографије, црквене мелодије као музичка компонента у богослужењу никада и нигде нису догматизоване. У основи, одредбе Васељенских сабора у погледу литургијског појања

⁶² Дејан Попов, „Особености певничког појања у српским црквама у Поморишју“, у *Срби и Поморишје као тема у науци и култури*, ур. Стеван Бугарски, *Арад кроз време / Aradul de -a lungul timpului* 17 (Тимишвар: Савез Срба у Румунији, 2017), 148.

доминантно се односе на начин произношења црквених химни. Одредбе Светих Отаца би у најсажетијој формулацији гласиле: напеви треба да буду благи, а њихово произношење разумно и сабрано. У складу с тим, излишно је констатовати да су црквене мелодије које се поју широм православне васељене, укључујући и византијске – чије црквене мелодије су се током низа векова формирале према утицајима различитих музичких идиома, како духовних, тако и световних – људских руку дело, те да немају есхатолошки значај! Њихова улога везана је за мисију Цркве у историји, што релативизује њихову догматичност.

Говорећи о коегзистенцији различитих православних појачких традиција у прошлости, у оквиру такозваног Византијског комонвелта, Евгениј Херцман је констатовао да је „византијску музичку културу целисходније схватити као општу по жанровима црквене музике а вишенационалну по средствима њиховог музичког изражавања“. Овај исказ је сасвим логичан ако се доведе у везу са појавом помесних православних цркава на историјској позорници чије су аутокефалије подразумевале присуство, између осталог, и националних идиома. Управо се то односи на појање неговано међу православним Србима које је у основи представљало српско-словенску интерпретацију византијске црквене музике. У том појању, упркос делимичном присуству регионалних мелодијских особености, у потпуности је очуван строги византијски химнографско-музички канон и везаност за обред. Оправданост појаве различитих модалитета византијске уметности у историји, самим тим и црквеног појања, најбоље је формулисао професор Стилијан Пападопулос речима: „Пут и предуслов за постојање самогласности многих у једној истини пре свега је идентичност искуства, а не истоветност изражавања“.⁶³

Међутим, увек актуелно хришћанско „сада“ упозорава на потребу унапређења наше појачке праксе с фокусом на унапређење стручног метода у настави појања, али и естетску изражајност. Како би појачка пракса била онаква какву бисмо желели, требало би трајно да буде решен статус наставника појања, као и самих појаца у нашој Цркви. Све то стоји као изазов за Српску Православну Цркву као и за оне појединце који појући у цркви уграђују себе у „камен угаони“. Можда се понајпре то односи на Карловачку богословију у којој се ова велика и значајна хришћанска традиција посебно неговала.

⁶³ Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик* (Србиње — Београд — Ваљево — Минхен: Хришћанска мисао, 1998), 106.

Библиографија

Извори:

АСАНУ, Београд, Историјска збирка 9240/11.

Литература:

- Андрејевић, Милица. *Музика и речи из ризнице митрополија Дамаскина Грѓаничкој*. Београд — Загреб: Музеј Српске Православне Цркве — Митрополија загребачко-љубљанска, 2009.
- Богдановић, Лазар. „Српско-православно појање карловачко“. *Српски Сион* 15, 16, 17, (1893): 231–233, 248–249, 266–269.
- Вуковић, Сава, епископ шумадијски. *Српски јерарси од деветијој до двадесетијој века*. Београд — Подгорица — Крагујевац: Евро — Унирекс — Каленић, 1996.
- Гавриловић, Никола. *Карловачка богословија (1794–1920)*. Сремски Карловци: Српска православна богословија Светог Арсенија, 1984.
- Деспотовић, Петар. „Старинско црквено певање“. *Караџић* 5 (1900): 83–84.
- Ђоковић, Предраг. „Српски патријарх Павле о неким питањима нашег црквеног појања“. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, бр. 36 (2007): 79–95.
- Ђоковић, Предраг. *Српско црквено појање — теоријске основе и практична примена*. Необјављен магистарски рад одбрањен на Академији уметности у Новом Саду, 2010.
- Исић, Момчило. „Писменост у Србији у 19. веку“. У *Образовање код Срба кроз векове*, уредник Радослав Петковић и други, 64. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства — Друштво историчара Србије — Историјски институт, 2003.
- Јелић, Ратко. *Алманах, Срби у Далмацији и Дубровнику*. Загреб: Савез удружења православног свештенства СР Хрватске, 1971.
- Константиновић, Василије. *Споменик минулој доба. Из живога неколицине свештеника у Ср. Карловцима*. Сремски Карловци: Српска манастирка штампарија, 1900.
- Костић, Петар. *Просветно-културни животи Срба у Призрену у XIX и почетком XX века*. Скопље: Крајничанац, 1933.
- Мандић, Биљана. „Настава црквеног појања у Сарајевској богословији између два свјетска рата“. *Годишњак: часопис за теолошко-филозофска истражања Православне богословске факултета „Свети Василије Острошки“ у Фочи*, бр. 7 (2008): 1–17.
- Манојловић, Коста П. *Споменица Стевану Мокрањцу*. Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1923.

- Марјановић, Наташа. *Музика у животи Срба у 19. веку: из мемоарске ризнице*. Нови Сад, Београд: Матица српска, Музиколошки институт САНУ, 2019.
- Мидић, Далибор. *Архиепископ и митрополит нишки Григорије*. Православна Епархија нишка. <https://www.eparhijaniska.rs/istorija/>.
- Мијатовић, Чедомиљ. „Пре триста година“. *Гласник Српској ученој друштва* 36 (1872): 194–195.
- Натошевић, Ђорђе. *Кратко упућство за србске народне учитељ*, друго поправљено издање, брзотиском Епископске књигопечатње. Нови Сад: 1861.
- Пападопулос, Стилијан. *Теологија и језик*. Србиње — Београд — Ваљево — Минхен: Хришћанска мисао, 1998.
- Пејовић, Роксанда. „Текстови о српској црквеној музици у српској публицистици (1839–1914)“. *Нови Звук*, бр. 16 (2000): 43–53.
- Пено, Весна Сара. *Православно појање на Балкану на примеру цркве и српске традиције*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2016.
- Пено, Весна. „О предмету Црквено појање с правилом у српским богословским школама“. У *Историја и мистерија музике — у часи Роксанде Пејовић*, уредник Ивана Перковић-Радак и други, 199–211. Београд: ФМУ, 2006.
- Перић, Ђорђе. „Протођакон Јован Костић, знаменити појак и сарадник Стевана Ст. Мокрањца“. *Гласник Српске Православне Цркве* 97, бр. 7 (јул) (2016): 318–325.
- Перић, Ђорђе. „Ректор и професор Призренске богословије Арсеније (Живко) Бранковић, знаменити појак и сарадник Стевана Мокрањца“. У *Историја и значај Призренске богословије (поводом 140. годишњице од оснивања)*, уредник Славиша Стаменковић, 159–167. Ниш: Филозофски факултет, Универзитет у Нишу, 2013.
- Петровић, Даница. „Бољарић Гаврило“. У *Српски биографски речник*, књ. 2, уредник Чедомир Попов, 700. Нови Сад: Матица српска, 2004.
- Петровић, Даница. „Јеротеј Мутибарић и карловачко појање“. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 24 (1988): 273–291.
- Петровић, Даница. „Карловачко појање и дело Корнелија Станковића“. У *Корнелије Станковић и његово доба*, уредник Димитрије Стефановић, 137–146. Београд: Музиколошки институт САНУ, 1985).
- Петровић, Даница. „Српско литургијско појање и јерархија Карловачке митрополије“. У *Три века Карловачке митрополије 1713–2013*, уредник Дејан Микавица и други, 576–577. Нови Сад: Епархија сремска СПЦ, 2014.
- Петровић, Даница. „Српско народно црквено појање и његови записивачи“. У *Српска музика кроз векове*, уредник Стана-Ђурић Клајн, 251–274. Београд: Галерија САНУ, 1973.
- Петровић, Даница. „Српско црквено појање – Св. Литургија. Записи по певању хришћана и муслимана у околини Скопља и на Косову (1910)“. *Вардарски зборник* 1 (1999): 231–248.

- Петровић, Даница. „Шишатовачки појци“. У *Манастир Шишатовца*, уредник Динко Давидов, 175–181. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1989.
- Попов, Дејан. „Особености певничког појања у српским црквама у Поморишју“. У *Срби и Поморишје као тема у науци и култури. Араг кроз време / Aradul de-a lungul timpului*. 17. Зборник радова са међународнога научног скупа, Араг, 2. – Велики Семиклуш, 3. септембра 2016., уредник Стеван Бугарски, 136–148. Темишвар: Савез Срба у Румунији, 2017.
- Поповић, Алимпије. „Српско народно црквено пјеније“. *Календар Српске православне епархије бачке за пресвјетлу 1944. годину* (1944): 88–106.
- Поповић, Атанасије. „Црквено краснопјеније“. *Сербскій народный листъ* 27 (1841): 212–214.
- Поповић, Радомир В. *Српска Црква у историји*. Београд: Висока школа — Академија Српске православне Цркве за уметност и конзервацију, 2013.
- Предраг Ђоковић, „Зорислава М. Васиљевић о црквеном појању и Мокрањчевој методици наставе појања“. *Зборник Машице српске за сценске уметности и музику* 62 (2020): 133–146.
- Рајић, Јован. *Историја катихизма: православних Србаља у Цесарским државама*: превод из црквенословенског рукописа. Панчево: Издање Браће Јовановић, 1880.
- Станковић, Живојин В. „Грађа за историју српског православног црквеног појања“. *Православна мисао: часопис за богословску књижевност и црквено-штаљешка питања* 23, св. 27 (1980): 58.
- Томашевић, Катарина. „Значај велике сеобе за развој музике у српским позоришним облицима XVIII века“. *Сенјандрејски зборник* 3 (1997): 191–199.
- Хаци-Васиљевић, Јован. „Податци за школске и црквене прилике у Нишу од 1827. до 1860. године — белешке Петра Станковића“. *Нишки весник*, бр. 22 (2003): 8–9.
- Цветковић, Соња. „Црквена музика на подручју нишке епархије у 19. веку“. *Мокрањац: часопис за културу*, бр. 15 (2013): 45–60.
- Ђurić-Klajn, Stana. *Akordi prošlosti*. Beograd: Prosveta, 1981.
- Jagić, Vatroslav. „Građa za slovensku narodnu poeziju“. *Rad JAZU* 37 (1876): 33.
- Peno, Vesna Sara. „The Post-Byzantine Psaltic Origin of the Recent Serbian Church Chant“. *Journal of the International Society for Orthodox Church Music*, Vol 1 (2014): 43–57. <https://journal.fi/jisocm>.
- Pozajić, Mladen. „Nikola Tajšanović“. У *Muzička enciklopedija*, 3. knjiga, уредник Krešimir Kovačević, 533. Zagreb: Leksikografski zavod, 1977.
- Stefanović, D., and Velimirović, M. „Peter Lampadarios and Metropolitan Serafim of Bosnia.“ *Studies in Eastern Chant*, Vol. 1 (1966): 67–88.

Примљено: 9. 9. 2021.
Исправљено: 22. 6. 2022.
Одобрено: 26. 9. 2022.

THE IMPORTANCE OF THE KARLOVCI THEOLOGICAL SEMINARY IN CULTIVATING AND IMPROVING THE SERBIAN CHANT

Predrag Doković

Music Academy

University of East Sarajevo

Summary: In its long history, the Theological Seminary in Sremski Karlovci was not only the most reputable Serbian theological school but also the place where a newer Serbian chanting tradition was created. This paper sheds light on its significance in improving the Serbian church chanting practice. Standardization of the church chanting, to which the Karlovci seminary particularly contributed, significantly improved the cultural and spiritual connections of Serbs who, in the turbulent centuries before and after the 17th and 18th-century migrations, lived in several kingdoms and under jurisdictions of various churches. For a very long time, the unison church chanting was the only Serbian music practice that was continuously studied and taught. In the Archbishopric of Karlovci chanting was studied in ordinary as well as in high schools. Older chanting was being organized and developed under the influence of the late Byzantine chanting practice. After both the Karlovci Grammar school and especially the Karlovci Theological Seminary were established in the last decade of the 18th century, conditions were created for a more organized manner of studying chanting, since their curriculum treated chanting and all other subjects equally. The influence of the Greek chant on the Serbian church chanting proved to be very fruitful. The chants were significantly modified and chanting practice improved according to the chanting style spread throughout the Archbishopric of Karlovci by the Greek chanters and priests. The newer Serbian chanting spread far beyond the Archbishopric of Karlovci. Karlovci's chanting practice was considered a national cultural tradition. Its systematic transmission was indirectly assisted by the political situation of the 19th century in which the Serbs lived. The Karlovci Theological Seminary and its education system which comprised church chanting was followed by chanting teachers of the seminaries in the Principality of Serbia, Kosovo, Bosnia, and the Archbishopric of Cetinje.

Key words: The Karlovci Theological Seminary, church chanting, liturgy, tradition.

МУЗЕЈСКИ И ЛИТУРГИЈСКИ КОНТЕКСТ ИКОНЕ И САКРАЛНИХ ПРЕДМЕТА

Монахиња Фотина (Бадркић)*
Архиепископија
Београдско-карловачка

Апстракт: У овом раду биће речи о древној пракси чувања светих предмета (иконе, сасуди, литургијска одејанија, плашћанице, покрови, аери) у ризницама, било да је реч о даровима или су донети са ходочасничких путовања, као и еволуцији музеја и његовом схватању у савременом контексту.

Уз ослањање на етимологију речи сакрално, религија и храм, биће изнеи размишљања о сакралном као нематеријалном наслеђу, али и о вези сакралној са култом и основном назначењу иконе као сакралног предмета који преноси ванвременску поруку хришћанске вере и узвишене истине о преображеном Царству небеском, тј. истине да је Бој постао Човек, како би човек постао бој.

Смештање сакралних предмета у музеје разматраће се са позиције проучавања начина на који ти предмети доспевају у музејски простор и постају део музејске поставке. Указаће се на неке додирне тачке и главне разлике између храма и музеја (доживљај времена, сакрално које се живи и сакрално које се представља...), као и на питање да ли извесна музејска логика постоји и у храмовима и да ли је музеј у суштини са логиком сакралној.

Кључне речи: сакрално, религија, музеј, музеализација, храм, икона, баштина.

1. Кратак преглед развоја музеја у разним појавним облицима, значењима и функцијама

Бројне дефиниције музеја сведоче о његовом развоју кроз разноврсне форме и садржаје. Савремено тумачење музеја као места сећања где се сведочанства о историји, прошлости или традицији матери-

* mon.fotina@mail.ru; monahinja.fotina@gmail.com.

јализују и похрањују, и као таква постају основ око кога се артикулише колективно памћење и изграђују групни и индивидуални идентитети, имало је своју предисторију.¹

Храм муза² је почетна тачка за музејски концепт. Први музеј под називом *mousetion* био је Птоломејев музеј у Александрији из III века пре Христа. Александријски *mousetion* био је нека врста академије где су окупљени научници и уметници развијали своје идеје и делатности и размењивали мишљења (Јовановић 1994, 65). Поседовао је библиотеку, истраживачке лабораторије, продавнице и учионице. Није поседовао уметничке збирке.

Формирање уметничких збирки везује се за храмове. О феномену „прикупљања“ драгоцености и постојања „збирки“ говоре писани подаци који се односе на еламитско плачкање Вавилонa 1176. године пре Христа. Плен, који је био потврда успешних ратних похода, одношен је у храм бога Иншишунаку у Сузу. Архетипски облици будућих галерија и музеја биле су колекције и јавне уметничке збирке у старој Грчкој, каква је био атински Акропољ из V века пре Христа. Галерија Полигнотових радова на улазу у Пропилеје је прва пинакотека, о којој је сведочанство оставио Паузаније (V век пре Христа). Ти јавни простори служили су естетским потребама грађана, док је приватизација уметничких дела била изузетак (Јовановић 1994, 19; Маројевић 1993, 18).

Извештаји о постојању ризница у старом веку у храмовима у Атини, Коринту, Олимпији и Делфима говоре о томе да су у њима одлагани претходно изложени заветни дарови појединаца и градова, уз опис предмета и посвету која је садржала име и порекло донатора, датум и име бога коме је дар посвећен. Ти дарови су у одређене свечане дане изношени из ризница и храмова и излагани посетиоцима, чиме су потврђивана божанства и светилишта посвећена тим божанствима.

Museum у Риму, место философске контемплације и размене мишљења под заштитом муза, према веровању Старог света, постаје повезан са материјалном културом будући да грчка уметност и цивилизација доспевају у Рим као део ратног плена у III веку пре Христа и излажу се у за то посебно изграђеним тремовима. Колекционарство, такође, постаје стални пратилац љубави према уметности. Велики прилив уметнина, међу којима је било и сликарских дела, условио је њихово излагање, не само у храмовима, већ у јавним грађевинама, палатама, вилама, трговима, где оне постају део права римских гра-

¹ Ризнице, збирке, галерије и музеји су појавни облици у развоју музеја као институције, који има сложену структуру и задатке.

² Храм у Атини посвећен музама, кћерима Зевса и Мемнозине, богињама сећања. Музе су биле заштитнице науке и уметности.

ђана да уживају у лепоти (Јовановић 1994, 19; Маројевић 1993, 21). Иако тада музеј није био институција, поједине збирке имале су значај данашњег музеја.

У средњем веку, дворске – профане и манастирске – црквене ризнице била су места чувања и сакупљања драгоцености и имале су, између осталог, и карактер музејских збирки. Црквене ризнице биле су у директној вези са сакралним просторима, представљале су места чувања предмета хришћанске вере, уско повезаних са богослужбеним потребама: реликвијари са моштима, богослужбени предмети и храмовни мобилијар (иконе, сасуди, литургијске одежде, плаштанице, покрови, воздуси или аери), рукописи и таписерије. Манастирски скрипторијуми била су места у којима су се чували, преписивали и илуминирали рукописи. Владарске ризнице су, такође, поседовале збирке значајне уметничке вредности. Иконоборство, Крсташки ратови, ходочашћа и дипломатски дарови унели су нову перспективу у садржај како манастирских, тако и владарских ризница и библиотека.

Крајем XIV века приметна је секуларизација музејског материјала. Природним реткостима посвећује се све већа пажња. У епохи ренесансе збирке се први пут називају музејима (Маројевић 1993, 24).³ То су биле приватне збирке, затвореног типа, и представљале су привилегију одабраних. Уметничке збирке, које су чинили остаци прошлости,⁴ обогаћене су делима савремене уметности, као импликација појаве мецена и њихове стимулације уметности. Период од ренесансе до просветитељства, када музеј постаје институција, обележен је излагањем предмета у галеријама, ходницима, тремовима, салонима, кабинетима и коморама реткости и чудеса (Јовановић 1994, 21).⁵ Посебну збирку чиниле су галерије и кабинети портрета и музеји необичности, који су чували артефакте из новооткривених делова света. Сакупљање је било руковођено укусом појединца. Почев од XVI века, приватне збирке почињу да се отварају за ужи и шири круг посетилаца, да би прерасле у збирке јавног карактера, тематски конципиране. Од места уживања и показивања моћи, музеји се трансформишу у едукативне просторе.

У XVIII веку, нова етика просветитељства утиче на отварање музеја за јавност. Излагање је још увек било оптерећено нагомилавањем и

³ Колекција Лоренца Величанственог крајем XV века (*Museo dei codici e cimeli artistici*).

⁴ Под тим подразумевамо сакупљање античких старина попут: предмета из археолошких ископавања, старих књига, медаља, ситне пластике, као и сакупљање оружја, епиграфских споменика, и тако даље.

⁵ Богате и колекционарски настројене породице су своје виле, одаје и ходнике у њима, вртове и паркове претварале у праве музеје старина и драгоцености.

једини принципи класификације били су величина, формат и техника. Рационализам XVIII века резултираће новом музејском стратегијом. У XIX веку, музеји су културне институције од националног значаја, са сврхом да буду приручници знања. Осим тога, музеји постају репрезенти одређених токова у друштву.

У наредном периоду па све до данашњих дана, заштита и чување предмета изменили су начин излагања. Долази до стварања музејског контекста, који се у интерпретацији повезује са природним и културним амбијентом експоната. Музеји постепено дефинишу разне облике излагања и комуникације с јавношћу. Изложбе постају тематске меморије. Информацијско-комуникацијским посебностима музејских предмета бави се музеологија. Штавише, убрзани развој људске цивилизације доноси неслућене могућности за музејски концепт.

2. Осврт на оснивање музеја на овдашњим просторима

Општи европски курс обнове прошлости и формирања нација и у Србији су резултовали оснивањем Народног музеја 1844. у Београду и Галерије Матице српске 1847. године у Новом Саду. Романтичарско интересовање за прошлост подстакло је истраживање старина и њихово прикупљање. Најзначајнији истраживач споменика прошлости из времена оснивања Народног музеја био је сликар Димитрије Аврамовић (Јовановић 1994, 56).⁶ Антикварни и енциклопедијски карактер проучавања археолога Михајла Валтровића и архитекте Драгутина Михајловића, кључних истраживача средњовековног наслеђа, имао је за циљ да доведе до конституисања националног израза уметности. Реинтерпретација средњовековља и изразито национални карактер устројства званичне културе били су потврда континуитета и легитимитета национално дефинисане монархије (Борозан 2016, 71–84).

Народном музеју је 1973. прикључена Галерија фресака, настала после велике изложбе 1950. године у Паризу, у палати *Chaillot*. Као музејска институција, Галерија фресака имала је за циљ копирање фресака, одливање скулптура, приређивање изложби у земљи и иностранству, али и научно обрађивање, фотографисање и популарисање наше средњовековне уметности. Иако само оригинал има у себи истинску уметничку вредност која га чини непоновљивим и ванвременским, преко копија је било могуће приказивање свету непокретних уметнич-

⁶ Значајан истраживачки допринос, и пре оснивања Народног музеја, дали су: Димитрије Давидовић, Лукијан Мушицки, Вук Караџић и Јоаким Вујић.

ких предмета, као и њихово директно поређење (Антић-Комненовић 1987, 237–254). Осим тога, многе копије потичу из споменика који су данас уништени или угрожени.

Пракса прикупљања предмета религиозног карактера код нас постојала је, вероватно, и пре Светога Саве, мада он спада међу прве осниваче ризница (Душанић 1969, V),⁷ претеча црквених музеја. У 21. поглављу Студеничког типика из 1208. године Свети Сава је дефинисао како се треба опходити према светим предметима (Матић 2019, 89). У ризницама, пре свега манастира Жиче и Студенице, били су похрањени свети предмети, које је Свети Сава донео са својих ходочасничких путовања (Душанић 1969, V и VI; Поповић 2018, 31–35; Чанак-Медић, Поповић и Војводић 2014, 44–47).⁸ Касније и Пећка Патријаршија постаје једна од најзначајнијих хранилица. После пада српске државе, црквене ризнице су систематски скриване и често су примале предмете из других, неретко уништених храмова.

Први покушај оснивања црквеног музеја код нас везује се за Карловачку митрополију и њеног поглавара Јосифа Рајачића, на Сабору у Бечу 1851. године. Захтев за оснивање музеја Карловачке митрополије упућен 1886. године власти нису подржале (Матић 2019, 90; Душанић 1969, VI и VII). Тек 1922. године, на иницијативу професора протопрезвитера-ставрофора др Лазара Мирковића, теолога и историчара уметности, који је истакао да је Српској Православној Цркви потребан централни музеј, са задатком да прикаже развој српске цркве и уметности, донета је одлука о његовом оснивању. Блаженопочившем Патријарху Варнави и професору протопрезвитеру-ставрофору др Радославу Грујићу припада највише заслуга за отварање Музеја Српске Православне Цркве. Ипак, услед тешких ратних и поратних околности Музеј је за јавност отворен тек 1954. године, за време патријарха Викентија (Матић 2019, 90).⁹

Највећи број артефаката Музеја Српске Православне Цркве потиче из фрушкогорских манастира и цркава источног дела Срема, који су заузимањем професора Грујића враћени из Загреба, где су доспели за време окупације у току Другог светског рата. У поменутом Музеју

⁷ Скоро сви наши стари манастири и значајније цркве имали су ризнице и у њима су изузев одежди, чуване црквене књиге, иконе, сасуди, разне утвари и скупцени прилози.

⁸ Реч је о даровима и откупљеним светим предметима којих је на тржишту било доста, пре свега због пљачке крсташа. Детаљније видети у: Поповић 2018, 31–35; Чанак-Медић, Поповић и Војводић 2014, 44 и даље.

⁹ Музеј је најпре био смештен у Конаку кнегиње Љубице, а од 1946. године налази се у северном крилу зграде Српске Патријаршије.

се чувају инсигније, које се и данас употребљавају приликом избора, проглашења и устоличења патријараха: панагија српских светитеља, патријараха и архиепископа и жезло које предање везује за Светог владуку Максима. Коначно, музејске збирке попуњавају се откупнинама, донацијама, завештањима и легатима.

3. Сакрално и култ

Иконе и свети предмети имају своју материјалну и нематеријалну реалност и стога је музеолошки приступ увек неизбежно сложен и подразумева интелектуалну и етичку одговорност стварања новог контекста, када је у питању сакрална уметност. Икона је слика Невидљивог, али и присуство Невидљивог. Испуњена је присуством Пралика (Успенски и Лоски 2008; Ђурић 2013; Склирис 2000; Ракићевић 2010). Њена суштина има надчулну димензију и носилац је узвишене истине о преображеном Царству небеском, то јест ванвременске поруке да је Бог постао човек, како би човек постао бог по благодати (Сендлер 2009). Догађај будућег века у икони је већ оприсутњен. Основна намена иконе је богослужбена, те она припада светој, храмовној богослужбеној целини. Религијску функцију иконе као свете слике могуће је разумети само у Цркви, где делују освећујуће силе Духа Светога.

Храм, као икона Царства Божијег, представља сведочанство есхатолошке реалности, која тек треба да дође, а већ је присутна у Литургији (Ракићевић 2010). Ту исту реалност сведочи и икона. Црква као култно-сакраментална заједница, кроз сакралне радње, продужава освећујуће дело Христово. Храм — дом Господњи, дом Божији, дом молитве, сабрање народа Божијег — означава и архитектонско обележје у коме се врше богослужбене радње. Већ самом својом архитектуром указује на виши смисао. Храм је у хришћанству свето место, са симболичким значењем *земаљској раја, дома молишве, Бојородичине ушробе*, у којој борави Бог — дом Господњи. Светост Цркве у Новом Завету произилази из једнакости са Христовим Телом, будући да у Цркви обитава Дух Свети.

Појмови свето и религија у неодвојивој су вези са храмом. Светост — свето описује оно што је посвећено или издојено. Латинске речи *sanctus, sacrum, sacer*¹⁰ јасно указују на разликовање светог од профаног. Реч свето јесте дефиниција другости Највишег, Његове трансценденције у односу на свет. Сваки предмет посвећен Богу има квалитет

¹⁰ Бити одвојен од света, заштитити, или постојати одвојено са посебном сврхом.

светости, зато што је намењен посебној вишој реалности или употреби у вези са верским изразом. Свето описује нешто што је посвећено или издвојено за служење Божанству или Његово поштовање. Овај теоцентрични појам, код Јевреја – *יודеш, кадиш* (арамејски: ܝܕܝܫ), који Седамдесеторица преводје као свети, имао је значење узвишености, издвојености, посебности и нечега што није од овог света. Словенски *святѣй* (*Енциклопедија Православља* 2002, 1696; Калезић 2008, 9)¹¹ означава светост као сам врх аксиологије, чији је извор Сам Бог. Божја светост је супстанцијална, док је транзитна светост дар Божији, који зависи од личног односа са Богом Који је Личност (*Енциклопедија Православља* 2002, 1713). Црква као Тело Христово свој идентитет има у божанственој Евхаристији, црпећи га од Христа, Који је Глава Цркве. Светост Цркве се поистовећује са вечним постојањем, а бити свет значи вечно постојати у заједници са Христом.

Упоредо са тим, реч религија долази од латинског *religio*, насталог од префикса за понављање *re-* и, према тумачењу Цицерона, глагол *legere* значи убрати или сакупити, док према Лактанцију и Тертулијану, глагол *ligare* значи повезати или повезивати (Roque 2013, 25). Квалитет који надвладава у хришћанству јесте заједничарење и обожење.¹² Следствено, религија може бити дефинисана као духовна веза између Бога и човека, при чему она спаја до благодатне идентификације, то јест слика се уподобљује свом Оригиналну. Човек се рађа са предиспозицијом за религију, јер је Бог приликом стварања човека удахнуо у њега дух животни (*Енциклопедија Православља* 2002, 1617). То сусретање Божанског и људског, материјалног и нематеријалног, времена и Вечности, бива опитно у оквиру литургијског сусретања са Вишим смислом у храму.

Остваривањем недостижне пуноће смисла обредном комуникацијом као призивом трансцендентне вечности, надилази се простор и време и реално се предокуша есхатон, надвременска слава Божја. То је најнепосреднији однос прошлости, садашњости и будућности. Управо ову есхатолошку реалност црквена уметност сагледава на иконолошки начин.

¹¹ СВАТѢЙ и СВѢТЪ (свет, свето – светло, светлост) имају исти корен. Ови термини се у Библији, у истом контексту и са компатибилним значењем, односе на име Божје, односно Господа Исуса Христа, Који је Светлост од Светлости и Једини Свети.

¹² Тема савеза између Бога и Његовог народа добија једну нову перспективу у Новом Завету, засновану на тајни спасења у божанственој Евхаристији.

4. Могуће додирне тачке и главне разлике између храма и музеја

Поређења музеја и храма нису ретка. Сходно таквом начину разумевања, музеји преузимају атрибуте храма, али су развили другу врсту религије. Назив храм за музеј има метафоричко значење. Суштинска разлика је у томе што храм почива на вери у Јеванђеље и Царство небеско, што са музејом није случај. Црква има своју доктрину која почива на исповедању вере. Кредо музеја је чување и информисање.

И музеј и религија дају значај људском постојању, али на различите начине. Музеји су сведочанства прошлости и чувари баштине, а баштина је сведочанство да је прошлости било. Они заиста јесу извори материјалних и историјских сведочанстава, као и духовних, културних и уметничких вредности. Величају нацију, друштво, образовање, културу.

Насупрот томе, икона носи поруку пре свега из *Будућности*. Храм, као икона Царства Божијег, представља сведочанство есхатолошке реалности, која тек треба да дође, а већ је присутна у Литургији. Ту исту реалност сведочи и икона. Она тумачи Тајну Оваплоћења, то јест есхатолошку истину о спасењу света.

Према одређеним запажањима, у музеју као храму науке и културе кустос на својеврстан начин преузима улогу свештеника тако што успоставља везу са збирком и тумачи је посетиоцима. Наиме, рад едукатора пореди се са радом мисионара, а музеологија са теологијом (Mairesse 2018, 11–13; Maranda 2018, 118–122). Међутим, ако би музеј могао уопште и бити посматран као нека врста храма због светих предмета који се у њему чувају, сакрално за музеј не значи исто што и за религију. Сакрално је повезано са димензијом Бога. У музејима су посетиоци усмерени на предмет не обавезно у религијском контексту, већ су мотивисани културним, уметничким и другим разлозима.

Да ли музеји као институције световног карактера могу јасно предочити и истаћи однос уметничко-религијског дела и функције, што ће рећи нематеријални аспект који је могуће перципирати само духовним чулима? Делимично приближавање изворном контексту представљају музеји некадашњи храмови, јер изворно религијско коришћење зграде пружа могућност да изложба буде у изворној комуникацији с простором. За музејски контекст битно је како изложити предмет и како посматрати предмет. Међутим, ниједна изложба икона не може да оживи стари однос између дела и његовог изворног контекста. Ограничена перцепција светог могућа је без обзира на му-

зеј или храм, али тек у оквиру литургијског времена и простора могућа је пуноћа доживљаја и разумевање светог.

Надаље, музеј и храм имају различите доживљаје времена. Време као начин постојања творевине има свој почетак и крај, где крај значи *йочешак* – Осми дан. Историјско време које започиње стварањем света бива преображено у оквиру Литургије у свето време. То онтолошко време реално се живи у Цркви. Реалност у Литургији управо сведочи икона и учествује у истој. Храм као егзистенцијални и свети простор, погодан је за општење са трансцендентним. Литургијско време је надисторично, окренуто *Будућности*, оприсутњеној у садашњем времену. У том контексту, Будућност није оно што ће се тек десити, већ представља литургијско данас (Јанићијевић 2008, 78). Штавише, време у богослужбеном контексту не одговара линеарном, хронолошком поретку догађаја, него изражава њихов вечни смисао, повезујући прошло и будуће (Мајендорф 2009).

Сходно претходно наведеном, могуће је закључити да постоје извесна преплитања између музеја и храма, односно извесне додирне тачке и прожимања. Међутим, свето у храму је елемент веровања, а у музеју – наслеђа, што подразумева другу врсту активности, будући да су значења и идентитети променљиве категорије у оквиру баштине. Уопште узевши, музеј и Црква потпуно различито тумаче поруку сакралних предмета. Музеји тешко могу бити места религиозног духовног узрастања, који омогућава једино литургијска заједница. Мисија музеја није да подстиче искуство вере, већ етику очувања. Мада, икона може и у музеју деловати као реч и остваривати мисију, где предмет више или мање говори за себе.

5. Време прошло и време будуће у времену садашњем

Став музеологије према сакралној уметности као вредности прошлих времена имплицира њену перцепцију као историјске уметности и одређује је као наслеђе. Међутим, она је живи сведок есхатолошке реалности. Изворни аспект црквене уметности је есхатолошко-еклисиолошки (Ракићевић 2010, 129–171).¹³ Оваплоћење Сина Божијег је догматски темељ иконографије те уједно изражава како историјски, тако и есхатолошки начин постојања. Есхатолошка стварност поистовећује се са самим Царством Божијим и у историји бива предо-

¹³ Историјски посматрано, икона је произашла из евхаристијске заједнице и од самог почетка развија се као њен неодвојиви литургијски део.

кушана у Цркви. Есхатолошко ишчекивање, које Православна Црква у својој Литургији живи, икона изражава својом семантиком. Међутим, тварним средствима иконографије немогуће је у потпуности изразити начин постојања који је сасвим ослобођен свих ограничења тварности (Склирис 2000; Ђурић 2013; Ђурић 2017). Светлост на икони је онтолошка категорија која уздиже историјски тренутак ка вечности, што ће рећи Вечном бићу.

За разлику од претходно реченог, музеји излажу предмете културе и на тај начин стварају културу. Просветитељство је обликовало музеје у једној прогресивној, секуларној култури модерне, која у крајњој линији претпоставља нестанак религије. У таквој врсти редакције, религија је непотребан остатак прошлости мање напредних цивилизација и безбедно се смешта у друга времена и места, уз истицање недовољно модерних естетских пракси. Схватање сакралне уметности као прошлости потиче из периода реформације.

6. Парадокс контекста и различито религијско знање и искуство посетилаца

Музеј се најчешће схвата као место где се чувају традиција и култура. У музејском простору фокус је на предметима који су извор религијског, етнографског, историјског, археолошког и других врста искустава. Оно што је некад било област религије, откривења, преображења и трансцендентног, нашло се у секуларном окружењу.

Посетиоци долазе у музеј из различитих разлога, са разноврсним очекивањима и многоразличитим религијским уверењима. Ставови и знања које појединац доноси у музејски простор утичу на интеракцију између посетилаца и музејских предмета. Профано третирање иконе не поништава, мада затамњује њен сакрални дигнитет (Мијач 1997, 127). Музеј може да буде и место сусрета са Богом, али, веома често, индивидуализован и еклектичан приступ вери замагљује контекст. Међутим, пракса посетилаца да се моле испред религијских предмета, па чак и да остављају прилоге, потврђује да сами предмети одолевају секуларизацији. Музеј није неутралан у томе.

Преображајна моћ иконе и могућност благодатног успостављања комуникације, ма где се она налазила, потиче од везе Лика и Прволика (Склирис 2000). То имплицира да деконтекстуализација иконе не значи имплицитно и њену десакрализацију.

7. Асоцијативност као метод који сугерише како да гледамо предмет и како да вреднујемо контекст

Сакрално у музеју треба да дочара своју религијску и духовну намену. Сакрално и естетско су често веома испреплетани. Асоцијативна веза сакралног простора са музејом кроз директно упућивање на окружење богопоштовања може да подстакне осећање светог. Архитектонске референце унутрашњег простора и дизајн изложбе у смислу трансцендентног ефекта, као и обредна атмосфера остварена архитектуром, подстичу одређени став и рецепцију. Музика, осветљење и едукативни програм такође су стратегије музеја у покушају реконтекстуализације предмета. Тумачење ових асоцијативних елемената повезано је са религијским искуством посетилаца. Асоцијативне резонанце зависе од степена познавања религије. Штавише, онима који не упражњавају религијску праксу потребно је више информација.

Реконструкција изложбеног простора са асоцијацијом на храм, у смислу компатибилности са величанственом формом храма,¹⁴ али и сакралним квалитетима његове унутрашњости, има за циљ осећај нуминозног. Међутим, оно што је кључно за стварање осећаја Божанског јесте како се икона разуме, то јест поимање догматско-мистичке димензије иконе. Да би се икона разумела, потребно је да уђемо у дијалог с њом и под њеним условима. Она је, пре свега, исповедна, а не дидактичка, верујућа, а не научно-историјски мерљива (Јанићијевић 2008, 82), због чега се једино у Цркви дубоко доживљава, те је стога и разумљива. Мисионарски и едукативни разлози претпостављају тумачење иконографских сижеа.¹⁵

8. Сакрално као нематеријално наслеђе

Религијски предмети који више нису у култној употреби смештају се у епархијске музеје и ризнице, али и у музеје профаног старатељства, где су њихови функционални смисао и семантика замењени новим значењем у области баштине (Попадић 2014, 32–45), историје и материјалне културе. Када један такав предмет уђе у музејску реал-

¹⁴ Преокрет ка модернизму у музејског архитектури XX века поништава сакрално осећање величанствености форме храма.

¹⁵ На Западу се инсистира на историчности, те васпитној и дидактичкој улози иконе, при чему се заступа став да религиозно сликарство треба да има за циљ морално усавршавање према примерима Цркве, а не задовољење естетских стимуланса.

ност, исти доживљава током процеса музеализације неизбежан раскид са оригиналним контекстом и укључивање у дискурс музеја. То подразумева њихову деконтекстуализацију и претварање у културно добро, што ће рећи баштину. Црква најбоље познаје смисао религијске баштине, те црквени музеји могу најбоље да изразе унутрашњи смисао светог, својствен литургијским и свештеним предметима.

Критеријуми за одабир предмета верског поштовања (литургијски предмети) зависе од доминантне перспективе музеја. То су, углавном, уметничка и документарна вредност у смислу одређене поруке и сведочанства стварности коју дати предмет дочарава, односно сва значења функционалне и симболичке интерпретације која су му била суштински својствена. Разне информационе стратегије омогућавају да се предмет тумачи кроз његова вишеструка значења (Roque 2013, 29–33).

Укључивање предмета у изложбени дискурс музеја подразумева све услове заштите, конзервације и чувања.¹⁶ Успостављање референце са контекстом њихове употребе у оквирима богослужбеног времена и простора, омогућавају пре свега црквени музеји.

*

Иконоборство реформације и тоталитарни режими имали су деструктиван однос према сакралној уметности. Предмети богослужбене намене били су озбиљно угрожени и уништавани, при чему су музеји и рестаураторске радионице имали значајну улогу у њиховом спасавању. Истини за вољу, део наслеђа је сачуван не само због њихове (материјалне и уметничке) вредности, већ и благодарећи храбрости и труду појединаца. Свето је преобликовано у историју једног народа, а уметничке и друге вредности учиниле су их светим (предметима „обожавања“) мимо религије (Nazanyan and Odintsov 2018, 138–140; Горшкова 2020; Давидов 2013, 9–49).¹⁷

¹⁶ Религијски предмети, који имају статус културних добара, заправо су предмети материјалне и духовне културе од општег интереса који уживају посебну заштиту утврђену Законом о културним добрима.

¹⁷ У периоду болшевизма, захваљујући храбрости и труду појединих музејских радника, спасени су религијски предмети вредновани као културни предмети од светскога значаја. Режим је настојао да се избрише сакрална компонента музејског предмета из свести музејског посетиоца. Тумачење религије као бесмислице и деградације човечанства имало је за циљ да продуби разлике између Цркве и музеја. Чудовишно уништавање културних и историјских споменика на нашим просторима имало је, између осталог, за циљ затирање историјског постојања православних Срба.

Узимајући у обзир критеријуме евалуације и селекције,¹⁸ религијски предмети доспевају у музеј захваљујући археолошким ископавањима и другим теренским истраживањима, или откупом, разменом, пријемом поклона, легата и завештања, те постају део (сталне или привремене) музејске поставке.

Закључак

Икона је како религиозна, тако и уметничка појава. Сједињујући богословске и естетске (ликовне) елементе, она открива присуство Божанског. Њена основна намена је богослужбена и једино у оквиру литургијског времена и простора могућа је пуноћа доживљаја и разумевање њене догматско-мистичке димензије. Током богослужбеног чина или молитвеног поштовања она остварује посредничку трансцендентност између људског и Божанског, то јест молитвени сусрет са Христовом личношћу. По речима Светог Јована Дамаскина икона је израз људске чежње да види Бога и тако сагледа истинитост спасења. Она је истовремено и носилац сложених богословских значења, која су искристалисана у иконоборачкој контроверзи, и почивају на вези лика и Прволика, што ће рећи присуству Прволика. Управо без такве богословске садржине, есхатолошка истина о Оваплоћењу Божјем, спасењу човека и вечности била би нарушена, те би икона била искључиво историјски документ или културни споменик, односно носилац наратива у оквиру антропологије, социологије и историје.

Бивајући посматрана у контексту музеологије и баштине, с обзиром на своје божанске корене, религијска баштина представља живо наслеђе. Као музејски предмет, икона (и остали сакрални предмети: цркве, олтари, гробља, и тако даље) носи читав спектар значења у области науке и културе. Она је у правом смислу речи визуелно сведочанство историје хришћанства у својим уметничким и културним изразима, као и сведок једног одређеног периода у животу Цркве која ју је изнедрила, те легитимација хришћанских корена и нарочитог идентитета. При томе, она је несумњиво естетски, историјски, етнички и етнографски доказ за истраживаче из различитих научних области, те носилац небројених значења обухваћених појмом музеалне недорече-

¹⁸ Сакрални предмети бивају изабирани и задржавани у наведене сврхе искључиво ако представљају раритетне примерке стваралаштва свога времена, потом ако сведоче о друштвеним или природним појавама, као и условима друштвено-економског и културно-историјског развоја у одређеним раздобљима, или пак, ако представљају својеврсно сведочанство о значајним догађајима и истакнутим личностима.

ности. Поврх свега, икона сведочи да прошлост није прохујало време, јер је оно како у садашњости тако и у будућности, али и да је есхатолошка *Будућност* већ присутна и опитна, иако тек треба да дође.

* * *

Conclusion

The icon is both a religious and an artistic phenomenon. Merging theological and (artistic) aesthetic elements, the icon reveals the presence of the Divinity. Its main purpose is to be a part of the service and it is only in the liturgical cult that the fullness of experience and understanding of its dogmatic-mystical dimension is possible. During the ritual or prayerful respect, it achieves the mediatory transcendence between the human and the Divine, i.e. the prayerful meeting with Christ's personality. According to John of Damascus, the icon is the expression of the desire to see God and thus view the truthfulness of salvation. It carries complex theological meanings, which were crystallized in the iconoclastic controversy, and rests on the link between the image and the First Image, i.e. the presence of the First Image. Without such a theological element, religious content, the eschatological truth about the Incarnation of God, the salvation of man, and eternity would be jeopardized, and the icon would be only a historical document or a cultural monument, the bearer of a narrative within the anthropology of sociology and history.

In the context of museology and heritage, given its divine roots, religious heritage represents live heritage. As a museum object, the icon (and other sacral objects: churches, altars, cemeteries...) carries the entire spectrum of meanings in the field of science and culture. It is a visual testimony to the history of Christianity in its artistic and cultural expressions, the witness of a particular period in the life of the Church and the Christian community which created it, and the legitimization of Christian roots and the national identity. It is also the aesthetic, historical, ethnic, and ethnographic proof for researchers in various areas, and the carrier of countless meanings covered by the term of museological ambiguity.

The icon testifies that the past is not the past time: it is at the same time in the present and the future, and it also testifies that the eschatological Future is already present, although it is yet to come.

Библиографија

Литература:

- Антић-Комненовић, Нада. 1987 „Галерија фресака у Београду 1953–1973“. *Зборник Народног музеја* XIII (2): 237–254.
- Антић-Комненовић, Нада. 1997. „Милан Кашанин као директор Галерије фресака (1951–1961)“. *Зборник Народног музеја* XVI (2): 73–80.
- Борозан, Игор. 2016. „Између доказа и имагинације: уобличавање традиције и уметности у служби српске монархије XIX века“. У *Византијско наслеђе и српска уметност III: Замисање прошлости и рецепција средњег века у српској уметности XVIII–XXI века*, ур. Лидија Мереник, Владимир Симић и Игор Борозан, 71–84. Београд: Српски комитет за византологију — Службени гласник — Византолошки институт САНУ.
- Војводић, Драган, и Даница Поповић, ур. 2016. *Византијско наслеђе и српска уметност II: Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*. Београд: Српски комитет за византологију — Службени гласник — Византолошки институт САНУ.
- Горшкова, В. В. 2020. „*Temporis causa*: сложение музейной коллекции икон Ярославля (1922–1930)“. *Кунсткамера – Kunstkamera*, No 2 (8): 42–52.
- Давидов, Динко. 2013. *Тошални теноцид*. Београд: Завод за уџбенике.
- Дамаскин, Јован. 2001. *Источник знања*. Превео с јелинског изворника С. Јакшић. Београд — Никшић: Јасен.
- Душанић, Светозар. 1969. *Музеј Српске Православне Цркве*. Београд: Музеј Српске православне цркве.
- Ђурић, Жељко Р. 2013. *Сликовност теологије*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.
- Ђурић, Жељко Р. 2017. *Богословље Цркве и теологија иконе*. Београд: Висока школа — Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.
- Енциклопедија православља*. 2002. Књига трећа, П–Ш [главни уредник Димитрије М. Калезић]. Београд: Савремена администрација.
- Јанићијевић, Горан. 2008. „Могући правци кретања савремене црквене уметности“. *Живойис: часопис за невовање црквене уметности*, год. 2 (2): 77–83.
- Јовановић, Миодраг. 1994. *Музеологија и заштитна споменика културе*. Београд: Филозофски факултет и Плато.
- Калезић, Димитрије М. 2008. „Изузетност сакралних објеката“. *Живойис: часопис за невовање црквене уметности*, год. 2 (2): 7–22.
- Мајендорф, Јован, 2009. „О литургијској перцепцији времена“. *Ошачник*, III (1): 56–63.

- Мајендорф, Цон. 2008. *Византијско богословље: историјски шокови и догматичке теме*. Превео с немачког Јован Ђ. Олбина. Крагујевац: Каленић.
- Мајендорф, Цон. 2008. *Византијско богословље: историјски шокови и догматичке теме*. Превео с немачког Јован Ђ. Олбина. Крагујевац: Каленић.
- Мијач, Божидар. 1997. *Икона, светија слика*. Београд: Партенон.
- Поповић, Даница. 2018. *Ризница сјасења. Култи реликвија и српских светих у средњовековној Србији*. Београд — Нови Сад: Балканолошки институт САНУ — Матица српска.
- Поповић, Радомир. 2007. *Васељенски сабори: одабрана докумената*. Београд: Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.
- Поповић, Радомир. 2011. *Појмовник црквене историје*. Београд: Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију.
- Пурић, Јован. 2017. *Црпцие из дневника о иконойсу*. Крагујевац: Каленић.
- Ракићевић, Тихон. 2010. *Икона у Лишурцији*. Краљево: Институт за теолошка истраживања — Манастир Студеница.
- Сендлер, Егон. 2009. *Икона, слика невидљивој*. Београд: Јасен.
- Склирис, Стаматис. 2000. *У оілегалу и заіонетки*. Београд: Православни Богословски факултет Универзитета у Београду.
- Успенски, Леонид, и Владимир Лоски. 2008. *Смисао икона*. Београд: Јасен.
- Чанак-Медић, Милка, Даница Поповић и Драган Војводић. 2014. *Манастир Жица*. Београд: Републички завод за заштиту споменика.
- Belting, Hans. 2014. *Slika i kult: istorija slike do epohe umetnosti*. Prevela s nemačkog Branka Rajić. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Buggeln, Gretchen, Crispin Paine, and S. Brent Plate, ed. 2017. *Religion in Museums. Global and Multidisciplinary Perspectives*. London: Bloomsbury.
- Elijade, Mirča. 2004. *Sveto i profano: priroda religije*. Preveo s francuskog Zoran Stojanović. Beograd: Alnari Tabernakl.
- Mairess, François, ed. 2018. *Museology and the Sacred. Materials for a Discussion. Papers from the ICOFOM 41th symposium held in Tehran (Iran), 15–19 October 2018*. Paris: ICOFOM.
- Mairesse, François. 2018. "Museology and the Sacred." In *Museology and the Sacred. Materials for a Discussion. Papers from the ICOFOM 41th symposium held in Tehran (Iran), 15–19 October 2018*, edited by François Mairess, 11–13. Paris: ICOFOM.
- Maranda, Lynn, 2018. "Museology and the Sacred: A Meaning to their Existence". In *Museology and the Sacred. Materials for a Discussion. Papers from the ICOFOM 41th symposium held in Tehran (Iran), 15–19 October 2018*, edited by François Mairess, 118–122. Paris: ICOFOM.
- Marojević, Ivo. 1993. *Uvod u muzeologiju*. Zagreb: Zavod za informacijske studije.
- Matić, Miljana. 2019. "Eight Centuries of Art Under the Auspices of the Serbian

- Orthodox Church 1219–2019.” *Synaxa: Matica Srpska International Journal for Social Sciences, Arts and Culture*, 4–5 (1–2/2019): 89–99.
- Minucciani Valeria, ed. 2013. *Religion and Museums. Immaterial and Material Heritage*. Torino: Umberto Allemandi & C.
- Nazanyan, Karina G., and Alexey M. Odintsov. 2018. “Museum and Church in Russia: The Formula of the Conflict.” In *Museology and the Sacred. Materials for a Discussion. Papers from the ICOFOM 41th symposium held in Teheran (Iran), 15–19 October 2018*, edited by François Mairess, 138–140. Paris: ICOFOM.
- Popadić, Milan. 2014. *Vreme prošlo u vremenu sadašnjem*. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Roque, Maria Isabel. 2013. “Exposer croyances et cultes: Les singularités de la muséologie de religion.” In *Religion and Museums. Immaterial and Material Heritage*, edited by Valeria Minucciani, 24–36. Torino: Umberto Allemandi & Co.
- Uspenski, Boris. 1979. *Poetika kompozicije. Semantika ikone*. Beograd: Nolit.

Примљено: 23. 2. 2022.

Исправљено: 21. 7. 2022.

Одобрено: 26. 9. 2022.

MUSEOLOGICAL AND LITURGICAL CONTEXT OF THE ICON AND SACRAL OBJECTS

Nun Fotina (Badrkić)

Archbishopric of Belgrade and Karlovci

Summary: *The paper elaborates on the ancient practice of keeping sacred objects (icons, vessels, liturgical vestments, antimention, shrouds, veils) in treasuries, regardless of whether these are gifts or were brought from pilgrimages, and also on the evolution of the museum and its understanding in the contemporary context.*

By relying on the etymology of the words sacred, religion and temple, we shall present thoughts about the sacred as

intangible heritage and the link between the sacred and the cult, including the main purpose of the icon as a sacred object which conveys a timeless message of the Orthodox faith and the sublime truth about the transfigured Heavenly Kingdom, i.e. the truth that God became Man, in order for man to become god.

Placing sacred objects in museums shall be considered from the aspect of examining the manner in which those objects enter the museum area and become a part of museum exhibitions. We shall point out several commonalities and main discrepancies between the temple and the museum (the experience of time, the sacred which is being lived, and the sacred which is being presented...), and outline whether there is a museum logic in temples as well and whether the museum is opposed to the logic of the sacred.

The process of musealisation of the sacred involves the transformation of the sacred into heritage, i.e. its decontextualisation takes place — the cult is transferred into the culture. However, given the transcendental qualities of the sacred object, the question may be posed whether the sacred in the museum also testifies to the other reality and represents the extension of the invisible, or a live religious relationship is replaced by respecting heritage and by the aesthetic, historical and educational context. It is also questionable whether there is a link between the paradox of the context and the different religious knowledge and the experience of visitors.

The contrast between the museological and the liturgical context lies primarily in the fact that the icon i.e. the sacred object in the museum, is observed from the perspective of heritage, while the main meaning and the intangible reality of the origin of the icon are neglected. Museums base their mission on the collection, keeping, and exhibiting of objects and collections, i.e. on material testimonies regarding time as the carrier of important messages and knowledge, and documentation of one reality in another reality. However, sacred objects also convey messages from one world to another. Although the message of a sacred object always finds its way to those who are open to this message, is it possible that the museum can transfer the atmosphere and quality of the transcendental?

Key words: *sacred, religion, museum, musealisation, temple, icon, heritage.*

ВАНТЕЛЕСНА ОПЛОДЊА (ФЕРТИЛИЗАЦИЈА IN VITRO) СА АСПЕКТА ФИЛОСОФСКЕ И ХРИШЋАНСКЕ ЕТИКЕ

Сања Николић*
Епархија крушевачка,
Крушевац

Апстракт: Циљ овога рада је критичко разматрање философској и религијској аспектима фертилизације *in vitro* на основу научних радова о овој теми. Резултати до којих смо дошли указују да је сагледавање вантелесне оплодње (фертилизације *in vitro*) веома комплексно. Хришћански ставови указују на забринутост пред могућношћу стварања живота људских бића у вештачким условима и могућим злоупотребама.

Кључне речи: фертилизација *in vitro*, биомедицински поштомбинућа оплодња, морална философија, биоетика, хришћанска етика.

Увод

Тешкоће при остваривању потомства имају милиони људи у репродуктивном добу широм света. Светска Здравствена Организација дефинише неплодност као болест мушког или женског репродуктивног система, односно „неуспехом“ да се затрудни после 12 или више месеци редовног незаштићеног полног односа. Процене указују да између 48 милиона парова и 186 милиона појединаца живи са неплодношћу у целом свету.¹ У развијеним земљама проценат неплодних парова је око 7–9%, а у неразвијеним земљама у општој популацији износи и до 15–17%.² У Србији око 400.000 парова има проблем са стерилитетом, према подацима Удружења „Шанса за родитељство“.

* sanjanikolic33@gmail.com.

¹ “Infertility,” World Health Organization (WHO), приступљено 23.02.2022, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/infertility>.

² Ксенија Кричковић Пеле и Марија Зотовић Костић, „Нове репродуктивне технологије у Србији — ко су жене у националном програму вантелесне оплодње?“, *Социологија*, 60 (2018): 97, <https://doi.org/10.2298/SOC1801096K>.

Развој технологије и биомедицине довео је до открића и усавршавања процеса вантелесне оплодње, који је многим омогућио жељено рађање деце. Након многобројних експеримената са животињским и људским ембрионима, чије је извођење пратио велики отпор јавности, као резултат вантелесне оплодње прва „беба из епрувете“ — Луиза Браун рођена је 1978. године у Енглеској. До данашњег времена, више од 8 милиона беба у свету рођено је помоћу репродукције биомедицински потпомогнуте.³

У време када негативни природни прираштај представља дугогодишњи тренд у многим земљама, значај напредовања у лечењу неплодности постао је важан сегмент у здравственим политикама многих земаља, тако да се поступци оплодње биомедицински потпомажу у виду финансирања и државним средствима. Удео новорођенчади рођених поступцима вантелесне оплодње у општој популацији у развијеним европским земљама износи и преко 2%.⁴

Поступци асистирани репродукције представљају средство којим 70–80% свих инфертилних парова могу доћи до потомства⁵. Борба против неплодности у Србији је стратешки циљ дефинисан у многим актима, попут Стратегије за подстицај рађања (2018). У Србији, Закон о лечењу неплодности поступцима биомедицински потпомогнуте оплодње (БМПО)⁶ усвојен је 2009. године, као и низ подзаконских аката којима је ова област регулисана. Делатност БМПО обухвата тестирање, добијање, обраду, замрзавање, одмрзавање, очување, складиштење и дистрибуцију репродуктивних ћелија, зигота и ембриона, као и увоз, односно извоз репродуктивних ћелија. У оквиру делатности БМПО спроводе се поступци унутар телесне оплодње (*in vivo*) и вантелесне оплодње (*in vitro*).⁷

Репродуктивне технологије пружиле су инфертилним брачним паровима и ванбрачним заједницама у свету могућност да добију децу, али и истополним паровима и женама без мушкараца, који поступком *in vitro* фертилизације (у даљем тексту ИВФ) могу постати родитељи оплодњом

³ “More than 8 million babies born from IVF since the world’s first in 1978,” *ScienceDaily*, July 3, 2018, приступљено 23.02.2022, www.sciencedaily.com/releases/2018/07/180703084127.htm.

⁴ Roger Dobson, “Proportion of babies born in Europe after IVF varies 20-fold,” *BMJ: British Medical Journal* 332 (7542) (March 18) (2006): 626.

⁵ „Лечење неплодности поступцима биомедицински потпомогнутог оплођења — прелиминарни извештај“, Републички фонд за здравствено осигурање (РФЗО), приступљено 23.02.2022, <https://www.rfzo.rs/download/vto/Preliminarni%20Izvestaj%20o%20lecenju%20neplodnosti%20postupcima%20BMPO,010414.pdf>.

⁶ Народна скупштина, „Закон о лечењу неплодности поступцима биомедицински потпомогнутог оплођења (БМПО)“, *Службени гласник РС*, бр. 72/2009 (3. септембар 2009. године): 1–24, приступљено 29.08.2022, https://www.rfzo.rs/download/zakoni/Zakon_vto.pdf.

⁷ Народна скупштина, „Закон о биомедицински потпомогнутој оплодњи“, *Службени гласник РС*, бр. 40 (27. април 2017. године): 5.

донираним или генетским материјалом само мушкарца или жене. Упркос утиску да се применом ИВФ остварује *добробити* многих, тема практиковања ИВФ методе је у фокусу биоетичких полемика философа, теолога, правника и лекара. Колико је поступак ИВФ етички оправдан? У чијим је рукама моћ и контрола стварања нових живота појавом неслућених могућности развоја генетског инжењеринга? Шта се ради са „вишком“ оплођених јајних ћелија – ембриона насталих приликом поступка ИВФ? Када почиње људски живот који треба поштовати? На који начин се користе медицинска знања? Да ли се одлука мушкарца или жене да уђу у процедуру поступка ИВФ и да потом напусте „вишак“ ембриона (донирају за научноистраживачки рад) може изједначити са убиством људског бића?

У циљу критичког разматрања философских и религијских аспеката ИВФ, применом дескриптивне методе и анализе садржаја, у овом раду ће бити изложени резултати истраживања научних радова о овој теми.

1. Биомедицински потпомогнута оплодња

У складу са узроцима неплодности код жена и мушкараца, поступци лечења су различити. Најједноставнији облик лечења неплодности, а уједно и асистирани оплодње, представља поступак унутар телесне оплодње in vivo — инсеминација. Инсеминација представља процес обраде семена мушкарца и његово вештачко уношење у материцу жене у спонтаном или индукованом овулаторном циклусу. Поред овог поступка могуће је извршити уношење јајних ћелија, заједно са семеним ћелијама у полне органе жене. То су најчешће безболни поступци, при којима до оплођења јајних ћелија долази у материци. Уобичајено је да се парови након неколико неуспешних покушаја инсеминације упућују на поступак ИВФ.

Приликом поступка ИВФ, оплођена јајна ћелија (зигот) трансферира се у материцу пацијенткиње након 2 до 6 дана с намером да се постигне трудноћа. Поступак ембриотрансфера је краткотрајан и безболан. Обавља се у периоду између прве деобе и осмоћелијског стадијума, где спољашње ћелије бластоцита освајају линију утеруса када и почиње имплантација ембриона.⁸ Најчешће се у пракси врши трансфер до два ембриона, због опасности од вишеструких трудноћа. Индикативна је чињеница да савремена тенденција трансфера иде ка једном ембриону у појединим европским земљама.

Квалитетни ембриони, преостали након ИВФ поступка, најчешће се посебним поступком замрзавају. Они могу бити употребљени за ка-

⁸ Весна Клајн Татић, *Етички и правни положај људи као субјеката биомедицинских истраживања и клиничких ојледа* (Београд: Институт друштвених наука — Центар за правна истраживања, 2012), 308.

снију оплодњу пара коме припадају, али такође могу бити и донирани другим паровима или употребљени за истраживања у складу са важећим законодавством у државама где се поступак обавља.

2. Биоетичка разматрања о примени ИВФ

Научно-технолошки напредак у медицини и биологији омогућио је превенцију и лечење многих болести, али истовремено су се појавиле бројне медицинско-етичке дилеме које су захтевале дубље промишљање. Етика, која се као философија у својој теоријској равни бави критичким промишљањем и сазнањем моралних феномена, открива попут практичне философије путеве остварења добра,⁹ при чему води своје историјско порекло и бележи развој још од јелинског доба. Разматрање оправданости и исправности моралних, то јест етичких поступака у медицини се сматра важним, почевши још од Хипократовог доба (IV века пре Христове ере), када је и настала чувена Хипократова заклетва.

Научна открића у области биомедицине, генетике, биоинжењеринга и могућности њихове примене у целокупном живом свету отворили су нова етичка питања и довели до настајања биоетике (грч. *bios* — живот, *èthikè* — етика). Истовремено, треба истаћи да не постоји једна и јединствена дефиниција биоетике која би задовољила све оне који се сматрају биоетичарима или се баве проблемима које називају биоетичким.¹⁰ Према Хрвоју Јурићу,¹¹ уже схватање биоетике, које се може назвати и хуманим биомедицинским схватањем, подразумева разматрање проблема везаних за клиничку праксу, системе здравствене неге, биолошка, биомедицинска и фармацеутска истраживања, као и друга питања која су непосредно везана за људско здравље, али не и за питања која су везана за друга жива бића и природу у целини. Поред ове тенденције сужавања биоетике на медицинску или биомедицинску етику, многи сматрају да биоетика обухвата шири спектар питања, од клиничко – медицинских до глобално-еколошких. Истакнути философ Отфрид Хефе (Otfried Höffe) у *Лексикону етике* пише да се под биоетиком подразумева интердисциплинарно заснована наука о преживљавању, која првенствено жели да изгради мостове између духовних и природних наука. Будући усмерена против пуког инструменталног односа према природи, биоетика се бави

⁹ Ружица Петровић, *Етика и биоетика* (Панчево: Еврорегионални центар за развој друштва у мултиетничким срединама „In medias res“, 2014), 19.

¹⁰ Hrvoje Jurić, „Упоришта за интегративну биоетику у djelu Van Rensselaera Pottera“, у *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, ur. Velimir Valjan (Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, 2007), 77.

¹¹ Jurić, „Упоришта за интегративну биоетику“, 78.

економским, друштвеним, политичким, као и културолошким претпоставкама људског односа према природи. Проширена у подручје биомедицинске етика, она разматра морална питања рађања, живота и смрти, и то с обзиром на новији развој и могућности биолошко-медицинског истраживања и терапије. Она истражује између осталог моралну проблематику побачаја, стерилизације и контроле рађања, генетске манипулације, еутаназije и експеримената на људима, као и заштиту животиња.¹²

Но ипак, за разумевање философског аспекта поступка вантелесне оплодње, најважније је размотрити актуелна биоетичка становишта и пронаћи одговор на питање: да ли је поступак биомедицински потпомогнуте оплодње етички прихватљив?

Сам поступак ИВФ може се сматрати прилично успешном методом лечења неплодности, те као такав исти је веома значајан, доприноси репродукцији људи и користан је за друштво у целини, али и за оне, који захваљујући поступку вантелесне оплодње, могу да се остваре као родитељи и добију потомство. На постављено питање које гласи: да ли жељу парова да имају дете и неостварење зачећа природним путем треба третирати као болест — неплодност?, професор етике на Филозофском факултету у Београду, Јован Бабић, пише: „Јер ако неплодност није болест онда ни ИВФ није у дословном значењу те речи терапија, или ако и јесте онда се не лечи неплодност него нешто друго. Шта? Ако је то немогућност да се човек помири са бездетношћу, или ако је у питању интензитет жеље да се има дете онда би IVF била гинеколошка алтернатива неким другим, психијатријским методама лечења којима се, додуше без деце, постиже иста сврха: излечење“.¹³ Како можемо поступак ИВФ сматрати излечењем од *болести нејелогности* када тај поступак заправо није *исцелујућак лечења*, него нова метода која у вештачким условима доводи до стварања ембриона? Уколико се ограничимо само на рационалне аргументе, брзо ће се показати да они имају различиту вредност и да воде у метафизичке спорове. Збигњев Шаварски, разматрајући тему да ли се ИВФ супротставља природи, поставља питање: да ли је чињеница да постоје плодне и неплодне жене, исто тако у складу са природом као што постоје богати и сиромаси? Он тим поводом истиче следеће: „Неки лекари и филозофи кажу да неплодност није болест и, да зато не захтева лечење. Ако, ипак, родитељи желе имати децу, а једина препрека томе је непроходност

¹² Otfried Höffe, *Lexikon der Ethik* (München: Verlag C. H. Beck, 1997), 28; Jurić, „Упоришта за интегративну биоетику“, 79.

¹³ Јован Бабић, „Асистирана хумана репродукција“, у *Хоризонти биоетике: морал у доба шехничке репродукције животиња*, ур. Рада Дрезгић, Жељко Радинковић и Предраг Крстић (Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2012), 15–67; <https://philpapers.org/rec/BABAHR>.

јајовода, ниједан лекар неће доводити у питање смисао операције. Није, дакле, истина да не треба лечити неплодност“.¹⁴

Следствено, низ отворених питања јавља се када су у питању лица која су потенцијални учесници у процесу ИВФ и иста гласе: коме је доступно зачеће детета скупоченим поступком ИВФ? На који начин се врши селекција парова којима је омогућен поступак ИВФ о државном трошку? Како у пракси функционише примена Закона о БМПО? Штавише, може се отићи и даље: да ли поступак ИВФ може постати начин за примену нове модерне еугенике?

Претходно цитирани професор Бабић износи приговоре о ИВФ, али их не сматра одлучујућим. Он истиче корисност ИВФ и ембриотрансфера и види их као једну медицински индуковану и оправдану терапију, подложну додуше злоупотреби, али *prima facie* морално исправну и утолико прихватљиву. Он ову технику види веома повезаном са друга два момента, донацијом генетског материјала и сурогатом материнства, која повлаче разне врсте питања која могу бити од моралног и правног значаја.¹⁵

Биоетичка разматрања поступка ИВФ у великој мери зависе од одговора на питање: да ли живот људског бића почиње моментом фертилизације? Оплођене јајне ћелије — зиготи представљају потенцијално нови организам са јединственим генетским записом, који се развија по разним стадијумима од момента зачећа до краја живота. Различити погледи на ембрион (зигот, оплођену јајну ћелију) непосредно након оплодње вековима су проузроковали полемику: да ли је абортус прихватљив или не? Приликом разматрања ИВФ, препознавање ембриона људским бићем или *само ћелијом*, то јест *хриом ћелија* представља полазишну основу од које зависи сагледавање читавог поступка. Уколико ембрион сматрамо људским бићем, појава „вишка“ ембриона приликом оплодње „*in vitro*“ и поступање са њима доводи у питање етичку прихватљивост спровођења оваквих поступака.

Отуда, одговарајуће питање гласи: да ли је зарад остварења рађања једног или два детета етички прихватљиво да се замрзавају, врше експерименти и у крајњој линији уништавају (убијају) преостали ембриони при предузетом поступку?

У важећим међународним документима и Уставима већине држава право сваког људског бића на живот је елементарно право. Захтев за законском заштитом људског ембриона заправо је најпре морални захтев за заштитом од уништавања ембриона, затим од стварања вишкова ембриона, као и замрзавања ембриона и њиховог излагања нежељеном пропадању и коначно до стварања једне, човека недостојне тржишне атмосфере у којој се ембриони третирају као „тржишна роба“ за различите сврхе,

¹⁴ Zbigniew Szawarski, „Bioetika“, *Dijalog — Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 1 (1987): 191.

¹⁵ Бабић, „Асистирана хумана репродукција“, 1.

од истраживачких и експерименталних до индустријских и других.¹⁶ На међународном нивоу донето је неколико важних Декларација којима је учињено законско озваничење етичких принципа у научно-истраживачком раду и медицинској пракси. УНЕСКО је 2003. године усвојио *Међународну декларацију о људским подацима човека* у којој се јасно истиче да човеково биће, што ће рећи индивидуа настаје већ самим оплођењем јајне ћелије (концепцијом), тако да од момента настанка зигота спајањем једара мушког и женског гамета, настаје јединка према којој се треба поводити као према људском бићу, то јест водити рачуна о његовом здрављу, интегритету и достојанству.¹⁷ Овако дефинисан став о јединки – зиготу као људском бићу елиминише раније квалитативне параметре: да се само новорођено дете може сматрати пуноправним људским бићем или у прављењу разлика у статусу до 14. дана старости ембриона, када фетус почиње да развија свој нервни систем¹⁸ или до 8. недеље старости, када има развијене све главне карактеристике које има потпуно развијена јединка. *Савет Европe* са седиштем у Стразбуру донео је *Конвенцију о заштити људских права и о биомедицини*, 1997. године, са допуњавањем такозваног Протокола све до 2005. године. У општим изјавама ове Конвенције посебно се истиче да „интерес и добробит човека мора да буде испред интереса друштва и науке“ (члан 2). In vitro истраживања на ембрионима морају обезбедити његову пуну заштиту. Стварање хуманих ембриона ради истраживања на њима је забрањено!¹⁹ (члан 18).

Донација генетског материјала, према Закону о БМПО, дефинисана је као давалаштво — добровољно даривање репродуктивних ћелија и ембриона намењених за примену у поступцима БМПО.²⁰ Према истом Закону (чланови 29. и 30), када у поступку БМПО није могуће користити сопствене репродуктивне ћелије једног од супружника, односно ванбрачног пара, што ће рећи када су други поступци БМПО били неуспешни, односно када је то потребно ради спречавања преношења тешке наследне болести на дете, у поступцима БМПО се могу употребити дароване репродуктивне ћелије.

Осим тога, могу се користити и даровани ембриони супружника, односно ванбрачних парова насталих у поступку хомологне оплодне,

¹⁶ Tonči Matulić, „Критичка evaluacija vrijednosne supstancije pravne regulacije takozvane medicinski potpomognute oplodnje“, *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu* 56, br. 5 (2006): 390.

¹⁷ Драгослав Маринковић, „Декларације о генетским подацима и конвенције о правима човека и биомедицини“, у *Биоетика код нас и у свету: зборник радова са научној скупштини одржаној у САНУ 20. октобра 2006. године*, ур. Драгослав Маринковић и др. (Београд: Унија биолошких научних друштва Југославије — Друштво генетичара Србије, 2006), 2.

¹⁸ Сандра Самарџић, „Правни статус in vitro ембриона“, *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду* 48, бр. 3 (2014): 369, <https://doi.org/10.5937/zrpfns48-7262>.

¹⁹ Маринковић, „Декларације о генетским подацима“, 5.

²⁰ Закон о БМПО, члан 3 (2017): 3.

када супружници, односно ванбрачни парови од којих потичу ембриони не желе да их користе за сопствену оплодњу уз њихов изричит писмени пристапак. Репродуктивне ћелије једног даваоца као и даровани ембриони једног пара супружника, односно ванбрачних парова се могу употребљавати за поступак БМПО за оплодњу једног пара супружника, односно ванбрачних парова, једне жене,²¹ а ако након завршених поступака БМПО не дође до рођења детета, репродуктивне ћелије даваоца, као и даривани ембриони пара супружника, односно ванбрачних парова се могу употребити за поступке БМПО следећег пара супружника, односно ванбрачних парова, као и следеће жене.

Међутим, донација репродуктивних ћелија и ембриона отвара многобројне и разноврсне проблеме. Професор Бабић разматра многобројна питања у оквиру ове теме, а у закључку пише: „Донација генетског материјала, онако како се практикује, у себи инхерентно укључује лаж и манипулацију, макар потенцијално. У том смислу донација је *prima facie* морално неисправна... То додуше још није довољан разлог за њену инкриминацију... Чини се најпримеренијим да се донација дефинише, али и третира, као облик пренаталног усвојења; будући да већ имамо институцију постнаталног усвојења многа решења из овог би се могла поштено применити и тамо. Наравно, та дефиниција би била само основ или оквир у коме би се онда тражила правна решења и морална образложења теме“.²²

Аргументи који се често наводе у негативном контексту, а истовремено за неке представљају позитивне аргументе у вези са употребом донираног генетског материјала, јесу његове еугеничке могућности. Могућност постхумне репродукције коришћењем могућности донираног репродуктивног материјала етички је веома дискутабилно, а технички уколико је неки донатор преминуо, а постоји његова сагласност за коришћење донираног материјала, отвара се могућност да дође до постхумне репродукције иако је забрањена.

Надаље, феномен — сурогат материнства такође се у савремено доба повезује највише са поступком ИВФ. Сурогат материнство представља поступак биомедицински потпомогнуте оплодње, код кога се сурогат мајка уговором обавезује да ће носити и родити дете, које ће након рођења предати пару са којим је ступила у уговорни однос. Оно се може појавити у два облика: као традиционално, делимично или генетско и као потпуно или гестацијско. Код првог облика сурогације, неплодна жена није у стању да произведе јајну ћелију, нити да носи и роди дете, у ком случају се оплодња сурогат мајке врши семеним ћелијама будућег оца или чак неког трећег

²¹ Закон о БМПО, члан 25, став 2 (2017): 7.

²² Бабић, „Асистирана хумана репродукција“, 37.

лица.²³ У неким земљама, као што су Норвешка, Немачка, Француска, Италија, Аустрија, Шпанија и Швајцарска сурогат материнство није дозвољено или је изричито забрањено. С друге стране, у одређеном броју земаља, као што су, примера ради: Русија, Украјина, Грузија, Белгија, Грчка, Израел, Велика Британија, Холандија и Северна Македонија — исто је дозвољено.²⁴ Сурогат материнство у Србији није дозвољено.²⁵ Рађање као врста услуге, коју жена обавља најчешће као плаћену услугу, отвара следећа питања: да ли се може допустити да се тело жене користи за услужно рађање деце? Да ли је постало могуће за жену да може родити дете и препустити га другоме без емотивних и психичких тегоба? Може ли се сурогат материнство сматрати племенитим чином жене која рађа, јер тиме помаже неплодном пару да добије дете? Да ли је исправно легализовати сурогат материнство?

Сагледавање поступка ИВФ и осталих повезаних тема, са аспекта различитих етичких теорија (нормативне, деонтолошке, утилитаристичке, телеолошке, еудемонистичке, етике врлине...) био би веома компликован подухват. Биоетика се као нови изданак етике *ухватила у коштица* са савременим темама разматрајући морална питања рађања, живота и смрти, у складу са новијим развојем и могућностима биолошко-медицинских истраживања и терапија, развојем технике и технологије и њиховим утицајем на целокупни живи свет.

3. Хришћански ставови о примени вантелесне оплодње

Први благослов брачног живота и Господњу заповест за умножавање људског рода добили су наши прародитељи Адам и Ева у рајском врту. Господ Исус Христос благословио је брак у Кани Галилејској, при чему такође треба навести да је православни брак Света тајна по којој се два лица различитог пола, на начин прописан Црквом (члан 2), везују животном духовном и телесном везом, ради потпуне животне заједнице и рађања и васпитања деце.²⁶ С тим у вези, у Посланици Јеврејима Светог апостола Павла стоји: „Брак нека буде у свему чистан и постеља брачна чиста“ (Јевр. 13, 4). Такође, приликом савршавања свете тајне брака у Цркви бивају произношене многе молитве које се односе на пород, примера ради да младенцима: буде благословен брак, као онај у Кани Галилејској, да им подари целомудрије и пород на корист, да се радују гледајући си-

²³ Јелена Видић-Трнинић, „Сурогат материнство у праву Србије и праву Македоније“, *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду* 49, бр. 3 (2015): 1161–1162, <http://dx.doi.org/10.5937/zrpfns49-9720>.

²⁴ Видић-Трнинић, „Сурогат материнство“, 1162–1163.

²⁵ Закон о БМПО, члан 49, став 18 (2017): 10.

²⁶ Свети Архијерејски Синод СПЦ, *Брачна правила Српске Православне Цркве* (Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ, 1994), члан 1.

нове и кћери, да им Господ дарује уживање у доброј деци, и беспрекорно живљење.²⁷ Благословено рађање деце, према хришћанском учењу, бива у брачној заједници, а породична љубав је веома важна за дечије узрастање и развијање у стабилну личност.

Хришћанско учење о рађању деце почива на ставовима да људски живот почиње моментом зачећа. Више места у Светом Писму указују да дете у утроби мајке јесте живо биће.²⁸ „Пре него што те саздах у утроби, знах те; и пре него што ти изиђе из утробе, посветих те“ (Јер. 1, 5–6), Господ каже пророку Јеремији. Псалмопојац Давид говори у 139. псалму како о свом, тако и уопште о човечијем развоју у утроби мајке од момената зачећа: „Јер си ти створио што је у мени, саставио си ме у утроби материце моје. Ниједна се кост моја није сакрила од тебе, ако и јесам саздан тајно, откан у дубини земаљској... Заметак мој видеше очи твоје“ (Пс. 139, 13. 15–16). Други канон Светог Василија Великог, који је напоследку потврђен Петошестим Васељенским сабором, гласи: „Која (жена) је намерно убила (плод у утроби) подлеже казни за убиство. Тачног одређивања: да ли је (плод) добио облик или је без облика, код нас нема...“²⁹

Абортус се у хришћанству сматра великим грехом, који се често поистовећује са грехом убиства, јер се тиме врши кршење једне од десет Божјих заповести датих преко пророка Мојсија — „Не убиј“. Свети Јован Златоусти пише да је одстрањење плода „нешто горе од убиства, јер се ту не умртвљује рођено биће, него се спречава и само рађање“.³⁰ Без обзира на начин на који је настао, ембрион има и људски почетак и људску перспективу и у њему се, уз умножавање ћелија, одвија још један процес, почетак и развој његове душе. Митрополит Николај, председавајући Биоетичке комисије Грчке Православне Цркве, пише да иако је савремена технологија у великој мери допринела здравственим истраживањима, њена нерационална употреба прети да десаκραлизује човека и да га третира као машину. Из тог разлога, све савремене технике вештачке оплодње имају етичке и духовне параметре који приморавају Цркву да изрази своје резерве. Црква не може препоручити асистирану репродукцију као решење за неплодност.

²⁷ Види: „Света тајна брака – чин венчања“, *Велики шребник*, превео са грчког и црквенословенског архимандрит др Јустин Сп. Поповић професор Универзитета (Призрен: Епархија рашкопризренска, 1993), 38.

²⁸ Види: Пост. 25, 22–26; Лк. 1, 28. 44.

²⁹ *Свешћени канони Цркве*, превод са грчког и словенског Епископа Атанасија, умировљеног Херцеговачког (Београд: Митрополије и Епархије: Црногорско-приморска, Дабро-босанска, Новогрчаничка, Бачка, Далматинска, Захумско-херцеговачка и приморска, Православни Богословски факултет Београдског универзитета, Манастир Тврдош, 2005), 192, 460.

³⁰ Цитирано према: Олгица Милошевић, Бранислав Јакић, и Зоран Богојевић, „Утицај биоетике на квалитет живота у светлу православног хришћанства“, у *Међународна научно-стручна конференција „Како до квалитетнијег живота?“* (12. мај 2016, Београд) (Београд: Факултет за примењени менаџмент, економију и финансије МЕФ, 2016), 247.

Уместо тога, она предлаже несекуларизовану перцепцију живота која гарантује једноставност, мир, апстиненцију и узајамно поверење између супружника. Она се не противи прибегавању медицинској помоћи, али, истовремено, сугерише да мушкарци и жене свој живот предају у руке Бога.³¹

Званични ставови о биоетичким темама Руске Православне Цркве (РПЦ), изложени су у саопштењу са Архијерејског Сабора РПЦ, одржаног 13–16. августа 2000. године, и гласе:

„Црква не може сматрати морално оправданима методе за рађање деце које нису у складу са замислима Творца живота. Ако муж или жена нису способни за зачеће детета и ако им терапеутски и хируршки методи лечења неплодности не помажу, они треба смирено да прихвате своју бездетност као посебан призив. Пастирске препоруке морају у оваквим случајевима да узимају у обзир могућност усвајања детета уз узајамну сагласност супружника. У допуштена средства медицинске помоћи спада вештачка оплодња полним ћелијама мужа, јер она не ремети целовитост брачног савеза, суштински се не разликује од природног зачећа и реализује се у контексту супружанских односа. Манипулације пак повезане са „донаторством“ полних ћелија нарушавају интегритет личности и изузетност брачних односа, допуштајући мешање треће стране у њих. Осим тога, таква пракса охрабрује неодговорно очинство или материнство, јер је оно отворено ослобођено ма каквих обавеза у односу на оне који су „тело од тела“ анонимних донатора. Коришћење донаторског материјала руши основе породичних веза пошто претпоставља да дете, поред „социјалних“, има још и „биолошке“ родитеље. „Сурогатно материнство“, то јест ношење до краја трудноће оплођене јајне ћелије од стране жене која, после порођаја, враћа дете „наручиоцима“, противприродно је и морално недопустиво, чак и када се остварује без новчане надокнаде. Овај метод доводи до рушења дубоке емотивне и духовне блискости која се успоставља између мајке и детета већ за време трудноће. „Сурогатно материнство“ изазива трауме, како код жене која изнесе трудноћу до краја и чија материнска осећања бивају погажена тако и код детета, које касније може доживети кризу идентитета. Са православнога становишта, морално су недопустиве и све врсте вантелесне оплодње, које подразумевају припремање, чување и намерно уништавање „сувишних“ ембриона. Морална осуда абортуса од стране Цркве управо се и заснива на признавању људског достојанства ембриона. Оплодња неударних жена

³¹ Metropolitan Nikolaos of Mesogaia and Lavreotiki, “The Greek Orthodox Position on the Ethics of Assisted Reproduction,” *Reproductive BioMedicine Online*, Vol. 17, Suppl. 3 (2008): 25.

уз коришћење донаторских полних ћелија или реализација „репродуктивних права“ било нежењених мушкараца било лица са такозваном нестандартном сексуалном оријентацијом лишава будуће дете права да има и мајку и оца. Коришћење репродуктивних метода ван контекста Богом благословене породице постаје облик борбе против Бога, која се води под плаштом заштите људске аутономије, а у ствари у име изопаченог схватања слободе личности.“³²

Свети Синод Грчке Православне Цркве одобрио је 2005. године службени документ о потпомогнутој репродукцији, након темељног преиспитивања биоетичких питања са теолошког, правног и медицинског аспекта. Састављање овог документа није имало за циљ ограничавање слободе верницима на основу посебних смерница, већ да се пружи допринос дубоком и детаљном разумевању различитих проблема који произилазе из потпомогнуте репродукције, који ће довести до одговорнијег и зрелијег одлучивања. Текст не представља неоспорно црквено гледиште, а објављивање документа имало је за циљ покретање расправе о вантелесној оплодњи. У оквиру документа неоспорно је тврђење да потпомогнута репродукција несумњиво представља једно од најупечатљивијих достигнућа медицине и биолошке науке која носе значајне друштвене последице. Такво достигнуће тиче се и рођења новог човека, односно догађаја који се дочекује са посебним дивљењем, страхопоштовањем и радошћу. Међутим, у исто време није могуће занемарити проблем степена квалитета живота овог новог човечанског бића и његових родитеља. Према становиштима Грчке Православне Цркве, квалитет живота човека не укључује само биолошку или психолошку интеграцију и друштвено благаостање, већ и могућности духовног развоја. Ова духовна димензија даје човеку осећај психодушевне хармоније и његово егзистенцијално испуњење. Грчка Црква не сматра себе формалном влашћу која настоји да регулише или контролише живот људи, те отуда циљ саопштења није наметање правила и забрана у животима верних, већ стварање критеријума који воде „до знања истине која ће нас учинити слободнима“ (Јн. 8, 32).

Будући да човек није узрок сопственог постојања, свако људско биће треба да гледа на почетак свог живота са страхопоштовањем, а не са охолошћу. Следствено, верни сматрају Бога дародавцем живота. Изузев излагања одговарајућих цитата Светог Григорија Нисијског (IV век), у документу се објашњава однос душе и тела, односно да је човек једно биће које се састоји од душе и тела, али и да је почетак постојања душе и тела један, заједнички за оба дела и у стварању појединаца, па не би требало стављати један елемент испред другог, ни душу пре тела, нити супрот-

³² *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, прев. Марина Обижајева и Владимир Куриљов (Нови Сад: Беседа, 2007), 152–154.

но“.³³ У документу се истиче и да је основна функција женског тела усмерена на репродуктивну функцију, што ће рећи да жена постоји анатомски, физиолошки и сентиментално за ембрион, трудноћу и рађање деце.³⁴

Еквивалент потребе за мајчинством је такође потреба за очинством. Из тог разлога став је Грчке Православне Цркве да стерилност и бездетност могу постати неподношљив крст, који често ствара интензивне менталне тегобе, друштвене тешкоће и, понекад, нерешиве проблеме који утичу на складан суживот супружника.³⁵ Интересантан је парадокс — док жеља плодних парова да имају децу озбиљно слаби, потреба неплодних парова да имају децу постаје психолошки и друштвени императив. Истрајни напори да се превазиђе стерилитет прикривају ризик трансформације природне и свете жеље за рађањем деце у тврдоглаву вољу, која је постављена против воље Божије. Сваки покушај лечења стерилитета требао би да остави простор и за прихватање могућег неуспеха. Јер, сврха сваке новорођене особе није ни да украшава живот својих родитеља, нити да доприноси њиховом богатству у овом животу или пак да постане њихов биолошки и психолошки продужетак. Мушко или женско припадају Богу и треба да задобију вечни живот. Штавише, мушко или женско су дар Божји родитељима у овоземаљском животу. Отуда би свако људско биће требало да буде плод сагласности скромне и слободне воље његових или њених родитеља са вољом Божјом. Највећи Божји дар човеку је слободна воља, док је најопаснија претња за човека његова сопствена људска воља.³⁶

У наведеном документу се такође говори и о телесним и духовним стадијумима развоја ембриона. Током свих фаза свога развоја, било да је човек именован као зигот, бластоцист, ембрион стар неколико недеља, деветомесечни фетус, новорођенче, мало дете, тинејџер, одрастао или стар — он има исти савршен људски идентитет. Почев од самог почетка зачећа, ембрион није само оплођено јаје. Напротив, то је савршено људско биће у погледу свога идентитета, које се стално усавршава према свом фенотипском изразу и развоју. Својом душом ембрион ће прећи из стања људске „одеће“ до стања божанске „одеће“, из времена у вечност, од пропадања до нераспадљивости, од физичке сличности са својим родитељима до духовне сличности Богу. У ембриону, дакле, *икона Божија* скромно постоји.³⁷

Став Грчке Православне Цркве је да сама чињеница да се оплодња, при поступку ИВФ, врши изван мајчиног тела и у одсуству родитеља ствара бес-

³³ The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee, *Basic Positions on the Ethics of Assisted Reproduction* (Athens: Apostoliki Diakonia of the Orthodox Christian Church of Greece, 2007), 16, <http://www.bioethics.org.gr/en/Assisted%20Reproduction41.pdf>.

³⁴ Види: The Holy Synod, *Basic Positions*, 17.

³⁵ Види: The Holy Synod, *Basic Positions*, 17.

³⁶ Види: The Holy Synod, *Basic Positions*, 19–20.

³⁷ The Holy Synod, *Basic Positions*, 22.

коначне могућности неприродних и неетичких оплодњи које су праћене озбиљним проблемима. Непосредна последица вантелесне оплодње је стварање „вишка ембриона“. Црква одбацује овај термин јер не може прихватити да постоји вишак људских бића чију судбину одређују треће стране. Свако људско биће, и стога, сваки ембрион — поседује јединственост личности, светињу Божјег лика и потребу других лица да буду у заједници са њим или њом. За евентуално чување такозваних „вишкова ембриона“ у замрзнутом стању (тако да се могу користити у будућности од стране природних родитеља); или да они буду поклоњени другим „родитељима“; или да неко експериментише са њима; или да се користе за органогенезу како би се покриле потребе за трансплантацијом; или, коначно, за њихово уништење — Црква не може дати благослов за било шта од горе наведеног. Православна хришћанска антрополошка мисао не може оправдати постојање ембриона који су независни од процедуре трудноће. Поврх свега, сваки ембрион је *икона Божја* и треба му дати шансу да постане попут Њега.³⁸

У складу са претходно наведеним, треба истаћи и одговарајући став Преосвећеног Епископа крушевачког Давида: „Планетарни геноцид над ембрионима чињен у нашој епохи на легализован и нелегаллизован начин, упркос свом обављању помоћу свих средстава, почев од најпримитивнијих, па стижући до оних високе технологије, ипак не одмиче од самог криминалног чина: најмонструознијег, икада замишљеног, и изведеног убиства; и наравно, он не одмиче од небоземне одговорности“.³⁹

Биоетичка разматрања била су садржај дискусија на Свеправославном сабору, одржаном на Криту, јуна 2016. године, уз учешће представника помесних православних Цркава. Сходно томе, у документу „Мисија Православне Цркве у данашњем свету“, у одељку „Мисија Православне Цркве као сведока љубави кроз служење“, формулисан је став који на језгровит начин сагледава проучавању проблематику, а који гласи:

„За Православну Цркву, способност научног истраживања света дар је од Бога човечанству. Међутим, уз овај позитиван став, Црква истовремено препознаје опасности које су скривене у употреби одређених научних достигнућа. Она сматра да је научник заиста слободан у спровођењу истраживања, али да је научник такође дужан да прекине истраживање када крши основне хришћанске и хуманитарне вредности. Према светом Павлу, „све ми је дозвољено, али све ми није на корист“ (1. Кор. 6, 12), а према Светом Григорију Богослову, „доброта није до-

³⁸ The Holy Synod, *Basic Positions*, 27.

³⁹ Давид Перовић, „Теме библијско-химнографске екологије, био-етичке технологије и генетске хирургије са виртуелним дизајном“, *Црквене студије*, бр. 5 (2008): 109–110.

брота ако је учињена на погрешан начин⁴⁰... посебно у биологији, можемо очекивати и нова достигнућа и ризике. Истовремено, наглашавамо неупитну светост људског живота од његовог зачећа. Православна Црква верује да људско биће није само састав ћелија, костију и органа; нити је опет људска личност дефинисана искључиво биолошким факторима. Човек је створен по лику Божјем (Пост. 1, 27), а позивање на људскост мора се одвијати уз дужно поштовање. Признање овога фундаменталног принципа доводи до закључка да, како у процесу научног истраживања, као и у практичној примени нових открића и иновација, треба да сачувамо апсолутно право сваког појединца да буде поштован кроз све животне фазе. Штавише, требало би да поштујемо Божју вољу која се манифестује кроз стваралаштво. Истраживање мора узети у обзир етичка и духовна начела, као и хришћанска правила. Заиста, потребно је дужно поштовање целог Божјег стваралаштва, с обзиром на начин на који се човечанство односи и на науку која га истражује, у складу са Божјом заповешћу (Пост. 2, 15).⁴¹

Закључак

Поступци фертилизације in vitro легализовани су и чине део популационе политике многих земаља. Удео новорођених поступком вантелесне оплодње у општој популацији је у порасту у читавом свету. Превладавање проблема и/или болести неплодности овим поступком, наилази на одобравање многих због своје корисности. Биоетика, као новији изданак моралне философије или етике бави се разматрањем позитивних и негативних последица практиковања ИВФ. Главни аргументи против вантелесне оплодње односе се на могуће злоупотребе при донирању репродуктивног материјала и ембриона, сурогат материнство и спровођење експеримената на ембрионима. Разлози за одобравање оваквог поступка су многобројни, нарочито са философског аспекта у биоетичким круговима, али не и за могуће импликације повезане са сурогат мајчинством и донацијом генетског материјала.

Поступци унутартелесне оплодње in vivo, уз употребу репродуктивних ћелија супружника, етички су прихватљиви са хришћанске тачке гледишта. Но ипак, хришћански ставови о вантелесној оплодњи, пре свега, указују на забринутост пред могућношћу стварања живота људских бића

⁴⁰ Γρηγορίου Θεολόγου, *Oratio XXVII*, 4 (PG 36, 16C).

⁴¹ The Holy and Great Council of the Orthodox Church (Pentecost 2016), "The Mission of the Orthodox Church in Today's World," F. 12, приступљено 29.08.2022, <https://www.holycouncil.org/mission-orthodox-church-todays-world>.

у вештачким условима и могућим злоупотребама. С обзиром да људски живот, према хришћанском учењу, започиње моментом оплодње јајне ћелије и стварања зигота или ембриона, стварање „вишка ембриона“, њихово замрзавање, начини касније употребе или уништење ембриона при поступцима биомедицински потпомогнуте оплодње, сматрају се неприхватљивим. Осим тога, донација репродуктивног материјала и сурогат материнство такође су неприхватљиви са хришћанског аспекта.

Коначно, треба нагласити да је актуални технички напредак веома значајан и доприноси дијагностици многих болести и лечењу људи. Следствено, подразумева се да треба искористити све његове предности, али истовремено треба нагласити да уколико не постоји морално расуђивање приликом употребе нових технологија, може доћи до несагледивих негативних последица по егзистенцију људскога рода.

* * *

Библиографија

Извори:

- Велики шребник*. Предео са грчког и црквенословенског архимандрит др Јустин Сп. Поповић професор Универзитета. Призрен: Епархија рашкопризренска, 1993.
- Свети Архијерејски Синод СПЦ. *Брачна правила Српске Православне Цркве*. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ, 1994.
- Светишени канони Цркве*. Превод са грчког и словенског Епископа Атанасија, умировљеног Херцеговачког. Београд: Митрополије и Епархије: Црногорско-приморска, Дабро-босанска, Новограчаничка, Бачка, Далматинска, Захумско-херцеговачка и приморска, ПБФ, Манастир Тврдош, 2005.

Литература:

- Бабић, Јован. „Асистирана хумана репродукција“. У *Хоризонти биоетике: морал у доба техничке репродукције живота*, ур. Рада Дрезгић, Жељко Радинковић и Предраг Крстић, 15–67. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2012. <https://philpapers.org/rec/BABANR>.
- Видић-Трнинић, Јелена. „Сурогат материнство у праву Србије и праву Македоније“. *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, Vol. 49, бр. 3 (2015): 1161–1190. <https://doi.org/10.5937/zrpfns49-9720>.
- Клајн Татић, Весна. *Етички и правни положај људи као субјеката биомедицинских истраживања и клиничких оледа*, Београд: Институт друштвених наука — Центар за правна истраживања, 2012.
- Кричковић Пеле, Ксенија, и Марија Зотовић Костић. „Нове репродуктивне технологије у Србији — ко су жене у националном програму вантелесне оплодње?“ *Социологија*, 60 (2018): 96–111. <https://doi.org/10.2298/SOC1801096K>.

- Маринковић, Драгослав. „Декларације о генетским подацима и конвенције о правима човека и биомедицини“. У *Биоетика код нас и у свету: зборник радова са научној скупштини одржаној у САНУ 20. октобра 2006. године*, ур. Драгослав Маринковић и др. Београд: Унија биолошких научних друштва Југославије — Друштво генетичара Србије, 2006.
- Милошевић, Олгица, Бранислав Јакић, и Зоран Богојевић. „Утицај биоетике на квалитет живота у светлу православног хришћанства“. У *Међународна научно-стручна конференција „Како до квалитетније животне?“ (12. мај 2016, Београд)*, 244–251. Београд: Факултет за примењени менаџмент, економију и финансије МЕФ, 2016.
- Народна скупштина. „Закон о биомедицински потпомогнутој оплодњи“. *Службени гласник РС*, бр. 40 (27. април 2017): 3–14. Приступљено 29.08.2022. <https://www.pravno-informacioni-sistem.rs/SlGlasnikPortal/viewdoc?uuid=063d1c93-5bf4-49b9-9847-f4ba69954142>.
- Народна скупштина. „Закон о лечењу неплодности поступцима биомедицински потпомогнутог оплођења“ (БМПО). *Службени гласник РС*, бр. 72/2009 (3. септембар 2009. године): 1–24. Приступљено 29.08.2022. https://www.rfzo.rs/download/zakoni/Zakon_vto.pdf.
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве. Са руског превели Марина Обижајева и Владимир Курилов. Нови Сад: Беседа, 2007.
- Перовић, Давид. „Теме библијско-химографске екологије, био-етичке технологије и генетске хирургије са виртуелним дизајном“. *Црквене студије*, бр. 5. (2008): 107–130.
- Петровић, Ружица. *Етика и биоетика*. Панчево: Еврорегионални центар за развој друштва у мултиетничким срединама „In medias res“, 2014.
- Републички фонд за здравствено осигурање (РФЗО). „Лечење неплодности поступцима биомедицински потпомогнутог оплођења — прелиминарни извештај“. 2014. Приступљено 23.02.2022. <https://www.rfzo.rs/download/vto/Preliminarni%20Izvestaj%20o%20lecenju%20neplodnosti%20postupcima%20BMPO,010414.pdf>.
- Самарџић, Сандра. „Правни статус in vitro ембриона“. *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, Vol. 48, бр. 3 (2014): 365–379. <https://doi.org/10.5937/zrpfns48-7262>.
- Dobson, Roger. “Proportion of babies born in Europe after IVF varies 20-fold.” *BMJ: British Medical Journal* 332 (7542) (March 18) (2006): 626. Приступљено 23.02.2022. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1403263/>.
- European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE). “More than 8 million babies born from IVF since the world's first in 1978.” *ScienceDaily*, July 3, 2018. Приступљено 23.02.2022. www.sciencedaily.com/releases/2018/07/180703084127.htm.
- Höffe, Otfried. *Lexikon der Ethik*, München: Verlag C. H. Beck, 1997.
- Jurić, Hrvoje. „Упоришта за интегративну биоетику у делу Van Rensselaera Pottera“. У *Интегративна биоетика и изазови савремене цивилизације*, ур. Velimir Valjan. Сарајево: Биоетичко друштво у БиХ, 2007.
- Matulić, Tonči. „Критичка evaluacija vrijednosne supstancije pravne regulacije takozvane medicinski potpomognute oplodnje“. *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu*, Vol. 56, No. 5 (2006).

- Nikolaos, Metropolitan of Mesogaia and Lavreotiki, Chairman of the Bioethics Committee of the Holy Synod of the Church of Greece. "The Greek Orthodox position on the ethics of assisted reproduction." *Reproductive BioMedicine Online*, Vol. 17, Suppl. 3 (2008).
- Szawarski, Zbigniew. „Bioetika“. *Dijalog — Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* 1 (1987): 187–199.
- The Holy and Great Council of the Orthodox Church (Pentecost 2016). *The Mission of the Orthodox Church in Today's World*. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>.
- The Holy Synod of the Church of Greece, Bioethics Committee. *Basic Positions on the Ethics of Assisted Reproduction*. Athens: Apostoliki Diakonia of the Orthodox Christian Church of Greece, 2007. Приступљено 23.02.2022. <http://www.bioethics.org.gr/en/Assisted%20Reproduction4l.pdf>.
- World Health Organization (WHO). "Infertility." Поцећено 23.02. 2022. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/infertility>.

Примљено: 28. 2. 2022.

Исправљено: 5. 9. 2022.

Одобрено: 26. 9. 2022.

IN VITRO FERTILIZATION FROM THE ASPECT OF PHILOSOPHICAL AND CHRISTIAN ETHICS

Sanja Nikolić

Diocese of Kruševac, Kruševac

Summary: *The aim of this review paper is to critically consider the philosophical and religious aspects of in vitro fertilization based on scientific papers on this topic. The conclusion we have come to indicates that looking at fertilization in vitro is very complex. Christian attitudes indicate concern about the possibility of creating a life for human beings in artificial conditions and possible abuses.*

Key words: *in vitro fertilization, biomedically assisted fertilization, moral philosophy, bioethics, Christian ethics.*

О ИЗУЧАВАЊУ ЦРКВЕНОГ ПРАВА НА РУСКИМ ДУХОВНИМ АКАДЕМИЈАМА И ЗНАЧАЈУ РУСКИХ БОГОСЛОВСКИХ ШКОЛА КРАЈЕМ XIX И ПОЧЕТКОМ XX ВЕКА КРОЗ ЈЕДНУ МЕЂУРАТНУ ПОЛЕМИКУ

Бранко Радовановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Рад има за циљ да нам на основу полемике која је вођена у Веснику Српске Цркве током 1928. године, а у којој су учествовали Радован Казимировић, Љубомир Рајић и Сергије Троицки, прикаже како се изучавало црквено право на руским духовним академијама и какво је било образовање и допринос црквено-правној науци Сергија Троицког током његовог боравка у домовини. Анализа полемике нам је и значајна, јер се она проширује и на целокупни допринос и значај руских богословских школа у православном свету.

Кључне речи: Руске духовне академије, црквено право, Радован Казимировић, Љубомир Рајић, Сергије Троицки.

Увод

У међуратној полемици, која се бави тематиком наведеном у наслову, учесници су три активна и плодносна теолошка мислиоца који су богословствовали у првој половини XX века. Дакле, реч је о руском емигранту и професору Правног факултета у Суботици, Сергију Троицком, Љубомиру Рајићу, у том моменту професору Друге мушке гимназије и Радовану Казимировићу, тибингенском доктору права. Оно што је заједничко учесницима ове расправе је то да су школовани на руским духовним академијама и сходно томе имају искуствено сазнање о теми о којој пишу. Расправа која је вођена у Веснику Српске Цркве и у којој

* radovanovicbranko7@gmail.com.

учествују са једне стране Троицки и Рајић, а са друге Казимировић се бави анализом изучавања црквеног права на руским духовним академијама, али она се проширује и на анализу квалитета и значаја руских богословских школа, семинарија и академија, као и на преиспитивање компетенција и доприноса црквеном праву Сергија Троицког. Карактеристика ове полемике јесте да је она од сва три аутора добијала наслов, али морамо истаћи да су њени делови углавном интегрални и да нису парцијално дељени, што би нам свакако донело један јаснији преглед и једну бољу компаративну стварност. Радован Казимировић пише под насловом „Изнуђена реч у заштиту истинске науке црквеног права“, Љубомир Рајић „У заштиту руских духовних школа — семинарија и академија“, а Сергије Троицки „Истинска наука или 2. група 1. категорије“.

1. Казимировићева анализа моралности Сергија Троицког и анализа изучавања црквеног права на руским духовним академијама

Стварањем нове државе након Првог светског рата осећала се потреба да се путем високообразовних установа створи једна нова интелигенција на коју се нова држава може у потпуности ослонити. Приликом оснивања Правног факултета у Суботици регент Александар се водио политичким и националним интересима. Желео је да факултет функционише на самом северу Краљевине и да тако некадашње становништво Угарске што боље интегрише у друштвени и културни живот нове државе. Факултет је почео са радом 1. марта 1920. године (Радовановић, 2008, 133). Управо са оснивањем овог факултета на северу државе, у јужном делу државе се оснива Филозофски факултет у Скопљу. Попуњавајући катедре на ова два факултета, водило се рачуна да предност имају најквалитетнији кадрови. Сергије Троицки је прошао сва професорска звања на Правном факултету у Суботици. Казимировић је од оснивања овог факултета претендовао на место предавача црквеног права, али Троицки је већ оснивањем факултета изабран за хонорарног професора црквеног права (Радовановић 2008, 135). Управо као и сам повод за ову полемику, која је иницирана од стране Радована Казимировића, Казимировић наводи избор Сергија Троицког за редовног професора црквеног права на Правном факултету у Суботици, 4. јуна 1927.

На почетку ове полемике Казимировић наводи да се унижавала, вређала и извртала ствар која је за њега била најдража у животу. Он недвосмислено истиче да му је жао зато што он није добио ту катедру (Казимировић 1928а, 135). Занимљиво је да Казимировић одмах креће са

моралном анализом личности Троицког и наводи низ оптужби које би показале да Троицки није достојан да буде редовни професор суботичког Правног факултета. Конкретне замерке се односе на то да Троицки има мржњу према свештенству Српске Православне Цркве, јер је свештеничко удружење¹ називао неканонским.

Уз опаску да је био нижи чиновник руског синода и млади малокомпетентни црквени публициста, Казимировић наводи да је он био непажљив према нашим епископима Никодиму Милашу, Стефану Стратимировићу, Мелентију Тимочком и Георгију Летићу, истичући да су они имали симпатије према другом браку свештеника, као и да је износио критику да су код Срба свештеници удаљени од епископа, а блиски световњацима (Казимировић 1928а, 135–136). Говорећи о успону Троицког за седам и по година, Казимировић не пропушта ни да истакне чињенице да је Троицки постао 1925. и 1926. године експерт Архијерејског сабора и члан Канонске комисије Архијерејског синода наше Цркве. Овим избором за редовног професора, по Казимировићевом разматрању, Троицки је постао чиновник друге групе прве категорије, што је у рангу помоћника министра. Евидентно је да се на почетку ове полемике Казимировић позива на веома мали број извора, па бисмо могли констатовати да је први део ове његове критике више био есејистички.

Да би доказао да Троицки не може постати професор Правног факултета, он се позива на своје познавање црквеног живота у Русији и што је карактеристично не консултује неке друге ауторитете, него се позива на своју студију (Казимировић 1912). Износећи чињенице да је Троицки завршио Тверску семинарију 1897. године, Петроградски археолошки институт 1900. године и Петроградску духовну академију² 1901. године, изводи констатацију која ће касније бити добро анализирана од стране његових опонената, а то је да су ове школе биле стручне. Он износи тврђење да се крајем XIX века није могло ступати из семинарије на универзитет, већ само у духовну академију и то под условом да се положи пријемни. Тврдећи да су духовне академије биле потпуно стручне више богословске школе, закључује да су се у њима изучавале једино богословске науке, али у загради наводи да су постојали и стари, нови језици, историја, педагогика и књижевност, с тим што тврди да су богословске науке изучаване онолико колико је

¹ Свештеничко удружење је основао Митрополит Михаило Јовановић 1889. године. Оно је временом мењало своју организациону структуру до 1941. године када је престало да постоји. Обновљено је под утицајем нових комунистичких власти након Другог светског рата (Перић 1999, 225–226).

² Као година оснивања Петроградске духовне академије узима се 1721. година, када је Архиепископ великоновгородски Теодосије основао Славјанску школу при манастиру Александра Невског (Чистович 1857, 7).

потребно за наставнике богословија и духовних училишта. Будући да су готово сви предмети, изузев страних језика, књижевности и историје били обавезни за све студенте, Казимировић као последицу тога износи опаску да су многи свршени студенти били „дилетанти у појединим богословским наукама“ (Казимировић 1928а, 137).

Позивајући се на стари закон и 1869. годину, Казимировић упознаје читаоце да су у старим руским духовним академијама постојали одсеци на којима су се студенти могли усавршавати у извесним наукама. Под овим „старим законом из 1869. године“ Казимировић подразумева академијски устав којим је било регулисано да на академији постоје три одсека: богословски, црквено-историјски и црквено-практични. Такође, овим законом је био ревидиран и систем академских звања (Пузовић 2012, 158). Црквено право се усавршавало на црквено-практичном одсеку и након њега свршени студенти по том старом закону су постајали професори црквеног права и на руским универзитетима (Кашкарев, Гарчаков, Павлов, Барев, и тако даље), али до престанка овога је дошло крајем XIX века, јер се изучавање права сужавало на духовним академијама, па су и духовне академије, како тврди Казимировић, почеле запошљавати не богослове већ правнике на катедре црквеног права (пример је Бенешевич који је свршио петроградски Правни факултет и био професор Петроградске духовне академије) (Казимировић 1928а, 137–138).

Позивајући се на лично искуство боравка у Кијевској духовној академији³ (1903–1907), он тврди да му је црквено право по новом закону предавано у скраћеном облику по један час недељно. Будући да је тако било у свим духовним академијама, изводи закључак да је апсолутно недовољно са тим знањем постати професор црквеног права на Правном факултету универзитета. Стога, по његовом мишљењу, Сергеје Троицки нема ни формалне квалификације, јер нема докторат, те он не може бити професор ни на Правном нити на Богословском факултету. Он би једино могао бити професор богословије као што је то Малахов, бивши професор Петроградске духовне академије, а у то време професор Карловачке богословије (Казимировић 1928а, 212). Позивајући се на аутобиографске податке Троицког о његовом слању у иностранство током 1910, 1912. и 1913, наводи чињеницу да је био изасланик поводом спора са именовбожачком јереси и да то нема везе са усавршавањем правне науке, али му опет приговара о неким моралним недостацима, као што је лош однос према члановима ове јереси,

³ Кијевска духовна академија постоји од 1615. године. Велики број Срба се школовао на Кијевској духовној академији. У периоду од 1869–1899. године 70 Срба је похађало ову богословску институцију (Пузовић 2012, 153).

или наплату од 1000 рубаља за своју књигу о именобожачкој јереси,⁴ која је штампана 1914. године (Казимировић 1928а, 214–215).

2. Љубомир Рајић у заштиту Троицког о руским духовним школама

Замерајући лош однос наше јавности према Троицком, па и према Антонију Храповицком, који је и сам био принуђен да се брани од клевета (Храповицки 1926, 356–361), Љубомир Рајић⁵ одговара на горе наведена тврђења Казимировића и као прву замерку наводи да је сам повод писања Казимировића погрешан, јер он као учен човек не полемише са Троицким о питањима из црквеног права и износи замерку што ова полемика није настала у области науке. Неупитна је чињеница, како за Рајића тако и за тадашњу богословску интелигенцију, да је Радован Казимировић добар познавалац теологије и црквеног права, па је упитно зашто се одлучио за полемику која у први план ставља моралну анализу личности Троицког и начин методологије рада на руским духовним школама. Рајић замера Казимировићу што је дао нетачне информације о руским семинаријама. Он тврди да су оне давале могућност уписа на универзитет и то не само после шестог, него и после четвртог разреда, јер пре ступања у семинарију морало се четири године боравити у духовним училиштима (Рајић 1928, 217–218).

Позивајући се на Брокхаузов речник, Рајић износи тврђење да су четири године у духовном училишту и прве четири године у семинарији одговарале програму гимназија, док у 5. и 6. разреду су изучавани богословски предмети и класични језици. Ово стање је промењено 1880. године, и то по жељи црквених власти да се скрешу привилегије семинаријама и да им се забрани уписивање на Петроградски, Московски и Кијевски универзитет, а са циљем да што већи број свршених семинариста остане везан за Цркву, јер су након завршетка ових универзитета свршени студенти углавном настављали каријеру која није била везана за Цркву. Ипак, руским семинаристима није забрањивано да уписују Варшавски, Јуријевски, Томски и друге универзитете. Рајић наводи пример чувеног руског хирурга Василија Троицког, који је после семинарије

⁴ Троицкий 1914а.

⁵ У време ове полемике Љубомир Рајић, касније у монаштву Владимир, је био професор Друге мушке гимназије. Био је Епископ мукачевско-прешовски (1938–1947) и Епископ рашко-призренски (1947–1956). Московску духовну академију је похађао у периоду 1903–1907 (Пузовић 2017, 257).

отишао на Томски универзитет, па се касније пребацио на Московски и завршио медицину. Осим универзитета постојали су и институти и лицеји на којима су се такође уписивали свршени семинаристи, те није била реткост да неко од њих завршава и техничке школе и постаје професор истих (Рајић 1928, 218–219).

Анализирајући ставове Казимировића о духовним академијама, Рајић каже да су то биле најбоље духовне школе и да су по квалитету биле изнад тадашњих богословских факултета у Черновицама и Атини. Наиме, док је у припреми био Нацрт закона о Српској Православној Цркви, Радован Казимировић је био учесник и једне друге полемике, и то са Доброславом Ковачевићем, који је био на становишту да духовне академије треба да замене Богословски факултет. Радован Казимировић је оштро стао на страну постојања Богословског факултета као једине релевантне високе богословске школе код нас (Казимировић 1924, 52–53). Засигурно да је овакво Казимировићево становиште утицало и на његову општу критику руских богословских школа, а Рајић ће као значајан полемички моменат узети у разматрање Казимировићево тврђење да су духовне академије биле потпуно стручне школе. Разматрајући дијалектику између термина стручне и нестручне школе, Рајић закључује да духовне школе, као и војне, техничке и препарандије морају бити стручне, јер тиме чувају суштину свога учења. Исти пример је и са факултетима, па отуда имамо правни, технички, филозофски и тако даље (Рајић 1928, 218–219).

Рајић је уочио и контрадикцију код Казимировића, јер он каже да су се на академијама учили искључиво богословски предмети, а потом у загради наводи историју, педагогику, старе и нове језике и књижевност, али прећуткује предмете као што су руски, црквенословенски и филозофске дисциплине, као и да на нашем факултету број световних предмета није ни приближан овим на академији. Као веома погрешну и тенденциозну намеру Казимировића, Рајић уочава тврђење да су се на академијама богословске науке изучавале само колико је потребно за наставнике богословија и духовних школа (Рајић 1928, 221). Казимировићева релативизација и минимализам су засигурно подразумевали његову потребу да објасни на основу чега се одлучивала та мера „само колико је потребно“, јер се у супротном његово тврђење недвосмислено показује произвољним.

Рајић се, такође, позива на своје лично искуство, а подсећа и Казимировића, да су њима богословске науке предаване и образлагане у најширим могућим размерама, па чак и световне науке исто тако. Да би потврдио ово наводи пример чувеног руског историчара Кључевског, на чија су предавања у Московској духовној академији долази студенти са универзитета прелазећи и 60 км, а пре него што је он постао професор

на универзитету. Такође, добар је пример и Теодор Титов кога је сам Казимировић предлагао за академика. Казимировић је изузетно ценио и уважавао професора Титова, а поводом његовог шездесетог рођендана објавио је и чланак (Казимировић 1928б, 53–58). Рајић оспорава тврђење Казимировића да нису били обавезни страни језици, књижевност, историја и подсећа га да се академија делила на одсеке. Рајић констатује да Троицки по својој ерудицији, енергији и по доказаној богословској компетенцији потпуно заслужује место редовног професора црквеног права на Правном факултету (Рајић 1928, 224).

3. Одговор Сергија Троицког Казимировићу

Сергију Троицком нису биле стране расправе и полемике, јер је он током дужег временског периода водио еклисиолошке расправе са заступницима максималистичког схватања ауторитета Цариградске Патријаршије (Пузовић 2014, 129). Међутим, Сергије Троицки у свом одговору Казимировићу замера му најпре то што је желео да га омаловажи и увуче у једну личну расправу. Негирајући оптужбе Казимировића да је он непријатељ Српске Цркве разматра да сам позив на реформу није штетан, па и да је и Казимировић у својим црквено-правним расправама позивао на реформу црквеног живота из основа. Да би негирао овакве оптужбе, Троицки се позива на своју студију коју је написао још у Русији и у којој истиче да се нада јединству Пећке Патријаршије (Троицкий 1914б, 19). Непажња према одређеним епископима се очитује само у томе што су се заступници другог брака позивали на њих, а критике према Никодиму Милашу су само поновљени ставови Стеве Веселиновића, Јована Вучковића и Илариона Зеремског.⁶ Троицки иронично одговара да није брзо напредовао и за 8 година постао редовни професор Правног факултета у Суботици, као и да не припада другој групи прве категорије.⁷

Када говори о својој стручној спреми, Троицки замера Казимировићу да користећи Брокхаузов речник ишчитава само оне ствари које њему одговарају. Бавећи се функционисањем руских духовних школа, Троицки на много места понавља и потврђује оно што је рекао Рајић и тиме директно доводи у питање тврђења Казимировића. Оповргавајући тврђење да су се на духовним академијама предавале готово једино богословске науке, Троицки децидно наводи списак од 16 небогословских предмета и говори да су се они толико детаљно изучавали да су

⁶ У питању је књига *Рукоположење као смешња браку* — Милаш 1907.

⁷ Руска емиграција у Суботици је била бројна. Поред Троицког још неколико Руса је предавало на Правном факултету у Суботици: Григорије Демченко, Константин Смирнов и Михаило Чубински (Петковић 1996, 162).

их свршени студенти духовних академија предавали у богословијама, гимназијама, па чак и на универзитетима. И сам Троицки је предавао латински у гимназији (Троицки 1928, 314).

Троицки истиче да је пре 1869. године изучавање црквеног права на академијама имало богословски карактер, а од 1870. године и нарочито почев од 1884. године, почело је постепено да добија правни карактер.⁸ Управо у таквом светлу су Казимировићева тврђења о опширнијем и ужем изучавању црквеног права на академијама окарактерисана као неозбиљна. Крајем XIX и почетком XX века многи професори црквеног права на универзитету били су магистри богословља (Остроумов, Покошев, Соколов) и неки су чак докторирали на духовним академијама, а неки су остали да предају у статусу магистра богословља. Позивајући се на записнике са заседања Савета Петроградске духовне академије, Троицки потврђује да се црквено право слушало четири недељна часа, а не како је то тврдио Казимировић, као и да је то био већи број него на правним факултетима српских универзитета. Побрајајући своја путовања везана за усавршавање црквеног права, Троицки наводи Србију, Карловачку митрополију, Бугарску, Турску и Атон, а Казимировићева тврђења о репресијама над именовољцима види као неистинита и малициозна (Троицки 1928, 316–317).

4. Казимировићева анализа Троицког као познаваоца црквеног права

Да би показао нестручност и некомпетентност Троицког, Казимировић у наставку ове полемике још једном критикује књигу Троицког *О именима Божијим*, те констатује да су против ове књиге устали и Сковрцов и Булгаков, па и полуписмени Распућин. Казимировић прелази на анализу магистарске дисертације Троицког која се бави другим браком клирика. Он најпре говори о реферату који су написали Мишченко и Гросу и на основу којег му је додељен степен магистра богословља. Казимировић истиче да су једногласно истакли да је дело ненаучно, да је скуп новинско-политичких чланака и да су његови аргументи врло спорни и нејасни (Казимировић 1928а, 319).

Казимировић тврди како се позива на аргументе које је навео Мишченко: да Троицки разликује Свето Предање и црквено законодавство, да он меша хронолошки писце и њихове цитате, да не познаје руску богословску литературу о свештеничком браку, да присваја себи

⁸ Троицки се позива на професора Остроумова као ауторитета и доброг познаваоца методологије изучавања црквеног права на академијама (Остроумов 1893, 89, 92).

туђе мисли и бележи их као своје. Казимировић каже да Гросу износи такође негативну оцену рада и сматра да се закључци писца не могу усвојити, јер речи Апостола Павла „једне жене муж“ не могу бити правна формула на основу које се забрањује други брак удовом свештенику, као и теза о догматском учењу о тајни свештенства (Казимировић 1928а, 320). Критикујући икономијски однос према другом браку свештеника, који се јавио крајем XIX и почетком XX века у Карловачкој митрополији, Троицки је био оштар критичар и жеље да се на Свеправославном конгресу у Цариграду 1923. године донесе одлука да се дозволи други брак свештеницима (Вучковић 2015, 309), док овај податак Казимировић не наводи.

Наравно, Казимировић сада поставља реторичко питање: како је онда додељен научни степен магистра богословља Троицком? Он износи мишљење да је углед руских духовних академија тада значајно опао. Магистарске дипломе су биле даване и неспремним кандидатима, а узрок томе види у сталном tutorству Светог Синода и његовим симпатијама према појединцима. Говорећи о дисертацији Троицког којом је добио степен магистра богословља, Казимировић закључује да је она раније објављивана у органу Светог Синода и да може представљати ставове тадашње више црквене управе. Магистарску диплому утврђује Синод, а он је добија као синодски чиновник, па се Казимировић позива на речи Мишченка: „Троицком доделити степен магистра богословља у нади да ће то утицати да аутор-новионар постане научни писац“ (Казимировић 1928а, 321). Овим речима Казимировић завршава полемику.

5. Љубомир Рајић о дисертацијама и научним звањима руских духовних школа

У наставку Рајићеве критике Казимировића, он анализира Казимировићеву констатацију да су свршени студенти били „дилетанти у појединим богословским наукама“. Рајића је јако увредило што је овај закључак изнео не неко ко никада није крочио у ову институцију, него њен бивши ђак, који се поносио са њом и себе и своје пријатеље не сматра за дилетанте. Рајић поставља питање да ли и Стеву Димитријевића⁹ и Теодора Титова сматра за дилетанте, будући да су и они завршили академију и постали професори универзитета, те узимајући у обзир чињеницу да управо њима посвећује књиге и пише читаве пани-

⁹ Професор Стеван Димитријевић је био велики ауторитет у Српској Цркви. Учесници полемике га само спомињу као позитиван пример „руског ђака“, али нејасно је зашто не користе његов извештај који је упутио Архијерејском Сабору о руским духовним школама (Димитријевић 1900).

гирике. Рајић изводи закључак да, ако ово важи за једног од њих, онда важи и за сву тројицу (Рајић 1928, 323–324).

Надаље, Рајић потврђује да је тачно да је Теодор Титов доктор богословских наука,¹⁰ али кандидатске дисертације су биле еквивалентне тзв. докторској дисертацији за коју се у Атини, Черновицама, Швајцарској и Немачкој добија титула доктора наука. Троицки као магистар богословља већи је него и кандидат богословља и квалификације му не могу бити оспорене. У прилог изједначавања докторских дисертација и кандидатских дисертација, Рајић наводи да су кандидатске дисертације писане у четвртој години, током 7. и 8. семестра, да су рађене под менторством професора, као и да су истраживања тема почињала у 6. семестру. Рајић је био мишљења да су то били прилично солидни научни радови, будући да је он вршио поређења докторских дисертација широм Европе и ових кандидатских дисертација из Русије, те да су кандидатске дисертације биле боље по квалитету. У прилог свога тврђења наводи и да су многи професори у познатим руским часописима писали рецензије на кандидатске дисертације свршених студената. Да су кандидати руских духовних академија исто што и доктори наука могла је послужити и чињеница да су као такви бирали за доценте, док су после одбране магистратуре и уз своје остале радове били бирали за ванредне и редовне професоре. Одбрана магистарске дисертације била је на академијама свечани догађај и у њеној одбрани могли су узети учешће сви професори академије. Руски магистар и руски доктор подразумевао је научника који има већ доказани реноме и научни ауторитет. Како би објаснио еквиваленцију код Руса и у Европи, Рајић наводи пример да су свршени студенти медицине у Русији, а који су долазили из Европе, проглашавани за докторе као што се то радило на Западу, при чему су свршени студенти медицине Руси добијали звање „врач“—лекар. И једна и друга титула, дакле, биле су истог ранга (Рајић 1928, 325–327).

6. Троицки о својој научности и црквено-правном образовању у Русији

Надовезујући се на априлски број Весника Српске Цркве, у коме је Казимировић наставио са анализом научности Троицког, сам Троицки образлаже како је суд о књизи *О именима Божијим* — да је она без икакве научности — нетачан. Он се позива на приказ књиге доктора богословских наука и професора Казањске академије Писарева, који се веома

¹⁰ Године 1905. је стекао звање доктора црквене историје и то на основу студије *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве* (Пузовић 2014, 129).

позитивно изјаснио о књизи. Будући да је за ову књигу добио „макаријевску премију“, Троицки претпоставља да је Казимировић није ни читао, а реферат Писарева још мање. Позивање на критику од Распућина сматра апсурдном, док у критикама од стране Скворцова и Булгакова види корист за науку и научну полемику (Троицки 1928, 316–317).

Замерка Казимировићу је упућена и поводом тога што је рекао да ће изнети црквено-правне радове које је Троицки објавио у Русији, али прелази преко тога и бави се само једним радом. Троицки наводи читав низ радова који су настали у Русији и који се баве црквеним правом, те наводи да су о овим радовима писане изузетно позитивне рецензије и прикази. И као професор суботичког факултета, Троицки истиче да је написао 9 брошура и више од 60 чланака.¹¹ О чланку „Проблеми брака“ изузетно позитивне оцене дали су и Арсенијев, професор Варшавског универзитета, Лав Карсавин са Петроградског универзитета и професор Драгомир Марић у *Хришћанском животију*. Троицки прозива Казимировића да је и он написао позитивни приказ о његовој брошури *Црквени или грађански брак*, али тада није била у питању 2. група 1. категорије (Троицки 1928, 399–400). Троицком је веома засметало што је Казимировић изнео као чињеницу да је магистар богословља постао због свог службеног положаја. Он ово види као грубу неистину, јер он је магистар богословља постао 1913. године, а службеник синода 1915. године (Троицки 1928, 402). Дакле, Казимировић је занемарио чињеницу или намерно прећутао да је у том погледу постојала одређена временска дистанца.

Детаљном анализом реферата који су написали Мишченко и Гросу, Троицки доказује да речи које Казимировић наводи под наводницима да су из реферата тамо не стоје. Осим тога, Казимировић изврће приговоре које су упутили писци реферата. Такође, упоређујући стране које је навео Казимировић и текст самог реферата, Троицки показује како рецимо Мишченко нигде не говори да Троицки меша хронолошке термине или да он нема прави појам шта је клир, као и да не познаје руску литературу о питању свештеничког брака. Троицки наводи речи Мишченка — да ако се узме рад у целини треба признати како је ерудиција писца огромна, литература готово исцрпна и да у њој нема празнина. Мишченко је скренуо пажњу Троицком како има само један цитат од Чижмана који није под наводницима, али Троицки каже да је то једини цитат од њих хиљаду, те да је и Мишченко свестан како је то штампарска грешка, те констатација Казимировића како је Мишченко рекао да Троицки присваја туђе цитате не може бити истинита (Троицки 1928, 405–406).

¹¹ Димшо Перић, позивајући се на Благоу Гардашевића, биографа и библиографа Троицког, наводи да је Гардашевић навео његова 192 рада, 5 превода и 17 рецензија, али и да је запазио како тај број није коначан (Перић 2002, 179).

Троицки истиче како је тачно да Гросу износи одређене замерке, али оне су другостепене. Наиме, он му замера полемичку форму и две тезе од којих је једна да павловска дефиниција „једне жене муж“ представља правну формулу и да забрана другог брака има догматски основ. Троицки истиче да ове две тачке нису основне у његовој тези и да их и сами реферанти називају хипотезама (Троицки 1928, 407). Да би се схватила перцепција брака код Троицког потребно је сагледати целокупно његово бављење овом тематиком. Када говоримо о светописамском тексту везаном за брак, сведоци смо да се Свадба у Кани Галилејској углавном тумачи из перспективе светотајинског искуства Цркве, односно као уздизање брака на ниво Свете тајне. Троицки је био мишљења да овај догађај треба тумачити у контексту признавања старозаветне институције брака у новозаветном искуству Цркве (Троицки 1934, 169).

Казимировић је прећутао и оно што је најважније, а то су позитивне стране рада које наводе аутори реферата, примера ради да је писац опрезан у својим суђењима, да је ерудиција писца огромна, да добро познаје стање у словенским Црквама и да писац надмашује све што су учинили претходници, потом да писац познаје класичне језике и научну европску литературу, те Троицки истиче да нико осим Казимировића не може видети противречности између премиса и закључака самог реферата. Мишченкову изјаву, коју наводи Казимировић, како се нада да ће од аутора-новинара Троицки постати научник, Троицки објашњава наводећи саме делове реферата као позив Мишченка, будући да је знао како је он радио и као аутор новинских чланака, да се у целости посвети науци и постане професор академије или универзитета (Троицки 1928, 408–409).

Троицки ову расправу завршава речима да оваква полемика, која је уследила од Казимировића, не може подићи његов углед у научним круговима, те да би он требало да се бави научном биографијом Титова и поставља нека реторичка питања везана за Титова, те моли Казимировића да га остави на миру, јер не жели више да оповргава његове измишљотине (Троицки 1928, 410). У самој расправи се на неколико места помиње име Теодора Титова и то од стране Рајића и Троицког. Овај оштри завршетак полемике од стране Троицког, у коме је изузетно груб према Титову, наводи нас на размишљање да је Троицки сумњао да Казимировић пише по наговору Титова или да му Титов даје одређене смернице.

7. Рајићев завршетак полемике („о духу“ руских школа)

Завршавајући ову расправу Рајић истиче да друге духовне школе нису могле толико морално да утичу на своје питомце да доносе корист Цркви и богословској науци као духовне академије. Оне су дава-

ле сјајне услове, савршено интернатско уређење и имале су храмове под својим сводовима у којима су се вршила богослужења по црквеним уставима. Рајић каже да је он за семинарско-академско уређење духовних школа, а оне се могу звати како је коме воља (Рајић 1928, 412–413). Порвх свега, академије су имале пребогате библиотеке и професоре великог научног гласа: Голубинског, Лебедева, Болотова, Глубоковского, Павла Флоренског и многе друге.¹² Враћајући се још једном на уређење и функционисање духовних школа, као и на углед академија, њихових професора и питомаца, Рајић се у ироничном контексту захваљује Казимировићу што му је његовим неистинама дао прилику да исказе и напише оно што зна и мисли (Рајић 1928, 418).

Закључак

Важност претходно анализираних расправе се очитује у томе што након само десетак година од Октобарске револуције стичемо јасан увид у стање и значај руских богословских школа за развој српске теологије и Српске Цркве. Неоспорна је чињеница да је, почев од друге половине XIX века па све до Октобарске револуције, богословско образовање Срба било везано за руске богословске школе и да су исте дале велики број свршених студената, који су били врсни познаваоци црквеног права, али и других богословских дисциплина. Такође, професори руских богословских школа су доласком у нашу земљу након Октобарске револуције ударили чврсте темеље за развој Богословског факултета и својим компетенцијама, знањем и трудом удахнули један нови животни дах теолошком образовању код Срба. Када говоримо о црквеном праву на првом месту истичемо личност и делатност Сергија Викторовича Троицког, који је код Срба незаменљив ауторитет у овој теолошкој дисциплини већ готово један век. На основу анализираних полемика увиђамо како се изучавало црквено право на руским духовним академијама, али у ширем контексту и још нешто особито важно, а то је модел рада руских духовних школа према тадашњим богословским и научним принципима. Образовање које је Сергије Троицки стекао у руским духовним школама не само као ученик, већ и као учитељ, сведочи да је црквено право детаљно обрађивано. Поврх свега, узимајући у обзир објављене радове и компетенције које је поседовао професор Троицки, треба истаћи да је црквено право било једна од најважнијих теолошких дисциплина у руској академској теологији, чији су удеоници били и Љубомир Рајић и Радован Казимировић.

¹² Колико су професори академија били уважавани у Српској Цркви сведоче нам и некролози у њихову част у нашој богословској периодици.

Библиографија

Литература:

- Вучковић, Горан. 2015. „Изабране студије из Брачног права [Сергије Викторovich Троицки, *Изабране студије из Брачног права*, приредили С. Стјепановић и Н. Тупеша, Православни богословски факултет Свети Василије Острошки, Фоча, 2015]“. *Годишњак: часопис Богословског факултета Св. Василије Острошки*, XIV (14): 309–310. <https://doi.org/10.7251/CPBFSVO309V>.
- Димитријевић, Стеван. 1900. „Извештај Архиепископском Сабору о руским духовним школама“. *Гласник православне Цркве у Краљевини Србији* I (1): 62–73; (2): 39–53; (3): 73–77; (4): 63–70; (5): 61–64; (6): 65–74; (7): 91–100; (8): 97–105; (9): 104–112; (10): 105–112; (11): 62–77.
- Казимировић, Радован. 1912. *Русија: културна исма*. Сремски Карловци: б. и.
- Казимировић, Радован. 1924. „Богословски факултет, а не духовна академија?“. *Гласник: Службени лист Српске православне епископске цркве* V (2): 52–53.
- Казимировић, Радован. 1928а. „Изнуђена реч у заштиту истинске науке црквеног права“. *Весник Српске Цркве: орган Српског православног свештеничког удружења XXXIII* (2): 135–139; (3): 211–215; (4): 318–323.
- Казимировић, Радован. 1928б. „Др Теодор Титов, митроносни протојереј и професор београдског Универзитета (поводом његове шестдесетогодишњице)“. *Весник Српске Цркве: орган Српског православног свештеничког удружења XXXIII* (1): 53–58.
- Милаш, Никодим. 1907. *Рукоположење као светиња браку*. Мостар: ИК Пахера и Кисића.
- Остроумов, Михаил Андреевич. 1893. *Введение в православное церковное право*. Харьков: Типография Губ. Правл.
- Перић, Димшо. 1999. *Црквено право*. Београд: Досије.
- Перић, Димшо. 2002. „Сергије Викторovich Троицки и његово Црквено право“. *Анали Правног факултета у Београду: двомесечни часопис за правне и друштвене науке* 50 (1–2): 177–183.
- Петковић, Татјана. 1996. „Из живота руске емиграције у Суботици у периоду од 1919–1941“. *Ex Rapponia: Гласник Историјског архива Суботице* I (1): 155–164.
- Пузовић, Владислав. 2012. „Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији 1869–1899.“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 12, приредио Богољуб Шијаковић, 152–173. Београд: Институт за теолошка истраживања.

- Пузовић, Владислав. 2013. „Ауторитет Цариградске патријаршије у Православној Цркви према Сергију Викторовичу Троицком“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 14, приредио Богољуб Шијаковић, 128–140. Београд: Институт за теолошка истраживања.
- Пузовић, Владислав. 2014. „Теодор Иванович Титов — историчар Цркве (прилог проучавању веза између Кијевске духовне академије и Православног богословског факултета у Београду)“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 15, приредио Богољуб Шијаковић, 127–152. Београд: Институт за теолошка истраживања.
- Пузовић, Владислав. 2017. „Иларион Зеремски и Иринеј Гирић на Московској духовној академији: прилог историји формирања српске богословске елите у Русији“. У *Зборник Маџице српске за друштвене науке* 68 (162): 251–266. <http://dx.doi.org/10.2298/ZMSDN1762251P>.
- Радовановић, Сања. 2008. „Улога Правног факултета у Суботици у правном животу Краљевине Југославије“. *Зборник Маџице српске за друштвене науке* (125): 131–140. <https://dx.doi.org/10.2298/ZMSDN0825131R>.
- Рајић, Љубомир. 1928. „У заштиту руских духовних школа — Семинарија и Академија“. *Весник Српске Цркве: оріан Српској православној свешћеничкој удружења XXXIII* (3): 215–224; (4): 323–338; (5–6): 412–429.
- Троицкий, Сергей Викторович. 1914а. *Об именах Божиих и имябожниках*. Санкт-Петербург: Синодальная типография.
- Троицкий, Сергей Викторович. 1914б. *Как живут и страдают православные и униаты в Австро-Венгрии*. Петроград: Синодальная типография.
- Троицки, Сергије Викторович 1928. „'Истинска наука' или '2. група 1. катеорије'“. *Весник Српске Цркве: оріан Српској православној свешћеничкој удружења XXXIII* (4): 310–317; (5–6): 396–410.
- Троицки, Сергије Викторович. 1934. *Хришћанска филозофија брака*. Београд: ИК Геца Кон.
- Храповицки, Митрополит Антоније. 1926. „Мој одговор на клевете“. *Хришћански живот: месечни часопис за хришћанску културу и црквени живот* V (7–8–9): 356–361.
- Чистович, Иларион Алексеевич. 1857. *История Санкт-Петербургской духовной академии*. Санктпетербург: Типография Якова Трея.

Примљено: 1. 3. 2021.
Исправљено: 29. 6. 2021.
Одобрено: 26. 9. 2022.

ON THE STUDY OF ECCLESIASTICAL LAW IN RUSSIAN THEOLOGICAL ACADEMIES AND THE SIGNIFICANCE OF RUSSIAN SCHOOLS OF THEOLOGY IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES THROUGH THE LENS OF AN INTERBELLUM POLEMIC

Branko Radovanović

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: *The significance of this dispute is reflected in the fact that ten years after the October revolution, we had a clear overview of the impact of Russian seminaries on the development of Serbian theology and the Serbian Orthodox Church. It is an indisputable fact that from the middle of the 19th century, until the October revolution, the theological education of Serbians was associated with Russian seminaries and that a large number of graduated students returned from these schools, students who were outstanding connoisseurs of ecclesiastical law and other theological disciplines. Additionally, professors from Russian seminaries, traveling to our country after the October revolution, built good foundations for the Faculty of Orthodox Theology, and with their competence, knowledge, and effort, they breathed new life into theological education in Serbia. When speaking on the subject of ecclesiastical law, first and foremost we must mention Sergey Viktorovich Troitsky, who has been an irreplaceable authority for Serbians within that theological discipline for around a hundred years. In this dispute, we can examine how ecclesiastical law was taught and learned in Russian theological academies, but within a wider context — which is of importance to us — and how Russian theological academies were organized in all of their areas of work. The education earned by Sergey Troitsky, both as a student and as a teacher, testifies to how ecclesiastical law was studied to a great extent — elaborately, and through his work and competence, we can draw the conclusion that ecclesiastical law was one of the most highly-esteemed disciplines in Russian academic theology, in which Ljubomir Rajić and Radovan Kazimirović also took part.*

Key words: *Russian theological academy, ecclesiastical law, Radovan Kazimirović, Ljubomir Rajić, Sergey V. Troitsky.*

БИТОЉСКА ПЛОЧА — НОВО ЧИТАЊЕ

Жарко Б. Вељковић*
Српски научни центар,
Београд

Апстракт: Битољска плоча је један од најстаријих сачуваних споменика словенског језика и ћириличке писмености из XI века, највероватније из времена владавине последњег цара Самуиловог Буларског царства Словен, Срба и Булара, Јована Владислава (1015 – фебруар 1018). У раду је дао преглед претходних чињања с реконструкцијама овога наћија, као и наша зажања, од којих је најважније то да је у првом делу наћија приметно одсуство било каквог конзистентног правописа у писању шанко и дебелог јера, док, у другом делу наћија јесте приметан као скоро конзистентан онај правопис настао у преводилачком кругу везаном за преславски двор Симеоновог Првог буларског царства, који се, као спољашње обележје словенске државности, у XII веку појављује и као рашко-хумски државни правопис. То би онда упућивало јасно на следећи закључак: Можда је могуће да се изворни наћијис налазио или био сачуван само у доњем делу Битољске плоче па да је накнадно искоришћен као модел за додавање торних редова, и то врло могуће од стране специјалног одељења обавештајне службе у оквиру буларске војске из периода 1915–1917. г. које се бавило прикупљањем археолошког материјала који би наводно доказало наводна етничка права Булара и Буларске на Северну Македонију, у време двају буларских окупација Битоља, 1915–1917. и 1941–1944. г. Све изложено и доводи до аргументованог одбацивања торне половине наћија Битољске плоче (редови 1–6), шј. аутоматски до поновног чињања и тумачења шест сачуваних редова у доњем делу Битољске плоче. Даје се њихово ново, предложено чињање, уз минималну, односно најминималнију реконструкцију шекса. Као коначни закључак, може се са сигурношћу или извесношћу казати да је реч о владарском књижевном наћијису који представља „благотворни цар“ Буларског царства Словен, Срба и Булара, Јован Владислав, поводом завршетка у трајевинском смислу извесне цркве или манастира у Битољу или његовој најближој околини, по претпоставци старе предшурске православне цркве Светог Спаса у Битољу.

Кључне речи: Битољска плоча, ћирилица епиграфика, цар Јован Владислав, буларски фалсификат (делимични), ново чињање.

* sapphousatthis@gmail.com.

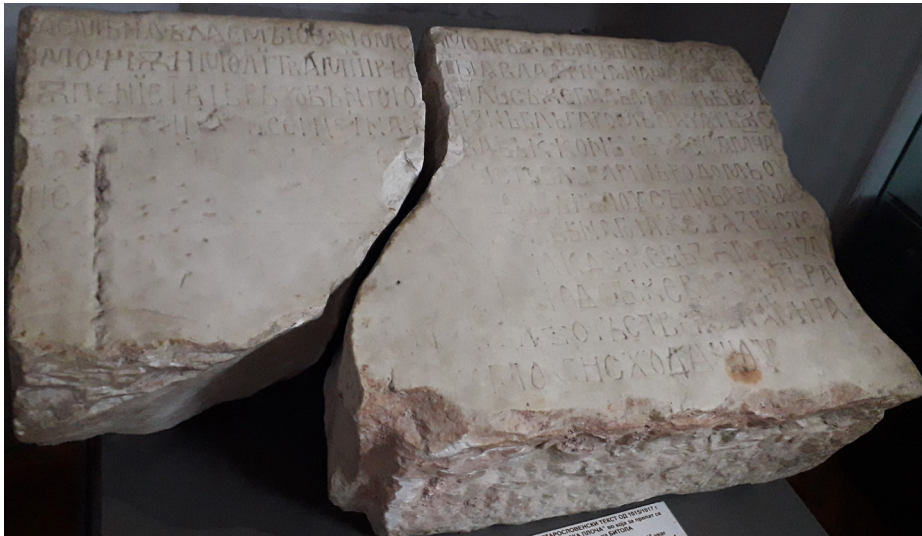
Битољска плоча је један од најстаријих сачуваних споменика словенског језика и ћириличке писмености из XI века, највероватније из времена владавине последњег цара Самуиловог Бугарског царства Словенâ, Срба и Бугара, Јована Владислава (1015 — фебруар 1018) (Томовић 1974, 9, 31–33; Стојков 2015, 81–85; Острогорски 1959, 287, 288, 295).

Овај натпис уклесан је на правоугаоној плочи од белог мермера која је сачувана у дужини од 0,88–0,92 m, висини од око 0,58 m и дебљини од 0,15 m, са натписним пољем дужине 0,52 m које чини 12 видљивих редова текста са словима висине у просеку 3 cm. Откривена је 1956. г. у Битољу, приликом рушења (Сунгур) Чауш-џамије, где је служила као њен праг. Плоча можда потиче из претходећег, још старијег објекта чији су остаци зидова и темеља истом приликом археолошки потврђени, уз каснији проналазак у непосредној близини три хришћанска/православна артефакта, два медаљона с представама Светог апостола и јеванђелисте Марка и непознатог јеванђелисте (можда са ручног крста?), као и горњег дела епископског жезла са главама (великих) змија. Све то је, по претпоставци архитекте Крума Томовског који је писао о битољским џамијама, чинило једну археолошку целину, односно реч је о остацима православне цркве, према локалном народном предању цркве Светог Спаса из временâ пре турског освајања града, а која је у периоду турске власти претворена у џамију. Поменуто (Сунгур) Чауш-џамија, звана према турском и *Ески-џами* „стара џамија“, по турски и *Сами-и-Атик* (исто) „стара џамија“, била је најстарија џамија у Битољу и једина џамија у Битољу током XV века. Будући да је ова џамија лежала на ондашњем битољском житном тргу (тур. *Tereke Pazari*), а житни трг је био градски трг средњовековног града и на њему је почивала централна градска црква, можемо лично претпоставити и то да је горепоменуто археолошки претпостављена православна црква, према локалном народном предању, црква Светог Спаса из временâ пре турског освајања града која је у периоду турске власти претворена у џамију – била не само централна градска црква, него можда и најстарија црква у граду Битољу. Сличан пример представљала би црква непознатог имена која је лежала на средњовековном и доцнијем Житном тргу, то јест градском тргу старог града Раса, данашњег Новог Пазара, а коју су Турци у периоду турске власти претворили, односно преправили у (Гази) Иса-бегову џамију, најстарију џамију у Новом Пазару, иначе срушену 1938. г. А приликом њеног рушења пронађени су и остаци првобитне средњовековне цркве, делови зидова са малтером и фрескама, као и «!» камена пло-

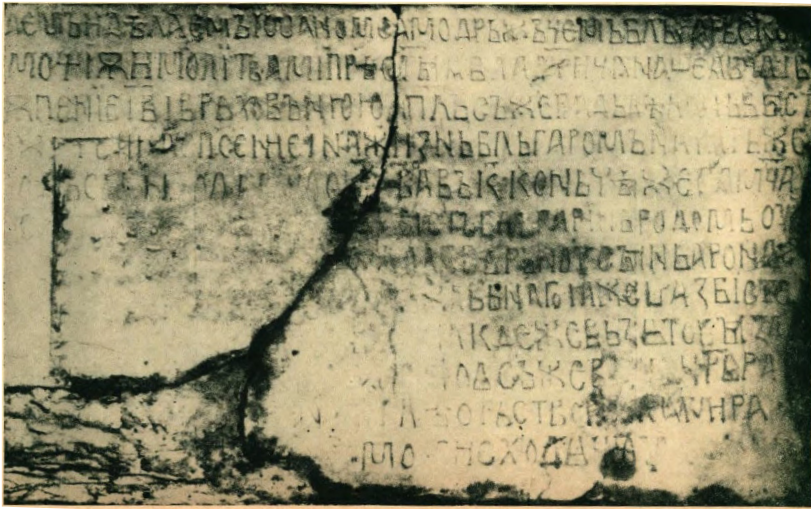
ча са натписом и подацима о цркви (од чега, нажалост, ништа није спасено нити остало сачувано). С друге стране, горе поменута плоча можда потиче и из неке друге старе, предтурске православне цркве или манастира у Битољу или његовој најближој околини. Сама плоча оштећена је горе, лево и у доњем левом углу, а од левог угла ка среди-ни камен је пукнут и на томе месту недостаје део текста. Од видљивог дела натписа леви део је нечитљив пошто су слова истрвена гажењем (Томовић 1974, 33; Михајловски 2013, 411, 413, 415; Хацивасиљевић 1911, 19; Томовски 1956/1957, 29–61; Томовски 2000, 176, 177; Калић 2013, 436–438, 443).

Плоча је позната и у науци изазива контроверзе будући да у видљивом делу натписа стоји да га саставља *буџарски самодржац Јован*, да утврђује град *на сѣсење и на (блѣо)жиће Буџара (у њему)*, као и то да је он *био њо народности Буџарин*, па се ова плоча користи као средство показивања за бугарски етницитет, односно, бугарски етницитет се одбија и замењује етацитетом (државном припадношћу) (Стојков 2015, 80, 84–86, 89–91, 97, 102–105).

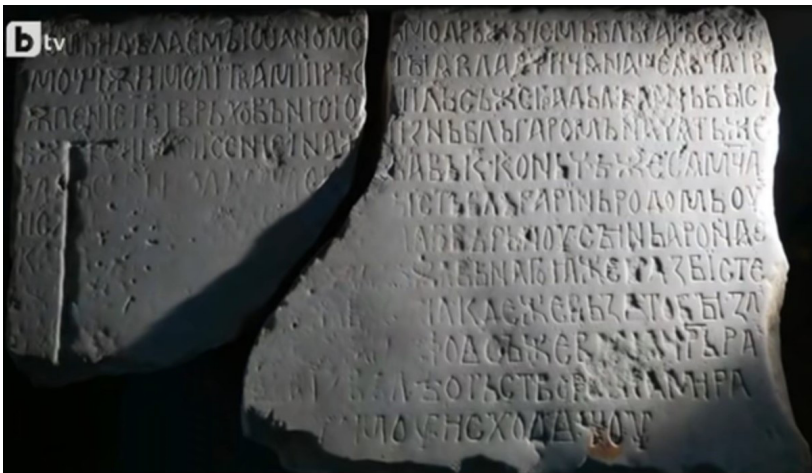
Битољска плоча се од свога открића па до данас чува у Музеју у Битољу (*Национална установа Завод и Музеј — Биџола*) и изгледа овако:



Сл. 1а. Фотографија Битољске плоче (НУ Завод и Музеј — Биџола)



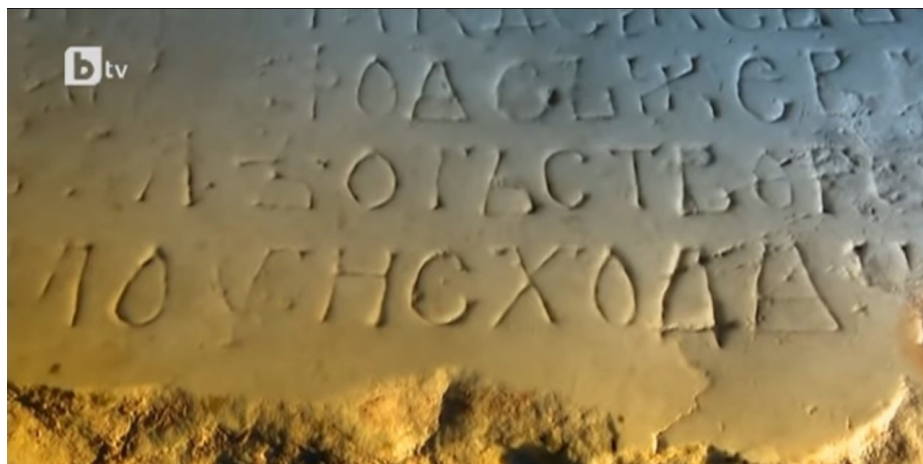
Сл. 1б. Фотографија Битољске плоче (Заимов 1970, прил. 1)



Сл. 1в. Фотографија Битољске плоче (Георгиев 2021, 7:12)

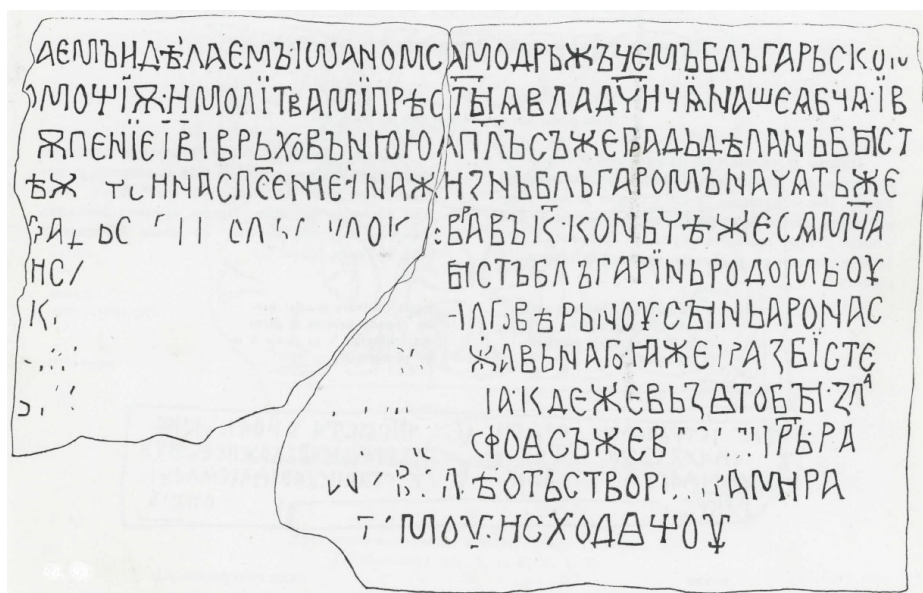


Сл. 1г. Фотографија дела истрвених слова Битољске плоче (Георгиев 2021, 2:58)



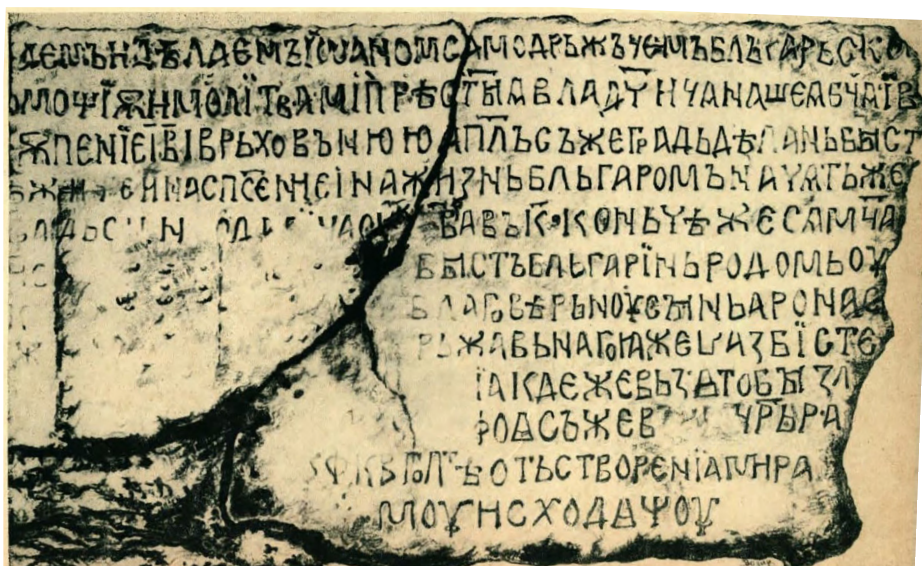
Сл. 1д. Фотографија дела истрвених слова Битољске плоче (Георгиев 2021, 2:41)

Дата су два калка ове плоче. Први 1966. г.:



Сл. 2а. Калк I Битољске плоче (Томовић 1974, 33; Мошин 1966, 52)

Други калк је дат 1970. г.:



Сл. 26. Калк II Битољске плоче (Заимов 1970, прил. 3)

Истих тих година дата су и два читања с реконструкцијама овога натписа. Године 1966. Владимир Мошин ишчитава овако:

[сз градъ сѣзид]аємъ и дѣлаємъ. ѿѿаном самодръжцемъ бѣлгарьско
[ц(а)рства сѣ]помощѣ. и молитвами прѣс(вѣ)тыѣ влад(и)чицѣ нашеѣ б(о)городицѣ.
ѿ в(ъ)
[чьсть и вѣ застѣ]пеніе ѿ вѣ вѣрховънюю ап(осто)лѣ сѣ же градъ дѣланъ быст(ь)
[вѣ твѣрдо оу]вѣжѣше и на сп(а)сѣние ѿ на жизнь бѣлгаромъ начать же
[сѣ дѣлати сѣ]градъ с(вѣ)тых ап(осто)лѣ м(ѣс)ца окт(о)бра вѣ к. коньчѣ же сѣ
м(ѣс)ца
[июнѣ вѣ кѣ] (?) сѣ ц(а)рѣ и с[амодръжцѣ] быстѣ бѣлгаринъ родомъ. оу-
[вѣ вѣноукъ ни]к(о)лы и рифиміѣ] благовѣрноу. сынъ арона с-
[тарѣиша]го жѣ брата самоуиѣла самодръжавьнаго. ѿже ѿ развѣсте
[вѣ клисоу]рѣ конскѣ грѣцкѣ ц(а)рѣ кюр васѣлѣѣ. кдеже възато бы злѣ-
[то]сѣфол. сѣ же вели ц(а)рѣ. ра[з]-
[вѣтъ быстѣ ц(а)ремъ кюр василіемъ] зѣ кѣ вѣ го лѣт(о) отъ створѣнѣа мира
[м(ѣс)ца июлѣ вѣ кѣ]. лѣтоу то]моу исходащоу

Сл. 3а-1. Читање с реконструкцијом Битољске плоче Владимира Мошина
(Томовић 1974, 33; Мошин 1966, 52)

Овој град се сосидана и се направи од Јоан самодржец на бугарското царство со помошта и молитвите на нашата пресвета владичица Богородица, со честа и застапништвото на дванаесете апостоли. Овој град (крепост) беше направен за првото засолниште и спасение на животот на Бугарите. Почната да се прави овој град на светите апостоли во месец октомври во 20 ден, а се доврши во месец јуни на 29 ден. Овој цар и самодржец беше родум Бугарин внук на благоверните Никола и Рипсимја, син на Арона, постариот брат на самодржавниот цар Самуил, кого го разбија во клисурата војските на грчкиот цар господин Василија, кадешто беше земено злато ... Овој голем цар беше разблен од царот господин Василија во 6522 од создавањето на светот во месец јули, 29, на крајот од летото.

Сл. 3а-2. Превод читања с реконструкцијом Битољске плоче Владимира Мошина
(Бачев 2020, 4; Мошин 1966, 52)

Године 1970. Јордан Заимов (*Йордан Заимов*) у свом издању-читању Битољске плоче ишчитава на следећи начин:

[† ВЪ ЛѢТО $\overline{\text{С}}\overline{\text{Ф}}\overline{\text{К}}\overline{\text{Г}}$ ОТЬ СТВОРЕНІА МНРА ОБНОВЕН СѦ СЪ ГРАДЬ
 1 ЗНА]АЕМЪ Н ДѢЛАЕМЪ ІОАННОМ САМОДРЪЖЦЕМЪ БЪЛГАРЬСКО[МЪ
 2 Н ПОМОЩІИ Н МОЛІТВАМІ ПРѢСТЫА ВЛАДЧНЦА НАШЕѦ БЦА І ВЪЗ З
 3 АСТ]ЖПЕНІЕ ІВ І ВРХОВЗНОЮ АПЛЪ СЪ ЖЕ ГРАДЬ ДѢЛААН БЫСТ[Ъ НА
 4 ОУБ]ѢЖНЦЕ Н НА СПСЕННЕ І НА ЖНЗНЬ БЪЛГАРОМЪ НАЧАТЬ ЖЕ БЫ
 5 СТЬ] ГРАДЬС[Ъ Б]Н[Т]ЮЛА МЦА ОКТОВРА ВЪ К. КОНЬЧѢ ЖЕ СѦ МЦА ...
 6 ... НСХ[ОДАЦА СЪ САМОДРЪЖЦЪ Б]ЫСТЪ БЪЛГАРІНЪ РОДОМЪ ОУ[Н
 7 ОУ]К[Ъ ННКОЛЪ ЖЕ І РИФУНМНА] БЛАГОВѢРНОУ СЪНЬ АРОНА СѦМО
 8 НЛА]ЖЕ БРАТА СЖЦА ЦРѢ САМОДР]ЪЖАВНАГО НАЖЕ І РАЗБѢСТЕ[ВЪ ЦІ
 9 ПОНѢ ГРЪЧЬСКЖ ВОІСКЖ ЦРѢ ВАСІЛ]ІА КДЕ ЖЕ ВЪЗАТО БЪИ ЗЛАТО]
 10 ФОД СЪ ЖЕ В ... ЦРѢ РА]ЗБѢ
 11 НЬ БЪИ ЦРѢМЪ ВАСІЛІЕМЪ] $\overline{\text{С}}\overline{\text{Ф}}\overline{\text{К}}\overline{\text{В}}$ ГО ЛѢТ[А] ОТЬ СТВОРЕНІА МНРА
 12 [ВЪ КЛЮЧН І ОУСЪПЕ ЛѢТОУ СЕ]МОУ НСХОДАЦОУ

Сл. 3б-1. Читање с реконструкцијом Битољске плоче Јордана Заимова (Заимов 1970, 33)

[† ПРЕЗ 6523 ГОДИНА ОТ СЪТВОРЕНИЕТО НА СВЕТА ОБНОВИ
 СЕ ТАЯ КРЕПОСТ
 1 ЗИД]АНА И ПРАВЕНА ОТ ІОАН САМОДЪРЖЕЦ БЪЛГАРСКИ
 2 И С] ПОМОЩТА И С МОЛИТВИТЕ НА ПРЕСВЕТАТА ВЛАДИЧИЦА
 НАША БОГОРОДИЦА И ЗА [ЗА-
 3 СТ]ЪПНИЧЕСТВОТО НА ДВАНАДЕСЕТТЕ И НА ВЪРХОВНИТЕ
 АПОСТОЛИ. ТАЗИ КРЕПОСТ БЕ НАПРАВЕНА [ЗА
 4 УБ]ЕЖИЩЕ И ЗА СПАСЕНИЕ И ЗА ЖИВОТА НА БЪЛГАРИТЕ
 ЗАПОЧНАТА [БЕ
 5 ШЕ] КРЕПОСТТА [Б]И[Т]ЮЛА ПРЕЗ [МЕС]ЕЦ ОКТОМВРИ В 20
 (ДЕН), А СЕ ЗАВЪРШИ ПРЕЗ МЕСЕЦ ...
 6 ... В КР[АЯ. ТОЯ САМОДЪРЖЕЦ] БЕШЕ БЪЛГАРИН ПО РОД, У[Н
 7 У]К [НА НИКОЛА И НА РИПСИМИЯ] БЛАГОВЕРНИТЕ, СИН НА
 АРОН, [КОЙТО
 8 Е БРАТ НА САМУИЛ ЦАРЯ САМОД]ЪРЖАВЕН, И КОИТО ДВАМА
 РАЗБИХА [В
 9 ЩИПОН ГРЪЦКАТА ВОЙСКА НА ЦАР ВАСИЛ]ИЙ, КЪДЕТО БЕ
 ВЗЕТО ЗЛАТО]
 10 А ТОЗИ В ЦАР
 РА]ЗБИТ
 11 БИДЕ ОТ ЦАР ВАСИЛИЙ В] 6522 ГОДИНА ОТ СЪТВОРЕНИЕТО
 НА СВЕТА
 12 [В КЛЮЧ И ПОЧИНА В КР]АЯ НА ЛЯТОТО

Сл. 3б-2. Превод читања с реконструкцијом Битољске плоче Јордана Заимова (Заимов 1970, 33, 34)

Док су напоредо и Мошин и Заимов сматрали да је цео овај видљив натпис аутентичан (Мошин 1966, 52; (уп.) Заимов 1970, 77–87), а са њима и Александар Бурмов (*Александър Бурмов*) који је прелиминарно и објавио натпис (Бурмов 1959, 86; Бурмов 1968, 195), у иностранству је беспрекорност овог натписа генерално мање-више довођена у сумњу, не без аргумената. Године 1973. Александар Каждан (*Александр Каждан*) у часопису *Византийский временник* даје тек прегледни приказ Заимовљевог издања-читања Битољске плоче уз мање критике (Каждан 1973, 266). С друге стране, године 1972. Хорас Лант (*Horace Lunt*) у часопису *Slavic Review* завршава свој врло критичан приказ Заимовљевог издања-читања Битољске плоче речима да сва главна питања у вези са овим натписом остају отворена (*The crucial questions remain open*) (Lunt 1972, 499). А године 1977. Роберт Матисен (*Robert Mathiesen*) у часопису *Slavic and East European Journal* даје умногоме критичан приказ Заимовљевог издања-читања Битољске плоче указујући на то да је Заимов пропустио да уочи да се по палеографским одликама слова прва половина натписа (редови 1–6) без изузетка разликује у трима специфичним детаљима од друге половине натписа (редови 7–12), на следећи начин:

1) Диграм за [глас] [y] написан је с танким јер (ы) у првome делу натписа (3 пута: редови 2, 3, 6), док је у другом делу натписа (2 пута: редови 7, 9) он написан са дебелим јер (ѣ) (видети Заимовљеве цртеже [слова јери] на стр. 54).

2) Слово за глас [ѣ] има облик штампаног великог А у ком се водоравна линија по средини реда ломи надоле до доње линије реда (Λ) у првome делу натписа (6 пута: редови 2, 4, 5, а у реду 2 – 4 пута), док, у другом делу натписа (3 пута: редови 9, 10, 12) оно има облик троугла кога преполовљује водоравна линија по средини реда (Δ) ([видети код] Заимова на стр. 57).

3) Слово за [глас] [z] има опуштenu линију нагиба оштрије савијену улево (ʒ) у првome делу натписа (једанпут: ред 4), док, у другом делу натписа (3 пута: редови 8, 9, а у реду 9 – 2 пута) то није тако[, него је опуштена линија нагиба блаже савијена улево] (ʒ) ([видети код] Заимова на стр. 40),

Yet Zaimov has failed to observe one very important fact: the palaeographic character of the first half of the inscription (lines 1–6) consistently differs in three particulars from that of its second half (lines 7–12), as follows:

1. The digraph for [y] is written with a front jer' (ѣ) in the first half of the inscription (3x: lines 2, 3, 6), but with a back jer (ѣ) in the second half (2x: lines 7, 9). (See Zaimov's illustrations, 54.)
2. The letter for [ѣ] has the shape of our capital A with a bent crossbar (A) in the first half (6x: lines 2 [4x], 4, 5), but the shape of a triangle bisected by a horizontal line (Δ) in the second half (3x: lines 9, 10, 12). (Zaimov, 57.)
3. The letter for [z] has its tail bent sharply to the left (Z) in the first half (1x: line 4), but not so (Z) in the second half (3x: lines 8, 9 [2x]). (Zaimov, 40.)

Сл. 4. Критика Битољске плоче према палеографским одликама слова
Роберта Матисена (Mathiesen 1977, 1)

истакавши притом на самом крају овога приказа да се чињенице које Битољска плоча даје имају ипак узимати са великим опрезом (... *the evidence of the Bitolja inscription will have to be used with great caution*) (Mathiesen 1977, 1, 2).

Надовезујући се посредно на Матисена, године 2015. Стојко Стојков о чињеницама које видљив део натписа Битољске плоче даје аргументовано утврђује следеће:

- Званична царска титула самодрѣѣц- блѣгарск- „бугарски самодрѣѣц“ (по Заимову) / самодрѣѣц- блѣгарско[го ц(а)рства] „самодрѣѣц Бугарског царства“ (по Мошину) није ни историјски нити језички реалан податак будући да су историјски и језички потврђене следеће званичне царске титуле: цѣсарѣ бл(ѣ)гаромѣ (Прво бугарско царство), односно цѣсарѣ (и самодрѣѣцѣ) (всѣмѣ) бл(ѣ)гаромѣ (и гр(ѣ)комѣ) (... и прочимѣ странамаѣ) (трѣновскѣ) (Друго бугарско царство) и слично (Стојков 2015, 85–91).
- Формулација, у контексту градитељских радова, да је извршено утврђивање града [сѣ п]омощію и моли́твами́ прѣс(вѣ)тыа влад(н)чи́ца нашеа б(огороди)ца ꙗ́в(ѣ) [чьсть и вѣ застѣ]жпеніе ꙗ́ко ꙗ́врьховѣнню ап(осто)лѣ (по Мошину) / [п]омощію и моли́твами́ прѣс(вѣ)тыа влад(н)чи́ца нашеа б(огороди)ца ꙗ́в[ѣ застѣ]жпеніе ꙗ́ко ꙗ́врьховѣнню ап(осто)лѣ (по Заимову) „с помоћу и моли-

твама Владичице наше Пресвете Богородице и (на част и) на (славу) заступања (пред Богом) од стране 12 и 2 врховна апостола“ није ни историјски ни језички реалан податак будући да одсуствује на самом почетку формулација *Божја помоћ*, односно *помоћ Оца, Сина и Светиога Духа (Св. Тројице)*, а историјски и језички потврђене су следеће формулације у контексту градитељских радова: *изволеніємъ божіа помѡшта* (1412), *изволеніємъ ѡтѣца и съвершеніємъ сына поспѣшеніємъ свѣтаго доуха, и помѡщію свѣтѣа и прѣстѣаа владѣица наша богородица мѡрїа, и свѣтѣахъ и преподѡбнѣхъ ѡтѣць нашихъ* (1269/1270), *въ нѣмъ ѡтѣца и сына и свѣтаго доуха, и свѣтѣе богородице, и свѣтѣхъ и врѣховнихъ апѡстоѡ* (1269) и слично (Стојков 2015, 92–94).

- Формулација, у контексту владарских натписа, да је сâм владар *бысть бѣлгарѣнь родомъ* (по Мошину) / *[б]ысть бѣлгарѣнь родомъ* (по Заимову) „био по народности Бугарин“ није ни историјски ни језички реалан податак будући да ни на једном владарском натпису Бугарског каната и Првог бугарског царства није историјски ни језички уз име владара потврђена назнака да је он (био) „родомъ, тј. по народности Бугарин“ (нити је она сама потребна или, уопште, има смисла), премда се уз именâ оновремених службеника у служби владара појављује налична назнака да су „из/од рода (тог и тог)“ (Стојков 2015, 96).

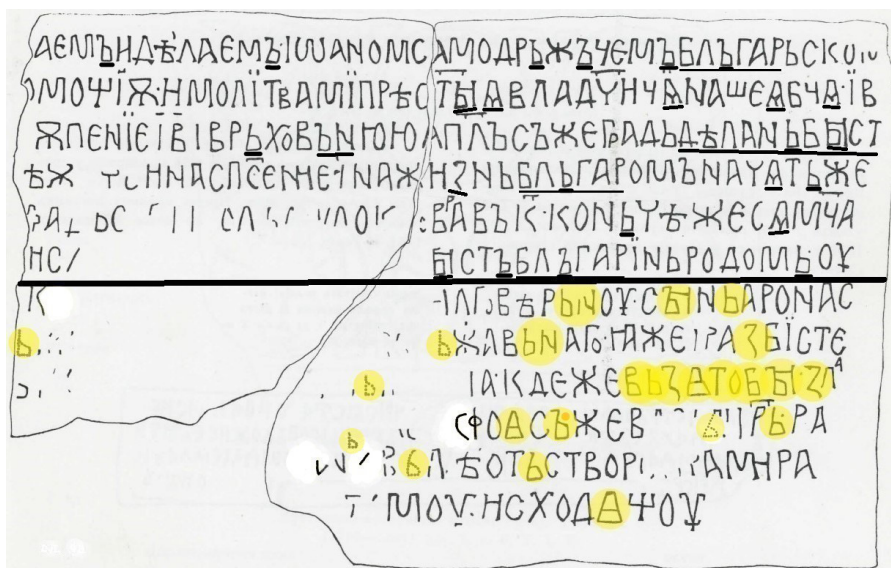
Томе можемо додати и наша три запажања:

- Придевски формант *-ън-* у придевима *врѣховън-*, *блѡговѣрн-* (по Мошину) / *блѡговѣрън-* (по Заимову) и *[самод]ръжѡвън-* (по Мошину) / *[самодр]ъжѡвън-* (по Заимову) писан је у првоме делу натписа (редови 1–6) са дебелим јер, *-ън-*, у реду 3, док је у другом делу натписа (редови 7–12) он писан са танким јер, *-ън-*, у редовима 7 и 8.
- У првоме делу натписа (редови 1–6) приметно је одсуство било каквог конзистентнога правописа у писању танког и дебелог јера, па се чак они у писању мешају у истим категоријама, и чак у истим кореновима: (као наставак у ном. јд. м. партиципâ) *[зи]дѡемъ* (по Заимову) / *[съзи]дѡемъ* (по Мошину), *дѣлаемъ* — али *дѣланъ*, (у писању правописних група за обележавање самогласничког [ɾ] и [ɿ]) *бѣлгарьскогъ* (по Мошину) / *бѣлгарьско[ц]ъ* (по Заимову), *бѣлгарѣнь* (по Мошину) / *бѣлгарѣнь* (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као *бѣлгарѣнь*) — али *самодръжѡемъ*, *врѣховъннюю*, *бѣлгаромъ*, (у писању форманта *-ъц-* (палатализовано, и као *-ѡ-*)) *самодръжѡце-*

мъ — али конѣтъ... сѧ, (као део наставка -мъ у инстр. јд. основѧ на -ѡ- и -јѡ- м.) самодръжъцемъ — али родомъ, (у писању корена [bɫgar-]) бѣгарьско (по Мошину) / бѣгарьско[мъ] (по Заимову), бѣгарѣнь (по Мошину) / бѣгарѣнь (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као бѣгарѣнь) — али бѣгаромъ, (као део проширења -тъ/-стъ у 3. јд. сигматског старог аориста) бытъ (по Мошину) / [б]ытъ (по Заимову) — али нѣтъ. Насупрот томе, у другом делу натписа (редови 7–12) јесте приметан као скоро конзистентан онај правопис настао у преводилачком кругу везаном за преславски двор Симеоновог Првог бугарског царства, тзв. рани преславски једнојеров/танкојеров и двојусов правопис са (системски уједначеним) ѡ, ѡ и «!» Δ (новим знаком за мало јус), који се, као спољашње обележје словенске државности, у XII веку појављује и као рашко-хумски државни правопис (Станишић 2013, 302–305; Велчева, 1999, 91; Gălăbov 1967, 98–118), дакле: оу[ноу]к[ъ] (по Заимову) / [къноу]къ ни [к[олы] (по Мошину) (на фотографијама, ипак, видљиво као [(?) бѣгар]к[оу]), сынъ (по Мошину) / сынъ (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као сынъ), с[тарѣнша]го (по Мошину) / с[ацмонла] (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као ѡ[(?)динородън]ѡ), [самод]ръжавънаго (по Мошину) / [самодр]ъжавънаго (по Заимову), [кюр] (по Мошину) / [ц[ѣса]рь] (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као [о]т[ъ]), възато бѣ, [«...»]сфоѧ (по Мошину) / ...фоѧ (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као [с]т[роѧ], вели ц[а]рь (по Мошину) / в... ц[ѣса]рь (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као в[аси]ѧ[ъ] ц[ѣса]рь), ѕѣкѣ го (по Мошину) / ѕѣкѣ го (по Заимову) (на фотографијама, ипак, видљиво као [хр]ѧ[мѧ] ѣ ѣ), отъ. Једини изузетак од поменутог и показаног правописа представља номинатив једнине мушког рода показне заменице съ који се пише са дебелим јером, съ, што би вероватно представљало клесарову грешку према речи сынъ.

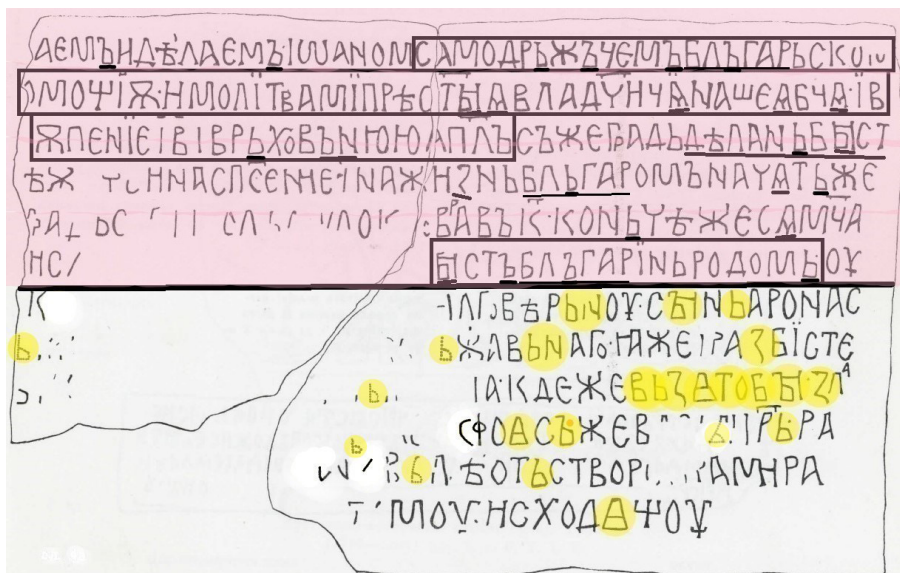
- Пасивни аорист грађен је у првоме делу натписа (редови 1–6) са дужим обликом аориста глагола быти, бытъ(ѡ) (по Мошину) / бытъ[ѡ] (по Заимову) — дѣланъ бытъ(ѡ) (по Мошину) / дѣланъ бытъ[ѡ] (по Заимову), у реду 3, док је у другом делу натписа (редови 7–12) пасивни аорист грађен са краћим обликом аориста глагола быти, бѣ — възато бѣ, у реду 9.

Све ово би јасно дефинисало две одвојене зоне натписа, прву (редови 1–6) и другу зону (редови 7–12), на овај начин:



Сл. 5. Две зоне Битољске плоче према палеографским одликама слова и фонетским и морфолошким одликама

Ако се томе додају примери историјски и језички нереалних података које је аргументовано утврдио и изнео Стојков, могуће је доћи до квалификације прве зоне натписа као, да тако кажемо, 'нереалне', на следећи начин:



Сл. 6. Прва зона Битољске плоче као 'нереална' према историјски и језички нереалним подацима, а базирајући се на двема зонама према палеографским одликама слова и фонетским и морфолошким одликама

То би онда упућивало јасно на следећи став — као закључак — а који је Стојков изнео као могућност, следећим речима: „Можда је могуће да се изворни натпис налазио [или био сачуван] само у доњем делу [Битољске] плоче... па да је [накнадно] искоришћен као модел за додавање горњих редова... од стране неког ентузијасте у савремено доба. [Наиме,] заиста је тешко да се [поменути] два дела текста повежу у јединствен натпис услед тога што горњи део [натписа] саопштава од стране кога, за кога и због чега се врши градња [односно утврђивање] града, док други део [натписа] — након [ове] теме обнављања [односно утврђивања града] — говори о поразу и смрти [цара] Самуила, тј. [у том] би се [случају] натпис о грађењу једнога цара завршавао описом пораза и (!) смрти његовог претходника [на престолу], који [уз то] нема [никакве] везе с градњом [односно утврђивањем тога] града и коме [уз то аутор натписа, цар Јован] Владислав није [ни] син нити наследник по директној линији. ... Поред [историјски потврђене] мотивације као и [томе] одговарајуће праксе [фалсификовања историјских извора, у овом случају] је постојала и реална могућност за прављење фалсификата у временима двају бугарских окупација Битоља, 1915–1917. и 1941–1944. г. Више него погодне [за то] биле су околности у време прв[онаведен]ог периода[, 1915–1917. г.]... [Наиме,] у та времена [бугарске окупације, 1915–1917. г.] у оквиру бугарске војске основано је специјално одељење обавештајне службе које се бавило прикупљањем артефаката што би [наводно] доказали [наводна етничка] права Бугара [и Бугарске] на [Северну] Македонију, а у коме су чланови били многобројни [за то] мобилисани [бугарски] историчари, [и то] на челу с будућим председником владе [Бугарске], Богданом Филовом. Узимајући у обзир размере могућих постигнућа [бугарске стране], као и више него велик државни [бугарски] интерес [у томе], свакако да [сви могући] ресурси за прављење [једног] таквог фалсификата [као што је додавање горњих редова Битољској плочи] — [нипошто] не би недостајали (Можно ли е оригиналниот натпис да се наоѓал само во долниот дел на плочата... и да е искористен како модела за додавање на горните редови... од современ ентузијаст... ? Постои и определена теешкоџија да се поврзат двајта дела на текстови во единствен натпис — додека горниот дел соопштува од којо, за којо и зошто се погита тврдината, во долниот дел се зборува според реконструкциите за поразот и за смртта на Самоил, односно традежен натпис на еден цар би завршувал со опис на поразот (!) и смрт на негов претходник, кој нема врска со погитането на тврдината и кому Владислав не му се јавува син или директен наследник. ... Освен молив и соодветна практика,

1 сьздати: Томовић 1974, 43, 46, 47; **2** ц(ѣса)рь благовѣрьнь: в. доле; **3** отъ іадрь: Томовић 1974, 64, Miklosich — Lexicon 1862–1865, 1143; **4** начельникъ -скъ, помен ц(ѣса)рь благовѣрьнь: РКСС 1 1863, 43, РКСС 2 1863, 130; **5** єдинородьнь: Miklosich — Lexicon 1862–1865, 1153; **6** разгромъ: СРЯ XI–XVII вв. 21 1995, 177; **7** вьслъ: в. доле; **8** ц(ѣса)рь самодръжавьнь: РКСС 3 1864, 76, Томовић 1974, 64; **9** иже „пошто”: Miklosich — Lexicon 1862–1865, 235; **10** нр: <!> лигатура отпр. њ; **11** щипоніе: Заимов 1970, 26, 27; **12** кде „када, којом приликом”: Miklosich — Lexicon 1862–1865, 326; **13** злата тьма: Miklosich — Lexicon 1862–1865, 1021, 1022; **14** ль: <!> лигатура отпр. њ; **15** разбьень бгыти: в. горе; **16** а сьзда сѧ син храмъ: Томовић 1974, 47, 53; **17** ѣтъ: лигатура отпр. ѣ; **18** мѣсеца маја (/июніа), дьни (єдино)надесѧтомоу нсходѧщоу: РКСС 1 1863, 426; маја/јуна 1015–1017. / 11. маја 1016: Ускрс 1015. (10. IV), 1016. (1. IV), 1017. (21. IV) + 40 дана.

— (?) У (?) име (?) Оца (?) и (?) Сина (?) и (?) Светога (?) духа, (?) подигох (?) овај (?) храм (?) Светог (?) Спаса, (?) Ја, (?) благоверни (?) цар (?) Јован, (?) из (?) окриља (?) породице (?) владарѧ (?) Бугарске, благоверних (?) царева (?) Самуила (?) и (?) Арона, син (?) јединац Аронов, (?) јер (?) сам (?) остао (?) жив (?) у (?) бици (?) којом (?) је (?) потучен (?) цар и самодржавни император (?) Василије пошто га поменута двојица (у бици) разбише (?) код (?) места (?) Штипоње... , којом је приликом и (?) силно злато од Василија било заплењено... , а поменути цар Василије, дајући се (?) у (?) бег, (?) био (у бици) разбијен. (?) Овај храм (?) подигнут (?) је године (?) 6523–6525. од стварања света (?) (1015–1017), (?) месеца (?) маја/јуна, у (?) 11–19. (?) дан / године (?) 6524. од стварања света (?) (1016), (?) месеца (?) маја, у (?) једанаести (?) дан.

Будући да је — услед велике фрагментованости текста — његово предложено читање дато уз минималну реконструкцију, но ипак потребним већим бројем речӣ, на овом месту дајемо и предложено читање текста уз најминималнију реконструкцију (прелазећи тим из горе показаног модуса Мошина и Заимова у савременији, егзактнији модус):

[<...> (?) отъ (?) іадрь (?) начельникоу (?) блъ-]
 | [гарс]кѣ[у, <...> (?) ц(ѣса)рю б]лаговѣрьноу •, сынъ арона є[(?)]диноро-
 | [дън]ь, ж[(?)]нвьше <...> (?) вьслѧа (?) ц(ѣса)ря сѧ]м[101]ѧ[р]ь]дрѧвьнаго, іаже њ
 рѧзвьісте [(?)]вь]
 | [(?)]мѣст[ѣ] щ[(?)]нпони, <...> о[т]ѣ[ъ] в[ъ]слѧ[ѧ] кде же вьзѧто бгы злѧ[ѧ]т[(?)]о,
 <...> [(?)]вѣтъ с[т]роѧ, сѧ же в[асн]ѧ[ъ] ц(ѣса)рь ра[з]бьень
 | [(?)]бгы. <...> (?) син хр[ѧ]м[ѧ] в[ъ] лѣт[ѣ] отъ створ[єнї]ѧ мнра [(?)]ѣ <...>]
 | [<...> , (?) дьни (?) -надесѧ]т[ѣ]моу • нсходѧщоу.

— [...] (?) из (?) окриља (?) породице (?) владарâ (?) Бугарске, двају благоверних (?) царева... , син (?) јединац Аронов, (?) јер (?) сам (?) остао (?) жив (?) кад... (?) цар и самодржавни император (?) Василије, пошто га поменута двојица (у бици) разбише (?) код (?) места (?) Штипоње... , којом је приликом и... злато од Василија било заплењено... , а поменути цар Василије, дајући се (?) у (?) бег, (?) био (у бици) разбијен. [...] (?) Овај храм... године (?) 6000 и... од стварања света... , у (?) 11–19. (?) дан.

Према изложеном поновном читању и тумачењу сачуваног доњег дела Битољске плоче, може се са сигурношћу или извесношћу казати да је реч о владарском ктиторском натпису који поставља „благоверни цар“ Бугарског царства Словенâ, Срба и Бугара, Јован Владислав (1015 — фебруар 1018), крвни род „благоверних царева“ Самуила и Арона и син јединац Аронов, поводом завршетка у грађевинском смислу извесне цркве или манастира у Битољу или његовој најближој околини, по претпоставци старе предтурске православне цркве Светог Спаса у Битољу, а у славу и у знак личне захвалности Богу за учешће и преживљење у победоносној и славној бици код места Штипоње (986) којом су поменута двојица царева потукла ромејског „цара и самодржавног императора“ Василија II Бугароубицу (976–1025).

* * *

Библиографија

Литература:

- Бачев, Ристо. 2020. *Бишолска плоча — веродостојен паметник или подметнат фалсификациј*. Скопје (Скопље): самиздат.
- Бурмов, Александър. 1959. „Новонамерен старобългарски надпис в НР Македонија“. *Пламък* 3, 10 (1959): 84–87.
- Бурмов, Александър. 1968. „Новонамерен старобългарски надпис в НР Македонија“ (репринт). У *Александър Бурмов — избрана произведения в три тома. Том първи, 192–196*. София: Българска академия на науките.

- Велчева, Боряна. 1999. „Късната българска глаголица“. *Кирило-Методиевски студии* 12: 72–106.
- Gălăbov, I[van]. 1967. „La rotonde de Symeon dans l'histoire du vieux-bulgare litteraire“. *Byzantinoslavica* 28, No. 1: 98–118.
- Георгиев, Иван. 2021. (ТВ-емисија) *bTV репортерите: Плочата от Битоля — епизод 2* (20. 6. 2021, 16:09). Софија (Софија): bTV media group (на адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=QkJbi4Mvd30>).
- Заимов, Йордан. 1970. *Битолски надпис на Иван Владислав, самодържец български*. Софија: Българска академия на науките.
- Каждан, Александр (К., А.). 1973. „И. Заимов, Битолски надпис на Иван Владислав, самодържец български. Старобългарски паметник от 1015—1016 година. Софија, 1970, стр. 164 + 11 табл.“. *Византийский временник* 35 (60): 266.
- Калић, Јованка. 2013. „Епископски градови Србије у средњем веку“. *Зборник радова Византолошког института* L, No. 1: 433–448.
- Lunt, Horace G. 1972. „*Bitolski nadpis na Ivan Vladislav samodŕzhets bŭlgarski: Starobŭlgarski pametnik ot 1015–1016 godina*. By Iordan Zaimov and Vasilka Zaimova. Sofia: Izdatelstvo na Bŭlgarskata akademiia na naukite, 1970. 160 pp. + 11 plates.“ *Slavic Review* 31, No. 2 (June 1972): 499. <https://doi.org/10.2307/2494413>.
- Mathiesen, Robert. 1977. „The Importance of the Bitolja Inscription for Cyrillic Palaeography.“ *Slavic and East European Journal* 21, No. 1 (Spring 1977): 1–3. <https://www.jstor.org/stable/306730>; <https://doi.org/10.2307/306730>.
- Miklosich — Lexicon 1862–1865: Miklosich, Fr[anciscus]. *Lexicon palaeoslovenico-Graeco-Latinum*. Vindobona (Wien/Беч): G. (W.) Braumüller.
- Михајловски, Роберт. 2013. „Неколку османлиски споменици од Битола“. У *Османлиското трагичелство на почвата на Македонија: прилози за истражувањето на историјата на почвата на Македонија*, ур. Георги Старделов, Халит Ерент и Зоран Павлов, 411–427. Макропроект „Историја на културата на Македонија“, кн. 24. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
- Мошин, Владимир. 1966. „Битољска плоча из 1017. године“. *Македонски јазик* XVII: 51–62.
- Острогорски, Георгије. 1959. *Историја Византије*. Београд: Просвета.
- РКСС 1–3 1863–1864: Даничић, Ђура. *Рјечник из књижевних сџарина српских* 1–3. Београд: Државна штампарија (БИГЗ).
- СРЯ XI–XVII вв. 1–30 1975–2015: *Словарь русского языка XI–XVII вв.* 1–30. Москва: Изд. Наука.
- Станишић, Вања. 2016. „О старини једнојеровог правописа у словенској писмености“. У *Стефан Немања — прейодобни Симеон Мировоочиви: зборник радова*. [Том] 1, ур. Милан Радужко, 299–307. Београд — Беране — Цети-

- ње: Институт за историју уметности, Филозофски факултет — Институт за српски језик САНУ — Епархија будимљанско-никшићка — Манастир Ђурђеви Ступови — Митрополија црногорско-приморска — Цетињски манастир.
- Стојков, Стојко. 2015. „Битолската плоча — дилеми и интерпретации“. У *Зборник на трудови: Самуиловата држава во историската, воено-политичката, духовната и културната традиција на Македонија*, ур. Илија Велев и Васил Ѓоргиев-Ликин, 80–106. Одделение за историја и историско културно наследство, Единица – научни собири, кн. 2. Струмица: НУ Завод за заштита на спомениците на културата и Музеј — Струмица. (са прегледом извора и литературе).
- Томовић, Гордана. 1974. *Морфологија ћириличких натписа на Балкану*. Београд: ИИ САНУ.
- Томовски Крум. 1956/1957. „Цамии во Битола“. *Годишен зборник на Техничкиот факултет во Скопје*, II, бр. 2: 29–61.
- Томовски, Крум. 2000. (репринт) „Цамии во Битола“. У *Архитектурата на почвата на Македонија: прилози за истражувањето на историјата на културата на почвата на Македонија*, ур. Георги Старделов, Крум Томовски, и Иван Цепаровски, 173–189. Макропроект „Историја на културата на Македонија“, кн. 9. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
- Хацивасилевић, Јован. 1911. „Град Битола“. *Календар Вардар за 1911. г.*, Београд: Друштво КСС, 19, 20.

Примљено: 19. 4. 2022.
Одобрено: 10. 5. 2022.

THE BITOLA INSCRIPTION: A NEW READING

Žarko B. Veljković
Serbian Scientific Center, Belgrade

Summary: The Bitola inscription is one of the oldest preserved monuments of the Slavic language and Cyrillic literacy, originating from the 11th century, most likely having been created during the times of the last tsar of

Samuel's Bulgarian empire of the Slavs, Serbs and Bulgarians, John Vladislav (1015 — February 1018). It has been hypothesised that the inscription originally was a part of the Mediaeval, pre-Ottoman, Orthodox Church of Holy Saviour, which, according to its chronology, topographic placement and supporting findings, was the central town church, episcopal, and perhaps the oldest church of Bitola. This plate inscription is well known, and has caused controversies among scholars, since in the upper part of the inscription it is stated that it was composed by the Bulgarian autocrat John, who had fortified the town for the salvation and (well)being of the Bulgarians (who dwell in it), as well that he was ethnically a Bulgarian, thus the inscription is used as a so-called evidence of Bulgarian ethnicity, or, as an alternative, Bulgarian ethnicity is rebuffed and exchanged with state citizenship. A review of previous readings is given here together with reconstructions of this inscription, by Vladimir Mošin (1966) and Yordan Zaimov (1970). In 1977 Robert Mathiesen pointed out that according to the palaeographic features, the first half of the inscription (lines 1–6) undoubtedly and without exception differs in specific details from the second half of the inscription (lines 7–12). Relying indirectly on Mathiesen, in 2015 Stoyko Stoykov has arguably ascertained and presented examples of historically and linguistically unrealistic data in the first half of the inscription. To that I have added my own observations, of which the most important is that in the first part of the inscription there is a noticeable absence of any consistent orthography in the writing of front and back yers, while, in the second part of the inscription it is noticeable as used, almost consistently, the type of orthography originated in the translation circle affiliated with the Preslav court of Simeon's First Bulgarian empire, the so-called early Preslav orthography with one/front yer alone and two yuses together with (systemically uniform) Ъ, Ж and А, which, as an external feature of Slavic statehood, in 12th century also appears as the Rascia-Chelm state orthography. That would point to the following opinion, as a conclusion, which Stoykov presented as a possibility: Maybe it's possible that the original inscription was situated or preserved only in the lower part of the Bitola inscription and was subsequently used as a model for adding the upper lines, very possibly by the special department of the Intelligence service within

the Bulgarian army during the period of 1915–1917 dealing with the collection of artefacts which allegedly prove the alleged ethnic rights of Bulgarians and Bulgaria to present North Macedonia, at the time of two Bulgarian occupations of Bitola, 1915–1917 and 1941–1944. All what's been presented leads to an argued rejection of the upper half of the inscription on the Bitola inscription (lines 1–6), i.e. to a rereading and reinterpretation of six preserved lines in the lower part of the Bitola inscription. Their new proposed reading is given, with the minimal or most minimal reconstruction of the text. As a final conclusion, it can be said with certainty or certitude that the inscription is ctetorial and monarchic in nature and it was erected by the “pious tsar” of the Bulgarian empire of the Slavs, Serbs and Bulgarians, John Vladislav, kin by blood to “pious tsars” Samuel and Aron, and the only son of Aron, on the occasion of completion (in the construction sense) of a certain church or monastery in Bitola or in its closest surroundings, by assumption, the Mediaeval, pre-Ottoman, Orthodox church of Holy Saviour in Bitola, as praise and sign of the personal gratitude to God for participation and survival in the victorious and glorious battle near the place called Shtiponye (Shtipon), in which the two aforementioned tsars triumphed in the battle over the Byzantine “emperor and autocratic sovereign” Basil the Bulgar-Slayer.

Key words: *the Bitola inscription, Cyrillic epigraphy, tsar John Vladislav, Bulgarian forgery (partial), a new reading.*

УДК / UDC: 271.2-145.55(082)(049.32)
274/278-145.55(082)(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 2/2022,
стр. / pp. 379–383.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-2-379-383>

**Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popiu, unter Mitarbeit
von Alena Schulz (прир.), *Wunder in evangelischer
und orthodoxer Perspektive***

Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band 6.

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.

230 Seiten | 19 cm

ISBN 978–3–374–04110–7

www.eva-leipzig.de

Крајем XX и почетком XXI века дијалог западних и правослаvnих новозаветника почео је интензивно да се одвија на више нивоа. Редовна комуникација, размена студената, преводи, научне конференције, гостујућа предавања, оснивање EELC као огранка SNTS за источну Европу и формирање библијских библиотеку у православним земљама источне Европе и Русије су конкретне манифестације овог дијалога. Као никада раније, западни и православни стручњаци за Свето Писмо добијају прилику да суоче своје сопствене тра-

диције и своја истраживања, као и да освесте сопствене црквено-културолошке претпоставке на којима заснивају свој црквено-просветни рад. Један од плодова поменутог дијалога је и зборник радова *Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive* (Чуда из еванђеличке и православне перспективе) који је плод научног скупа који је одржан на Православном богословском факултету у Букурешту, а на коме су учествовали стручњаци протестантске и православне вероисповести. Организатори скупа намерно нису одабрали тему на

којој би могло доћи до пријатељске размене искустава и пристojног саглашавања, већ тему која је провокативна и којој се суштински различито приступа на Западу и на Истоку. Приступ је толико различит да се самим поређењем историје истраживања на обе стране може констативати другачији пут: док истраживање феномена чуда у Библији, нарочито Новом Завету, на Западу има дугу и турбулентну историју, кроз коју су се опробали многи концепти и многа сагледавања, овакво истраживање на православном Истоку је готово непостојеће. Чак је један православни учесник изразио следећи став: „Ви о чудима размишљате, а ми их доживљавамо“. Када је реч о схватању чуда, чини се да позиције једва да могу бити удаљеније. Међутим, управо одабир ове теме и разговори о њој, показали су да је неопходно разговарати и размењивати академска искуства, у циљу бољег међусобног упознавања и разумевања.

Зборник се састоји из 10 радова, пет радова протестантских теолога са Гете Универзитета у Франкфурту и петорице теолога са Православног богословског факултета у Букурешту. Чланак професора Штефана Алкира „Die Wunderdiskussion und die notwendige Problematisierung des Wirklichkeitsbegriffs“ (11–42) је први и извесно програмски текст на који ће се надовезивати и остали

прилози протестантских аутора. Професор Алкир нуди једну синтезу својих досадашњих истраживања на тему чуда, као и један сажет преглед историје проучавања ове теме на Западу, нарочито од периода Просветитељства који је маркирао промену парадигме на овом пољу. Поред већ познатих промена до којих је дошло у разумевању стварности и саморазумевању човека у овом периоду, посебно је важно истаћи улогу Тридесетогодишњег рата (1618–1648) за перцепцију хришћанства на Западу, а нарочито када је реч о чудима. Зарађене хришћанске стране, чији је сукоб исцрпљивао и уништавао народе Европе, подједнако су се позивали на то да је Бог на њиховој страни, да су победе Божја чуда и слично. Критика чуда која је уследила од стране просветитеља углавном није била заснована на оспоравању реалности чуда у хришћанском искуству, али свакако на злоупотреби и извртању овог хришћанског топоса у реторичке и политичке сврхе (16–17). Аутор потом наводи низ приступа овој теми у модерној протестантској теологији која покушава да „сачува“, „оправда“ и „осмисли“ чуда за која у основи нема више места у просвећеној хришћанској вери (демитуланизација, историја форми, реисторизација, неорационализам, психологизација). Међутим, аутор сматра да је адекватан приступ овој теми могућ само ако се узме

у обзир другачије схватање стварности у античком свету од савременог. У том погледу аутор ангажује концепте попут генеративне поетике и категоријалне семиотике који посматрају текстове као релационе факторе једног семиотичког система и стога се они могу адекватно анализирати само унутар сопствене семиотичке релационалности. Ако се узме, дакле, у обзир да чуда описана у Библији припадају једном конкретном семиотичком систему древности, о њима се, са становишта данашњег човека, не може говорити ни као факту, нити као фикцији, већ као *фрикцији*, као контигентном, сингуларном, продору неочекиваног у очекивано (40–41). Поента је да описи чуда немају сврху сами по себи, већ указују на продор божанске стварности у простор творевине. Хришћанска вера није вера у чуда, већ вера у Бога који је свет чудновато створио, чудновато га одржава и чудновато ће га обновити (42). Наредни прилози франкфуртских предавача крећу се на пољу синхроних анализа, показујући како се нпр. апостол Павле у својој аргументацији ослања на наративе у чудима (Michael Schneider, „Paulinische Wundergeschichten“, 43–60), како је могуће читати приче о чудима кроз призму концепта чуда као феномена моћи на граничном простору божанског и људског деловања (Michael Rydryck, „Gottesmacht und Gottes Nähe. Skiz-

zen zur Wunderhermeneutik im lukanischen Doppelwerk“, 61–93), како, надаље, читати „знамења“ у Еванђељу по Јовану као догађаје које је потребно тумачити, јер нису само-евидентни (Anni Hentschel „Umstrittene Wunder. Mehrdeutige Zeichen im Johannesevangelium“, 94–115). Чланак Хермана Дојсера теоријски излаже концепт схватања стварности као кључни контекст за разумевање чуда (Hermann Deuser, „Wunder als Zeichen der Realität“, 116–140).

Православне прилоге отвара текст Козмина Прикопа „Der Weg des Wunderverständnisses in der orthodoxen biblischen Theologie am Beispiel der Verklärungsgeschichte“ (141–160). Аутор указује на чињеницу да су се чуда као посебна тема ретко истраживала у савременој православној теологији, али да се у православном Предању могу трасирати путеви разумевања чуда који су релевантни и за данашње богословље. У том смислу аутор анализира тумачења Преображења Господњег синоптичке традиције, и то уз помоћ одабраних патристичких



текстова и химнографије Православне Цркве. Аутор наглашава два ерминевтичка момента која праве разлику између западне и православне егзегезе у погледу схватања чуда: 1) у православној егзегези чудима се никада не оспорава историчност, и 2) у православној теологији постоји тенденција да се теолошка порука описа библијских чуда актуализује, то јест кроз тумачење учини релевантном и животну важном за хришћане сваке епохе (159). Даљи православни прилози углавном се баве проблемима приступа чудима на Западу и Истоку, нпр. у сучељавању историјско-критичке методе и традиционалних приступа на примеру тумачења чудесног догађаја изласка из Египта (Alexandru Mihaila, „The Red Sea Miracle: A Short Comparison Between Modern Historical-Critical and Traditional Exegesis“, 161–176) или мапирању еклисијалног карактера новозаветних чуда (Marian Wild, „The Place and the Role of Miracles in the Christian Community according to the New Testament. Notes from a phenomenological Perspective“, 177–190). Улогу чуда (чудесних путовања у рај) у аскетској традицији доноси Ioan Dumitru Popoiu, „Die Reise des Altvaters Makarios in das Paradies. Typologie der Wunderreisen im asketischen Diskurs der östlichen Kirchen“, 191–211. Последњи прилог критички раз-

матра химнографску рецепцију чуда васкрсења Лазара из Еванђеља по Јовану (Јн 10), указујући на њене изразито антијудејске моменте које би у савременој православној теологији требало наново преиспитати (Alexandru Ionita, „Das unaussprechliche Wunder – die Auferweckung des Lazarus. Eine Betrachtung aus der Perspektive der Orthodoxen Hymnographie mit Blick auf das Judenbild“, 211–228).

Приказани зборник радова показује да су савремена богословска разматрања чуда на Западу и православном Истоку обликована различитим искуствима из прошлости и различитим културолошким, интелектуалним, политичким и еклисијалним развојима. Међутим, овај зборник такође показује да не постоје теолошке теме на које се не може разговарати, ма колико позиције биле и остале удаљене. Постало је, наиме, јасно да у библијским студијама на Западу све више долази до отклона од тзв. критике чуда, тј. оспоравања историчности чуда описаних у Библији и њиховог одбацивања као ирелевантних за савремену хришћанску веру и проповед. У том погледу траже се други образци мишљења, попут интеграције чуда у једно другачије схватање стварности, које се не може просто игнорисати или укинути научно-просветитељским светоназором. С друге стране, пра-

вославни тумачи показују да им није стало само до просте апологетике историчности библијских чуда, нити до идеолошког дистанцирања од историјског критицизма, већ до креативног трагања за теолошким садржајима библијских чуда која их чине увек актуелним, увек садашњим,

како у Православној Цркви тако и у теологији.

Предраг Драготиновић
(pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs)

*Православни богословски факултет
Универзитета у Београду*

□

УДК / UDC: 271.2-312.47-526.62(049.32)
271.2-534.35(049.32)
75.052.046"10/17"(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 2/2022,
стр. / pp. 383–386.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-2-383-386>

Бојан Миљковић, Чудојворна икона у Византији

Посебна издања / Византолошки институт Српске академије наука
и уметности, Београд, књ. 45

Београд: Византолошки институт Српске академије наука
и уметности, 2017.

333 стр. ; 24 cm

ISBN 978–86–83883–25–7

Монографија под насловом *Чудојворна икона у Византији*, као једна од релативно новијих едиција Византолошког института САНУ, представља значајан допринос изучавању историје иконографије у православној Византији. Истовремено, она даје и позитиван импулс у правцу подробнијег разумевања феномена иконе и њене догме у српској историографији и богословском

учењу о светим иконама. Аутор ове књиге је др Бојан Миљковић, виши научни сарадник при Византолошком институту САНУ. Сама монографија представља заправо допуњени докторски рад аутора, који је одбрањен 2012. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Текст монографије је подељен на три дела под називима: Ἀρχή, Δόγμα и Προᾶξις. Изузев три основна де-

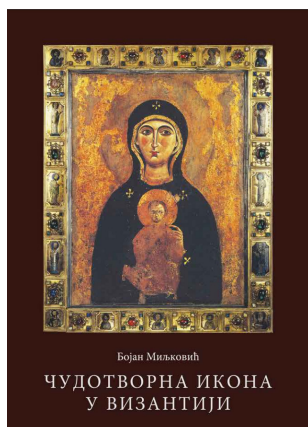
ла, књига садржи и епилог на српском и енглеском (стр. 285–305). На концу књиге (стр. 307–333) налази се добро израђен регистар имена и појмова који стилем умногоме подсећа на регистар у познатом делу *Историја Византије* професора Острогорског.

Први део књиге *Ἀρχή* (стр. 23–52) обухвата проучавање појма иконе и иконографије, али и корене иконоборства. Аутор се аналитички бави проблематиком културолошких, цивилизацијских и религиолошких сусрета паганства и јудеохришћанства, те свтописамских корена и јудејских предања који су утицали на појаву изображења светих ликова. Следствено, цивилизацијско–културолошки сусрет библијског наслеђа са грчко-римским светом је изродио на пољу православне вере Византије, упркос свим јеретичким кризама, феномен светих икона. Осим тога, аутор се бави феноменом појаве иконоборства у доба ромејског василевса Лава III Исавријанца путем разматрања најранијих пројава иконоборацких тенденција, чије корене идентификује у ранијим вековима првог миленијума хришћанства. Последњи наслов првог дела, који носи назив *Айолоџија иконе и нерукошворени образи*, доноси садржајно излагање о поменима неколицине нерукошворених образа и икона у Православној Цркви, њиховој чудотворности, као и најстаријем помену чудотворне иконе (стр. 49).

Други део књиге под називом *Δόγμα* (стр. 53–86) започиње описом седница Седмог васељенског сабора у Никеји. Свети оци том приликом читају агиографске и догматске списе који сведоче у прилог отачке и предањске оправданости употребе и поштовања светих икона, те њихове чудотворности која долази од Божије силе. У низу упечатљивих примера истиче се и икона Христовог Распећа ради чије пројаве чудотворства група богохулних Јевреја прима православно крштење. Сведочанства са седница доносе обиље исказа о чудотворности светих икона и реликвија. Наслов *Герман I, Јован Дамаскин, Георгије Кијранин и саборски орос* (стр. 66–72) говори о догматској борби и апологетској одбрани икона од стране светих отаца. Последњи наслов другог поглавља — *Обнова иконоклазма* (стр. 73–86) доноси историјски приказ борбе за свете иконе у Другом иконоборству, у периоду од Никеје 787. до коначне победе православља и славне литије са светим иконама 843. године.

Трећи део књиге под називом *Πράξις* (стр. 87–283) представља њен најобимнији део. Аутор започиње анализу теме описом пристизања многих чудотворних икона у Константинопољ у X веку. Почевши од 96. странице аутор расправља о настанку нових агиографских сведочанстава у X веку везаних за свете иконе. На-

слов *Храм Богородице од Извора* доноси сведочанство о томе да нису само сликане иконе, већ да су и мозаичне представе Пресвете



те Богородице имале чудотворну силу. Наслов *Царски ђаладијуми* (стр. 104–106) односи се на проучавање везе ромејске војске са чудотворним иконама

ма Увек-Дјеве Марије у X веку. Управо о томе приповедају и оновремени историографски извори попут Лава Ђакона и Јована Скилице. Истичу се потом примери иконе Пресвете Богородице са победничке литије цара Јована Цимискија, икона Богомајке коју је у руци држао император Василије II приликом боја на Абидосу и низ сведочанстава о ношењу чудотворних икона приликом војних кампања византијских царева у XI веку.

Након наслова *Две чудесно ошкривене слике* аутор започиње казивање о најпознатијим светињама цариградских икона и представама светих ликова: *Анџифонијиса* (стр. 117–129), *Влахернска Богородица* (стр. 129–146), *Халкијиса* (стр. 146–158), *Аџиосоријиса* (стр. 158–167), Богородица Н ΧΕΙΜΕΥΤΗ (стр.

167–168), *Одигиџирија* (стр. 169–209), *Богородица Римска* (стр. 209–210) и *Кириотиса* (стр. 210–217). Међу поменутим и чудотворним светињама нарочито се својим утицајем на веру и богослужбени живот Цариграда, али и целог православног света, истичу иконе *Влахернске Богородице* и *Одигиџирије*. За прву светињу, која је чувана на Влахернама, везано је *Обично чудо* звано још и *Чудо њеџка*, када је ова икона по сведочанству савременика лебдела у ваздуху. Представа Пресвете Богородице *Влахернисе* била је заступљена у државној и војној идеологији на примерцима кованог царског новца и печата високих државних и црквених достојанственика. Када је реч о представи *Одигиџирије*, то јест композицији у оквиру које Пресвета Дјева носи Богомладенца у рукама, она је постала најзаступљенија у култу светих икона.

После приповести о најчувенијим чудотворним иконама ромејске престонице, следи историјско-хронолошки опис најчувенијих икона у Византији у доба династије Комнина, а које је претходило крсташкој похари престонице 1204. године. Након поменуте пљачке Константинопоља бројне иконе су украдене и однесене на Запад, док се многи губи историјски траг. У наслову *Трајезунтско царство и Мореја* (стр. 250–256) аутор говори о поштовању чувених икона у имено-

ваним државама. Оне су деловале као малобројни, правни наследници РOMEЈСКЕ империје и уједно њени последњи издаци у XV веку.

Сажимајући значај ове књиге можемо закључити да је њен садржај слојевит и тематски педантно устројен. Он пружа систематску презентацију развоја, разноликости и места богослужбене употребе и поштовања чудотворних икона у Православној Цркви на просторима Византије. Осим заступљеног стила историографске наратије, аутор показу-

је добро познавање православног богословља иконе и иконоборачке контроверзе. Стога, ову књигу која је публикована у издању *Византiолошкої инстiтyтyа САНУ* препоручујемо као корисно штиво за црквено-историјске и литургиолошке дисциплине свеукупног теолошког спектра.

Ђакон Славиша Тубин
(slavisa.tubin91@gmail.com)
Епархија зворничко-тузланска

□

УДК / UDC: 27-67:7(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 2/2022,
стр. / pp. 386–389.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-2-386-389>

Одговорена питања

Владимир Коларић, *Хришћанство и уметности*

Теопoетика, књ. 1

Београд: Biblos Books, 2021.

167 стр. ; 20 cm

ISBN 978–86–6098–003–0

Једна од необичнијих особа, годинама присутна, али ненаметљиво, упркос жестоким текстовима на много поља, коју можемо претпоставити као важан фил-

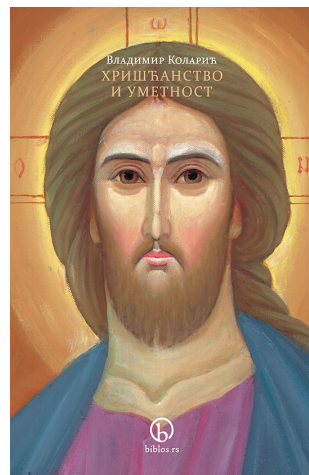
тер између световног у мир духа и душе јесте теоретичар умјетности и културе др Владимир Коларић. Ако бисмо жељели да важност позиционирања умјет-

ности у покушају или тежњи ка животу по Јеванђељу представи-мо у једном језгровитом, гномски снажном, врло конкретном лику, то би засигурно могли путем књиге овог аутора *Хришћанство и уметности* (Београд: Библиос, 2021). Но ипак, боље је поставити питање: зашто би то било неопходно? Наиме, приличан је број људи, који поведени Христовим животом, бојажљиво и са стрпљивошћу троше или творе умјетност, или то чине кроз трострука сита, посматрајући исту као ђавољу работу и скретање са Пута. Умјетност редефинисана изнова и изнова амплитудама цивилизацијских наклоности периода добија тај буквалистички премаз епоха и праваца који су експлицитно више биле наклоњени хришћанству, као и оних који су били реакционарни као бунтарски, те стога и демонизовани у садржини и рецепцији. Или како би се то могло прочитати код Флоровског да постоје традиционалне подјеле на *нормалне* и *кришћичне* епохе. Револтирани одблесак хришћанског живота биће чак и нека од најбољих умјетничких дијела разних врста умјетности. Немало је и тумачења да она као таква заправо јаче евоцира Бога и да у свом нихилизму заправо исписује интимну борбу ствараоца да продре до христолошког у себи. Питање умјетности у хришћанству треба повјерити теологији умјетности и то не у рејону

теолошких истраживања, већ теоретичара умјетности како би се добила правовјерна, објективна и надасве корисна слика кретања кроз умјетност.

У првом дијелу књиге Коларић изузетним кратким освртима личних промишљања на наречену тему за референцу бира текстове Светог Писма, док се у хипотезама којима вјешто жонглира називу сви палимпсести огромне ерудиције аутора која темељно изводи закључке које је тешко оспорити. Полазећи од идеје да „једино вера може понудити *очи*“ (Коларић 2021, 13), те тако „стално доносимо Бога у свет“ (Коларић 2021, 14), умјетност поставља као свједочанство снаге слободне воље која побија ушушканост у слободи као неку илузорност која није прагматски могућа, али јесте припадајућа, умјетност као опредмећивање онога „што су виделе наше *очи вере*“ (Коларић 2021, 14).

Хиперматеријалистичка савременост или пак њена хипервиртуелизована образаина са истом функцијом тражи од умјетности да се оправда с обзиром да она нема у својој суштини примарну могућност зараде. Њено



боголико трајање подразумијева да естетичке категорије које носи немају та значења јер се свака од њих не посматра изоловано већ „у односу и из односа у однос“ (Коларић 2021, 15).

Умјетност тражи оправдавање постојања, а Коларић управо и обликује једну мапу ума постављајући је у релације према *очима вере, свештлости васкрсења, хлебу свакидашњем, џоштал(ишар) носћи, контексту и слободи, души, џајњи, смислу, лудилу, аскези, ојасности, лику и личности у уметности, амбиваленцији и несводивости, слому*. Преиспитује и дакако изузетно комплексне односе фантастике и „других светова“, анархизму, „сложености света“. Реферирајући свим овим односима, повлачи и важну линију шта умјетност није, те јој на тај начин даје и једну универзалну дефиницију, што је још важније из ципела савремености. Рецимо да је можда данас најактуелније то питање ангажоване умјетности, која чак и кад је то била у ранијим епохама, могла је да остане у домену умјетничког, што данас није случај, а о томе аутор пише у сажетом тексту *Уметности и џоштали(шар)носћ*. Здраве ангажованости нема и таква врста уметности је апсолутно супротстављена основном у умјетности, па и култури уопште – човјеку.

Важност ове књиге лежи у чињеници да је „наш свет некако дезоријентисан, без једног

центра, духовно и интелектуално збуњен и растројен“ (Георгије Флоровски, *Хришћанство и култура*, Библиотека „Руски боготражитељи“, прев. Дејан Аничич, 2. издање (Београд: Логос, 2005), 6), удаљен од вјере и садржаја вјере која надањује, а Коларић пише из позиције хармонично уређеног у Христу. Да ствари нису једнозначне, иако их догма испрва таквима тражи, показује Коларићев силазак у средиште ствари. Не преза од тога да постави, али што је још важније и самоувјерено одговори на питања која суштински тресу појам умјетности у најпрогресивнијим правцима, држећи се Писма управо онако како нам је дато на располагање – као приручник за живот у Христу. И онда можемо са лагодом, као и Коларић да разговарамо о свим умјетничким производима од концептуализма Ворхола и до домаће сцене Дејана Алексића, Драгана Хамовића и других, те да се бавимо различитим форматима од онлајн изложби (*Корелације* Олге Јеврић и Коље Божовића) до стрипа (*MI5*, Гранта Морисона и Френка Квајтлија) и филма.

Оно што је друга страна књиге пред нама јесте и њен други дио који је конкретнији у смислу да је чине прикази појединих умјетничких појава из наше савремености. Међутим и ту је занимљиво издвојити Коларића као заиста уникатну звијезду на српском културном небу.

Спој драме и хришћанства, темељно познавање савремених сцена шире културе и толико снажно повезивање са нашом је апликација која вас, за разлику од свих других, не троши у позадини, већ надахњује, рехабилитује и храни до истинског усхићења читања. Поврх свега, она нас чува од погибелџи духа и даје нам прилику да у широком спектру умјетничких производа са свих мериђана препознамо Христа. На постављено питање: „Па зар наше

— наспрам Божјег убого — стваралаштво може да се заснива на другим принципима?“ (Коларић 2021, 14), аутор одлично реторски објашњава да заправо Љубав јесте међу нама.

Јелена Калађиђа
(jela.knjiga@gmail.com)

ЈУ Народна библиотекa „Филић

Вишњић“

Бијељина, Република Српска, БиХ

□

УДК / UDC: 322(049.32)
32:2(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 2/2022,
стр. / pp. 389–392.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-2-389-392>

Нови прилог изучавању узајамних односа религије и политике

Мирољуб Јевтић, *Политика се родила из религије*

Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију, 2022.

241 стр. ; 24 cm.

ISBN 978–86–87243–20–0

Сасвим недавно публикова-
на је нова књига професора др
Мирољуба Јевтића, који је у на-
шој научној и широкој јавности
најпознатији као дугогодишњи
предавач предмета *Политико-*

логија религије, то јест политико-
лошке научне дисциплине чији
је управо он и оснивач и коју је,
по први пут на светском академ-
ском плану, увео у редовну на-
ставу на Факултету политичких

наука Универзитета у Београду 1993. године.

Треба пре свега истаћи да о највишем могућем нивоу, референтности и научном и академском реномеу аутора, у домену научног истраживања и сагледавања повратне интеракције света религије и политике, сведочи не само богата академска каријера поменутог аутора, већ и чињеница да је професор Јевтић, између осталог, и члан Управног одбора Истраживачког комитета 43 „Религија и политика“ у оквиру Међународног удружења политичких наука (International Political Science Association) под покровитељством Организације Уједињених Нација за образовање, науку и културу (UNESCO); Управног одбора Истраживачког комитета 22 за социологију религије при Међународном социолошком удружењу (International Sociological Association); Истраживачке групе „Религија и политика“ у оквиру Европског конзорцијума за политичка истраживања (European Consortium for Political Research); Међународног друштва за социологију религије (International Society for the Sociology of Religion), и тако даље.

Назначена књига коју приказујемо јесте заправо његова шеснаеста ауторска публикација, док још две потписује као коаутор. Поменута књига је објављена од стране реномираног београд-

ског Центра за проучавање религије и верску толеранцију под насловом: *Политика се родила из религије*. Реч је о својеврсном зборнику његових политиколошко-религиолошких коментара и интервјуа, који су објављивани у дневној и периодичној штампи Србије, Републике Српске и Црне Горе, у периоду 2006–2020. године. Чињеница да су наведени прилози стилски и концепцијски прилагођени намени публикавања у дневној штампи, апострофира њихову актуелност у датом временском опсегу, али никако не на уштрб њихове чињеничне веродостојности и научне валидности, као и њихове актуелности у једном дуготрајнијем и ширем временском опсегу. Ради се, заправо, о ауторским коментарима који су, у највећој мери, објављивани у дневном листу *Политика*, али и у дневним листовима: *Куир*, *Вечерње Новост*и и *Данас*. Поменути интервјуи су, пак, првобитно објављивани у дневним новинама: *Политика*, *Вечерње Новост*и, *Блиц*, *Куир*, *Дан* и *Дневник*, као и у недељницима: *Експрес*, *Печат*и и *Фактор*.



Као истински пионир политикологије религије, професор Јевтић се у овим текстовима бави горућим питањима, настојећи да са њима упозна ширу јавност, али и да мотивише стручну политиколошку и религиолошку научну заједницу на дубље и систематичније бављење питањима, као што су: проблем забрињавајућег и рапидног опадања стопе природног прираштаја у Србији, али и у Европи уопште; исламистичка компонента сепаратистичког покрета косовско-метохијских Албанаца; илегална миграторна кретања из земаља тзв. *MENA* региона (Блиски Исток и Северна Африка) према Европи; јеврејско-палестински спор око Јерусалима; тзв. „зелена трансверзала“; малоруско питање, са посебним освртом на питање спорне украјинске „автокефалије“; мултикултурализам савремене секуларизоване и атеизирани Европе; такозвано „грађанско“ или „цивилно“ друштво; српско питање у Црној Гори, са нарочитим акцентом на релевантној улози Српске Православне Цркве тим поводом, и тако даље.

Једна од главних теза професора Јевтића, која се провлачи кроз читаву књигу и која је заједничка за све ове теме јесте, по речима самог аутора: „... религија се као политичка чињеница мора уважавати свуда у свету“, што је несумњиво један од ва-

жнијих елемената при формирању актуелне политичке стварности, а што може произвести и сасвим конкретне последице за живот једног християнизованог и уцрквењеног народа, чиме смо се уосталом и ми бавили, и то управо подстакнути од стране професора Јевтића. Међутим, стиче се утисак да, посматрано са становишта православног схватања монархије као могућег облика владавине у једној држави, теме којима се професор Јевтић бави у поменутој књизи јесу од круцијалне важности, будући да је садржај аутохтоне и веродостојне српске монархистичке политичке идеје превасходно импрегниран православном духовношћу. Лишити српску монархистичку идеју њених православних и духовних основа, значило би њено обесмишљење и деградацију, те лишавање њене најдрагоценије основе, што је опет нарочита област чијем политиколошко-религиолошком сагледавању је професор Јевтић својевремено, такође, дао значајног подстрека. Управо због тога, бавећи се на једном другом месту личношћу и делатношћу Митрополита Петра II Петровића Његоша кроз призму политикологије религије, професор Јевтић вели: „По нашем мишљењу, постоје три личности које су међаши српске историје, културе, државног и друштвеног живота. То су Свети Сава, Карађорђе и Његош. Свети

Сава као утемељивач српске државе заједно са својим оцем Стефаном Немањом, Карађорђе 'бич тирјанах' који 'из мртвијех Србе дозва, дуну живот српској души' и на крају Његош, Ловћенски тајновидац. Он је према мишљењу нашег аутора сублимација свега што је српство, православље, хришћанство и човекољубље. Целокупно Његошево дело је ода борби за правду, пре свега за правду па тек онда за слободу, јер слободе нема без правде. Његош је борац не само зато што је владар теократске српске Црне Горе, него зато што се без борбе неки људи и неке идеје не могу довести: 'к познанију права а то је људска дужност најсветија'. Он је владар, али и свештеник, монах и владика ратничке српске православне хришћанске заједнице која је приморана на борбу. Креатор политике која се инспирише православљем, дакле религијом“.

Напоследку, бивајући дубоко свесни чињенице да је професор Јевтић био међу првима, који се тематиком међусобних односа између религије и политике, упорно, научно и систематично бавио и громогласно јавно иступао у југословенској и српској јавности, почев још од 1986. године, није за чуђење што се поводом писања овога приказа опомињемо отрежњујућих речи блажене успомене Патријарха српског Варнаве, који је своје-

времено приметио: „Пребацују нам што уводимо политику у Цркву! Не уносимо ми политику у Цркву, него уносе отров у цео организам народни они који су изгубили и памет и родољубље и поштење... Ко ће казати народу истину ако не народна света Црква? Одакле ће се чути глас Божији и глас пригушене народне свести, ако не из Светосавске Цркве? Ја се не бојим овога што сад говорим. Ја се бојим да нисам одоцнио да ово јавим народу. Можда сам ово требао раније рећи. Бојим се одговараћу зато пред судом Божијим...”

Коначно, професор Јевтић нема разлога за оваквом врстом зебње и дилеме. Читав свој досадашњи научни опус и професионални живот посветио је политикологији религије, неућутно сведочећи истину да религија има значајан утицај на политички живот, баш као што се ни утицај политике, нипошто, не може пренебрегнути и игнорисати у религијској сфери. О томе блиставо сведоче и странице приказиване књиге овога особито поштованог аутора.

Ђакон Хаџи Ненад М. Јовановић
(czipm.org@gmail.com)
Архиепископија
београдско-карловачка

□



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

<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

<https://teoloskipogledi.spc.rs/sr/>

Price of annual subscription:

For Serbia — **900 dinars**
For foreign countries — **25 Euros (for Europe) ; 35 Euros (rest of the world)**

Subscription:
+381 11 30 25 113
+381 11 30 25 103

teoloski.pogledi@spc.rs
pretplata@spc.rs

„Theological Views“ —
Serbian Patriarchate,
Kralja Petra 5,
11000 Belgrade, Serbia

Publishing of this issue was
supported by Directorate for
Cooperation with Churches and
Religious Communities of Ministry of
Justice of Republic of Serbia

Цена годишње претплате:

За Србију — **900 динара**
За иностранство — **25 евра (за Европу); 35 евра (ван Европе)**

Претплата:
+381 11 30 25 113
+381 11 30 25 103

teoloski.pogledi@spc.rs
pretplata@spc.rs

„Теолошки погледи“ —
Српска Патријаршија,
Краља Петра 5,
11000 Београд, Србија

Издавање ове свеске помогла
је Управа за сарадњу с црквама
и верским заједницама
Министарства правде
Републике Србије

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

ТЕОЛОШКИ погледи : версконаучни часопис
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