

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве  
и Православног богословског факултета Универзитета у Београду  
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ  
LVI (3/2023)



UDC 27–1

ISSN 0497–2597

**Theological**  
RELIGIOUS &  
SCIENTIFIC  
JOURNAL  
**Views**

Religious and Scientific Journal  
of Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church  
and Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade

**Theological Views**  
**LVI**  
**(3/2023)**

**Editor in chief:**

Presbyter Prof. Dr. Srboljub 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 (Faculty of Orthodox Theology,  
University of Belgrade), Senior Research Associate Dr. Stanoje Bojanin  
(The Institute for Byzantine Studies of the Serbian Academy of Sciences  
and Arts), Presbyter Doc. Dr. Dragan Karan (Faculty of Orthodox  
Theology, University of Belgrade), Dr. Miljana Matić (Museum of the  
Serbian Orthodox Church in Belgrade)

**Managing editor:**

Srećko Petrović

Belgrade  
2023

Версконаучни часопис

Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве  
и Православног богословског факултета Универзитета у Београду

# Теолошки погледи

## LVI

### (3/2023)

**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), презвитер доц. др Драган Каран (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), др Миљана Матић (Музеј Српске Православне Цркве у Београду)

**Оперативни уредник:**

Срећко Петровић

Београд  
2023

**LIST OF PEER REVIEWERS WHO REVIEWED THE WORKS  
PUBLISHED IN THE DECEMBER ISSUE OF *THEOLOGICAL VIEWS*  
FOR YEAR 2023 (TV LVI (2023/3))**

Protopresbyter-Stavrophor Dr. Zoran Krstić, professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Zdravko Jovanović, professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Dr. Nenad Milošević, professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Dr. Bogdan Lubardić, professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Dr. Vladislav Puzović, professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Presbyter Dr. Aleksandar Đakovac, associate professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Vladimir Antić, assistant professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Nikola Lukić, assistant professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

СПИСАК РЕЦЕНЗЕНАТА КОЈИ СУ РЕЦЕНЗИРАЛИ РАДОВЕ  
ПУБЛИКОВАНЕ У ДЕЦЕМБАРСКОЈ СВЕСЦИ *ТЕОЛОШКИХ ПОГЛЕДА*  
ЗА 2023. ГОДИНУ (*ТТ LVI (2023/3)*)

Протопрезвитер-ставрофор др Зоран Крстић, редовни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

Ђакон др Здравко Јовановић, редовни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

др Ненад Милошевић, редовни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

др Богдан Лубардић, редовни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

др Владислав Пузовић, редовни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

Презвитер др Александар Ђаковац, ванредни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

Ђакон др Владимир Антић, доцент  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

Ђакон др Никола Лукић, доцент  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду



*Theological Views —  
Religious and Scientific Journal*

ISSN 0497–2597  
eISSN 2683–4057

UDC 27–1

**Publishers:**  
Holy Synod of Bishops  
of Serbian Orthodox Church  
and Faculty of Orthodox Theology  
at the University of Belgrade

**Editor in chief:**  
Presbyter Prof. Dr.  
Srboljub Ubiparipović

**Managing editor:**  
Srećko Petrović

**Proofreading:**  
Ljubica Petković

**Graphic design:**  
Srećko Petrović



*Teološki i obožavateljski  
— версконаучни часопис*

ISSN 0497–2597  
ISSN (Online) 2683–4057

УДК 27–1

**Издавачи:**  
Свети Архијерејски Синод  
Српске Православне Цркве  
и Православни богословски  
факултет Универзитета у Београду

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

**Оперативни уредник:**  
Срећко Петровић

**Лектура и коректура:**  
Љубица Петковић

**Графичка припрема:**  
Срећко Петровић

---

# Теолошки погледи

LVI

(3/2023)

## САДРЖАЈ

Ненад С. МИЛОШЕВИЋ  
Смисао литургијског благослова „мира” ..... 319–330

Протопрезвитер-ставрофор  
Радомир ПОПОВИЋ  
Свети Герман  
патријарх цариградски као иконолог ..... 331–348

Јерођакон  
Јустин (ЖИВАНИЋ)  
Рукоположење монаха у древној Цркви  
према аскетским списима ..... 349–364

Михајло ОРОВИЋ  
Разликовање ипостаси и суштине  
код Светог Василија Великог ..... 365–386

Војислав БАШИЦА  
Последовање свете тајне исповести и покајања  
у Требнику Петра Могиле:  
обредословни и богословски аспекти ..... 387–412

Дарко ЦВИЈИЋ  
Епистемичка функција вере  
у делу Имануела Канта и Павла Флоренског:  
прилог одређењу односа вере и знања  
у заснивању религиозне епистемологије ..... 413–438

ПРИКАЗИ:

Ненад ФИЛИПОВИЋ  
Jörg Frey, *Qumran and Christian Origins* ..... 439–442

Горан М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ  
Хорос Срба светитеља – светионик просвете:  
изложба радова Јелене Хинић и Радета Ковача ..... 442–450

Ђакон Божидар ВАСИЉЕВИЋ  
Mato Zovkić, *Knjiga o Tobiji. Prijevod i komentar* ..... 451–454

---

# Theological Views

LVI

(3/2023)

## CONTENTS

Nenad S. MILOŠEVIĆ  
The Meaning of liturgical blessing „Peace be with all” ..... 319–330

Protopresbyter-staurophor  
Radomir POPOVIĆ  
Saint Germanus I  
Patriarch of Constantinople as iconologist ..... 331–348

Hierodaecon  
Justin (ŽIVANIĆ)  
The Ordination of the monks in the Early Church  
according to the Ascetical writings ..... 349–364

Mihajlo OROVIĆ  
The Distinction between Hypostasis and Essence  
in St. Basil of Cesarea's Theology ..... 365–386

Vojislav BAŠICA  
Rite of the Sacrament of Confession and Repentance  
in Euchologion of Peter Moghila:  
ritual and theological aspects ..... 387–412

Darko CVIJIĆ  
The Epistemic Function of Faith in the Work  
of Immanuel Kant and Pavel Florensky:  
Contribution to the Definition of the  
Relationship between Faith and Knowledge  
in Establishing Religious Epistemology ..... 413–438

ПРИКАЗИ:

Nenad FILIPOVIĆ  
Jörg Frey, *Qumran and Christian Origins* ..... 439–442

Goran M. JANIĆIJEVIĆ  
Choros of Serbian Saints  
— A Lighthouse of Enlightenment:  
The Exhibition of Works by Jelena Hinić and Rade Kovač ..... 442–450

Deacon Božidar VASILJEVIĆ  
Mato Zovkić, *Knjiga o Tobiji. Prijevod i komentar* ..... 451–454

## СМИСАО ЛИТУРГИЈСКОГ БЛАГОСЛОВА „МИРА”<sup>1</sup>

Ненад С. Милошевић\*  
Универзитет у Београду,  
Православни богословски  
факултет

*Апстракт:* Полазећи од структуралне повезаности богослужбених послова са догађајем који се одиграо док „врати беху зајворена”, када је Господ Исус Христос ујединио мир апостолима који су били на окућу, аутор у овом раду излаже богословско-литургијски смисао размењивања поздрава мира између предстојатеља сабрања и оних који му саслужују у виду речи: „Мир свима – И духу твоме”. На примеру ове литургијске свештенорадње аутор појашњава разликовање благодатних надлежности које постоје у Цркви. Пошто су предстојатељи сабрања (епископи и презвитери) обдарени посебним благодатним даром како би служили конституисању литургијске заједнице, у раду је предочено на који начин харизма предстојатељства бива делатна, односно како из стања мировања поменути дар бива активан у циљу пројаве сабрања верних као Цркве.

*Кључне речи:* мир, предстојатељ, сабрање, саслуживање, благодатна надлежност, мировање и деловање благодатних дарова

Шта за савремене хришћане представља *блајослов мира*<sup>2</sup> на богослужењу, тојест свештениково узглашавање „Мир свима” уз одговор народа „И духу твоме”? Да ли је у питању специфичан литургијски

\* nmilosevic@bfspc.bg.ac.rs.

<sup>1</sup> Овај рад је настао у оквиру пројекта „Српска теологија у двадесетом веку (бр. 179078)”, који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

<sup>2</sup> Литургијско, као и библијско, поимање речи *мир* битно се разликује од семантичког аспекта поменутог термина. Док значење речи у савременим језицима указује на спокојство, одсуство буке или рата и томе слично, библијско и литургијско значење речи указује на многоструко подробнији и садржајнији смисао. У Светој Писми Старога Завета се, изузев наведених значења, под *миром* подразумева стање спасења и благостања, а у Новом Завету *мир* углавном има значење месијанског спасења (видети: Εὐαγγέλιον Θεοδώρου, *Εἰρήνη*, у: „Ὁρθοεσθητικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια”, том 5, Ἀθήναι 1964, 440–441). Литургијски пак језик је прихватио она библијска значења речи *мир* која указују на Христа или Духа Светога, а често и на божанствену Тројицу.

гест којим предстојатељ поздравља народ окупљен на богослужењу, а који је истозначан сличним поздравима у разним другим приликама, укључујући и онај на улици или при сваком другом сусрету познаника: *Добар дан, Здраво, Помаже Бој?* Уколико је пак смисао исти, због чега се понавља више пута при истом „сусрету” (на истом богослужењу), а не само на његовом почетку и крају (*Мир свима и У миру изиђимо*), попут поздрава при уобичајеним сусретима и растанцима (*Добар дан и Довиђења*)?

Призивање мира или пак упућивање истог другим лицима при поздрављању несумњиво садржи молитвену жељу за задобијањем мира појединаца или заједнице у целости. Но ипак, наша конструкција међусобног литургијског поздрава предстојатеља и заједнице верних требало би да указује на нешто неупоредиво више од саме молитвене жеље за међусобним миром или измирењем, односно на измирење са Богом<sup>3</sup>. Чињеница да је поздрав инициран од свештенослужитеља и предстојатеља сабрања, што ће рећи онога који је на месту Божјем (Εἰς τόπον Θεοῦ)<sup>4</sup>, те да је његово обраћање упућено целој заједници која је наспрам њега, представља тајинствени (светотајински) израз међусобног општења, али и њиховог заједничког дивга. Овај толико важан елемент у богослужењу не би требало поимати изван контекста синаксиса, благодатног сабрања многих у Духу Светоме (ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι)<sup>5</sup> на једном месту (ἐπὶ τῷ αὐτῷ). Штавише, једино у наведеном контексту је и могуће на исправан начин разумети смисао и значај тог специфичног поздрава, односно уобичајеног литургијског поздрава.

<sup>3</sup> Ово је, заправо, условно речено јер измирење са Богом и није ништа друго до коначни циљ. Следствено, поводом давања међусобног мира свештеника и народа на самом почетку Литургије, Исидор Пилусиот и Максим Исповедник истичу: „Свештеник са висине Престола говори Цркви: Мир свима! подражавајући Господа с Престола Вазношенога, Који Свој мир оставља и даје. А оно: И духу твоме! што народ одговара, то показује: Мир си нам дао, Господе, и међусобну слогу; али нам дај мир – нераздељиво сједињење с Тобом, да имамо мир Духом Твојим, Којега си у почетку стварања ставио у нас, те да будемо неодољиви од љубави Твоје” (Ισιδώρου Πηλουσιώτου, *Ἐπιστολές, ΡΚΒ*, *Ἄπαντα τὰ ἔργα, Βιβλίον Α΄, Ἐπιστολές Α΄.-Φ΄*, ΕΠΕ 1, Θεσσαλονίκη, 2000, 142–144; Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωταποκρίσεις, Ἐρώτησις Α,69*; Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, ΕΠΕ 14Α, Θεσσαλονίκη, 1992, 314–317; превод на српски: Епископ Атанасије, *Χριστὸς нова Πасχα – Βожансѣвена Лишурѣиџа*, 4, Београд–Требиње 2009, 427).

<sup>4</sup> Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Ἐπιστολή πρὸς Μαγνησίους*, 2, 6, Ἀποστολικοί πατέρες, *Ἄπαντα τὰ ἔργα* 4, ΕΠΕ 119, Θεσσαλονίκη, 1992, 184.

<sup>5</sup> Стиче се утисак да у савремено доба карактеристични покрети свештенослужитеља, па и верних, немају неки особити смисао и значај. Изузев поздрава „мира”, ту је и међусобни целив свештенослужитеља у олтару и народа у храму на позив ђакона: „Љубимо једни друге...” и то непосредно после почетног благослова „мира” као увода у молитву Анафоре.

Пођимо најпре од одговарајућег појашњења самог карактера богослужбене заједнице. Члановима Цркве, тојест вернима, није спорно питање када се и како један скуп људи може третирати као благодатно сабрање, односно као црквена заједница, а када не. На први поглед могло би се рећи да овакво запажање није у целости умесно. Међутим, питање благодатности заједнице није тако једноставно, како би то, уосталом, могло проистећи на основу претходне констатације. Следствено, поменимо само неколико недоумица које ће оснажити овакво запажање: 1) да ли појединачна молитва верника има исти значај као и заједничка молитва двојице или више лица? 2) да ли је молитвено сабрање, рецимо у једном женском манастиру, које нема свештенослужитеља, снадбевено подједнаком благодатном пуноћом којом је привилегована заједница на челу са свештенослужитељем? и 3) шта се подразумева под пуноћом благодати у заједници којој предстоји презвитер или епископ?

За очекивање је да у претходно назначеном контексту истицање *благодати* и њене *пуноће* може изазвати извесно негодовање, па је можда упутније скренути пажњу на *благодатну надлежност молитвене заједнице*, односно појединца који се моли. Дакле, овде није реч о снази молитве, која понекад, као што је познато, може бити снажнија код појединаца него код целих сабрања, већ се жели усредсредити пажња подвлачимо, на *благодатне надлежности* црквених структура. Коначно, питање гласи: шта су то, заправо, *благодатне надлежности*?

Одговор ћемо најпре потражити истрајавањем на разрешењу следећих питања: а) да ли појединац, ма колико био облагодатањен, може да саврши неко од уставних богослужења? б) које су богослужбене надлежности заједнице (двојице или тројице сабраних у име Христово), предвођене свештенослужитељем, и в) зашто је својеобразна надлежност богослужбене заједнице коју предводи епископ?

Појединац је, као што је познато из Светога Писма, али и на основу многобројних примера из *Житија светих*, у могућности да снагом своје вере задобије изобилне благодатне дарове, па чак и да горе премешта (Мат. 17, 20). Међутим, он није у позицији да савршава божанствену Евхаристију ни остале свете Тајне (осим крштења у нужди), нити да обава било коју свештенорадњу. Али, све ово може да чини свештенослужитељ када председава сабрањем и у свему овоме, истовремено, садејствује сваки појединац. Но ипак, ни таква заједница не може да у неким приликама савршава одређене свештенорадње које су условљене епископским чинодејствовањем, и то управо на Светој Литургији: да рукополаже, да освећује свето миро и да освећује жр-

твенике<sup>6</sup>. Све овде побројано је мање-више познато, али чини се да је овом приликом значајно истаћи један моменат, који би требало да буде кључни фактор у разумевању актуелног проблема. И у случају појединца, лаика или групе лаика, потом свештеника као појединца, па и самог епископа, истиче се моменат „сам”, што онда значи: када је он лично *сâм*, односно када није са свима осталима који сачињавају сабрање, он може да се моли и да чудотвори, али не може да врши пуноћу свога служења за које је постављен у Цркви. То, свакако, не подразумева да је лаик изван Литургије остао без благодатних дарова који га чине чланом Цркве, нити је свештеник изван Литургије лишен дарова свештеничке службе, као што то није ни епископ. Сажето казано, благодатни дарови сваког јерархијског степена, тојест сваког црквеног службовања, дати су ради конкретне службе. Изван богослужења ови дарови, условно речено, мирују.

Други важан моменат у разматрању задате теме јесте питање активирања благодатних дарова о којима је малопре било речи. Где је, дакле, граница између мировања и деловања благодатних дарова (τὰ χαρίσματα)? Такође, када харизме црквених структура постају дејствене?<sup>7</sup> Током времена, како се поступно формирала свест о потреби непосредне „припреме” не само за приступање светом Причешћу већ и при свакој значајнијој фази савршавања божанствене Евхаристије, нарочито од стране свештенослужитеља, дошло је до опасности неразумевања такве праксе које води или ка истицању огољеног формализма или чак ка магијском тоталитаризму (као релевантан пример на овоме месту треба истаћи расправе поводом тропара трећег часа у Српској Православној Цркви у протеклом периоду). На овоме месту треба посебно истаћи праксу која, већ дужи временски период, чини саставни део актуелних службеника и требника. Реч је о такозваном *узимању времена* од стране свештенослужитеља пред савршавање Литургије, али и лаика при уласку у храм, нарочито пред приступање светом Причешћу. Такође, под овим подразумевамо исто то *узимање времена* од стране свештеника уз изговарање речи „Боже, очисти ме грешнога”, или „Боже, милостив буди мени грешном”; потом давање и

<sup>6</sup> Видети: Ν. Μιλόσεβιτς, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς θείας Λατρίας*, Θεσσαλονίκη 2001, 258.

<sup>7</sup> Индикативна је чињеница да су за православно поимање Цркве и благодати у њој оваква питања препозната као схоластичка. Међутим, уверили смо се да су и у прошлости, током развоја црквене историје, многа схоластичка питања дала значајан допринос просијању православног веровања. У овом контексту не можемо, а да не истакнемо како су спорови око епиклезе, конкретно око момента освећења светих Дарова, допринели актуализацији православног поимања епиклезе и од самих православних.

узимање (времена) благослова за конкретне радње током богослужења и тако редом. Зар све ово не би требало да обезбеди некакав допунски смисао личног удела у богослужењу? Поврх свега, да ли поимање оваквих појава треба да остане на нивоу „убичајених гестова личне побожности” или „указивања поштовања предстојатељу”, поготову ако оне бивају саставни део уставних рубрика у богослужбеним текстовима?

Овом приликом није потребно упуштати се у детаљну анализу наведених појава и њиховог литургијског смисла већ је значајно истаћи да је и овде реч о нечему што би могло да упућује на актуелни литургијски поздрав „мир свима” и на отпоздрав „и духови твојему”, али ни приближно значајан као сâм поздрав.

\*

Претходно је већ истакнуто да се специфичност поздрава *Мир свима* очитује и у његовом понављању током појединачних богослужења: на Литургији четири пута, на вечерњи два пута (односно три пута), на јутрењи такође двапут<sup>8</sup>, као и при другим свештенорадњама, углавном двапут<sup>9</sup>. За вишеструко понављање *ѿоздрава мира*, прецизније на божанственој Литургији, Свети Јован Златоуст примећује: „Када уђе предстојатељ Цркве, одмах говори *Мир свима*; када беседи, *Мир свима*; када благосиља, *Мир свима*; када се целивате заповеда, *Мир свима*; када се Жртва саврши, *Мир свима*; и у међувремену опет говори, *Благодати вам и мир*”<sup>10</sup>. Разлог овом вишеструком понављању, према нашем мишљењу, треба тражити у самом смислу актуелног поздрава мира, којим „Христос, као Отац мира, земаљско и небеско у

---

<sup>8</sup> У осталим последовањима дневног круга владајућег монашког типика – полуноћница, први, трећи, шести и девети час, изобразитељна и мало повечерје – нема благослова мира, док је у последовањима азматског типика – трећешестог часа (тритекти) и панихиде овај поздрав истакнут. Разлог овој разлици у последовањима два типика лежи у обавезности учешћа свештенослужитеља (азматски) и могућности савршавања последовања без учешћа свештенослужитеља (монашки). Код ове поделе изузетак чини велико повечерје, које пред молитвом отпуста „Владико многомилостиви...” садржи благослов мира. Разлог томе је, свакако, популарност овог последовања у парохијској пракси постних дана, што ће рећи и навечерја Рождества Христовог и Богојављења (молитва отпуста литије), када се велико повечерје уграђује у свеноћно бденије празника, као и током простих дана Велике Четрдесетнице.

<sup>9</sup> У оним чинопоследовањима која садрже читања постоје два благослова мира – пре Еванђеља и пред молитвом главопреклоњења (отпусна молитва), а код осталих само један, и то пре отпуста.

<sup>10</sup> Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολασσαεῖς, Ὀμιλία Γ', Ἄπαντα τὰ ἔργα 22, ΕΠΕ 59, Θεσσαλονίκη, 1983, 144.

јединство приводи (Ис 9,6)<sup>11</sup>. Ограничићемо се овде само на један, и то кључни, елемент, који нас, уводећи у сферу другачијег поимања литургијског времена, сматрамо, директно упућује на смисао актуелног поздрава, тојест благослова *мир свима*<sup>12</sup>. Одговарајући пример у том погледу јесте одељак из Јовановог Еванђеља о првом Спаситељевом јављању Дванаесторици после Васкрсења:

„А кад би увече онога првога дана седмице, и док су враћа била затворена, иде се бејаху ученици његови сабрали, због ствараха од Јудеја, дође Исус и стиде на средину и рече им: Мир вам! И ово рекавши, показа им руке и ребра своја. Тада се ученици обрадоваше видевши Господа. А Исус им рече ојеш: Мир вам! Као што је Ошаи, послао мене, и ја шаљем вас. И ово рекавши, дуну и рече им: Примите Духа Светиога! Којима ојросишите трехе, ојрашијају им се; и којима задржише, задржани су” (Јов. 20, 19–20).

Опис овога догађаја, који је у суштини прва пројава новозаветне Цркве, односно сабрања свих на једном месту око Васкрслог Господа у Духу Светом, указује на уставну форму Литургије у њеном телетургијском, али и мистириолошком садржају. Ово, свакако, упућује на став да је сваки сусрет са Васкрслим Христом ехаристијски и уједно тајинствени (светотајински) догађај. Обратимо пажњу на изложени редослед догађаја:

- 1) Господ се представља окупљенима поздравом *Мир вам*. Овде је веома важно приметити да на овај Господњи поздрав нема никаквог одговора од стране присутних апостола, што свакако указује на особеност Спаситељевог поздрава. То, дакле, није био уобичајени поздрав, тојест свакодневни поздрав *Šalom*;
- 2) После поздрава Господ им показује Своје руке и ребра, уверавајући их на тај начин да је то заиста Он Који је пострадао на Крсту и био погребен, а не неко привиђење. Уверивши се у реалност догађаја, ученици то потврђују својом радошћу: „Тада се ученици об-

<sup>11</sup> Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅλασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ Θείᾳ ἱερουργίᾳ τελουμένων, PG 87.3, 3997B.

<sup>12</sup> То је, према Симеону Солунском, „мир који нас сједињује са Богом и са анђелима, и који нам дарује добра и у садашњости и у будућности, мир Христов који нема никаквог ограничења, а који нам је одлазећи на страдања оставио у наслеђе, и када је васкрсао прво нам је њега (мир) изговорио и дао нам га засадивши га међу нас...” (Συμεῶν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, Κεφ. ΣΛ', PG 155, 444CD).

радоваше видевши Господа”, јер су се испуниле Христове речи „да ће се њихова жалост претворити у радост (Јов. 16, 20)”<sup>13</sup>;

- 3) Одмах потом, Он по други пут изговара поздрав *Мир вам*, што је нова и убедљива потврда својеобразности поздрава;
- 4) Следствено, настављајући обраћање сабранима, Господ вели: „Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас”;
- 5) „И ово рекавши, дуну и рече им: Примите Духа Светога!, односно као да им је казао: „Примите божанску моћ и свемоћ, божанску силу и свесилу, божанску љубав и свељубав, божанску истину и свеистину, божански живот и свеживот”<sup>14</sup>;
- 6) „Којима опростите грехе, опраштају им се; а којима задржите, задржани су”. Примивши Духа Божијег *на меру* „примили су оно што им даје власт и право да уклањају грехе из душа људских, да их уништавају”<sup>15</sup>.

На основу овог сажетог одељка могуће је у знацима препознати структуру тајинствених (светотајинских) последовања Цркве, првенствено божанствене Литургије: 1) синаксис – „А када би увече онога првога дана седмице... где се беху ученици његови сабрали... дође Исус и стаде на средину...” (Јов. 20, 19); 2) благослов *мира* – „... И рече им: Мир вам!” (Јов. 20, 19); 3) поука – „И ово рекавши, показа руке и ребра своја” (Јов. 20, 20); 4) Благослов *мира* – „А Исус им рече опет: Мир вам!” (Јов. 20, 21); 5) анамнеза – „Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас” (Јов. 20, 21); 6) епиклеза – „И ово рекавши, дуну и рече им: Примите Духа Светога!” (Јов. 20, 22); 7) назначење (*intercessio*) – „Којима опростите грехе, опраштају им се, а којима задржите, задржани су” (Јов. 20, 23).

Према овом образцу, сваки свештеник, односно епископ, који је на божанственој Евхаристији на месту Васкрслога Христа, при самом почетку Литургије стаје пред сабрање и поздравља их дајући им мир<sup>16</sup>, али и на другим наведеним местима током Литургије<sup>17</sup>, управо онако

---

<sup>13</sup> Отац Јустин Поповић, *Тумачење Свештој Еванђеља по Јовану* (Београд, 1989), 209.

<sup>14</sup> *Ишо*.

<sup>15</sup> *Ишо*.

<sup>16</sup> Треба напоменути да је у древности Литургија свих богослужбених форми започињала поздравом мира: „Мир свима” или „Мир вама”.

<sup>17</sup> Видети: Ненад Милошевић, *Поклоњење ономе ишо знамо*, Београд–Врњци 2019, 26–27.

како је то Сâм Господ учинио после Васкрсења јавивши се Дванаесторици, који беху сабрани у Сионској горњици иза затворених врата.<sup>18</sup> Смисао поздрава *мира* у наведеном еванђелском одељку је очевидан. Тек после његовог упућивања сабранима, *иза затворених врати*, отварају им се духовне очи којима препознају Господа<sup>19</sup>, док је истинитост тога догађаја потврђивала радост која их је тада обузела. Христос овим поздравом „као да вели: *мир* духу вашем који је запрепашћен мојом појавом!...”<sup>20</sup> Треба имати на уму да је благодатна снага *мира* овом приликом остварена непосредним присуством Христовим, а да Његов поздрав „Мир вам”, уствари значи исто као да је рекао: „Ја сам! Када сам Ја међу вама, онда је и мир мој са вама!” Само присуство Христово није довољно да би Га очевици прихватили; јер, они су уплашени, збуњени и узбуђени<sup>21</sup>, па је зато неопходно да им се Он дâ, што ће рећи да дарује Себе облагодатним речима „Мир вам”, како би Га они прихватили и Њиме се причестили, односно да би се њихов страх претворио у радост, као што је посведочено: „Тада се ученици обрадоваше видевши Господа”(Јов. 20, 20)<sup>22</sup>.

У Литургијама пак, поред овог актуелног поздрава, среће се и један другачије формулисан поздравни благослов, и то на самом почетку пролога Анафоре: *Благодати Господа нашега Исуса Христа и љубав Бога и Оца и заједница Светиога Духа да буде са свима вама*, и одговор народа: *И са духом твојим*.<sup>23</sup> Иако по мишљењу блаженопочившег професора Панајота Трџбеласа овај апостолски поздрав, преузет из *Друге посланице Коринћанима* (2Кор. 13, 14), није употребљаван у првобитној форми Литургије<sup>24</sup>, не може, а да не буде схваћен као конкретнији и целовитији израз, који се исказује и кроз благослов *мира*. Истовремено, треба нагласити да ми овде немамо простора да се задржавамо у расправи која би се тичала сличности или повезаности

<sup>18</sup> Ср. Γρηγορίου ἱερομονάχου, *Ἡ θεία Λειτουργία*, Ἀθήναι 1987, 313.

<sup>19</sup> Разлог због којег сабрани апостоли на Спаситељев поздрав *Мир вам* не одговарају *И духу твојем* је тај што је Он тај Мир који им се даје, Мир који им је отворио очи и учинио их причасницима Његовог присуства.

<sup>20</sup> Отац Јустин Поповић, *Тумачење Светиога еванђеља по Јовану*, 209.

<sup>21</sup> Ср. *Исто*.

<sup>22</sup> *Исто*. У прилог овоме треба навести и речи Светог Симеона Солунског које гласе: „Ово је, дакле, мир нашега Спаситеља који превазилази сваки ум; он је наследство наше, слатко име и вечна нада, како би били једно са Њиме и са Оцем Његовим и са Светим Духом, како се молио” (Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, Кеф. ΣΛ', РГ 155, 444С).

<sup>23</sup> У Литургијама западне литургијске породице на том месту је заступљен сажети поздрав исте садржине: *Dominus vobiscum* (Господ са вама), са одговором: *Et cum spiritu tuo* (И са духом твојим).

<sup>24</sup> П. Τρεμπέλα, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*, Ἀθήναι 1982, 96.

ова два наизглед различита, а у суштини иста поздрава, будући да се овом приликом првенствено усредсређујемо на смисао међусобног поздрава као таквог.

Поменути благослов, дакле, по речима Светога Николе Кавасиле, „призива нам од Свете Тројице добро – сваки савршени дар (Јак. 1, 17)”<sup>25</sup>, јер, како истиче један други отац Цркве, наш старији савременик Свети Јустин Нови, „Њиме и кроз Њега (Христа, Анђела мира) дате су нам у Цркви све божанствене силе Пресвете Тројице, помоћу којих се сваки хришћанин отројичује, по мери своје вере и својих подвига. У сваком хришћанину делује Својом божанском силом и Бог Отац, и Бог Син, и Бог Дух Свети. Другим речима: Света Тројица дела (делује) у Цркви благодаћу Богочовека Христа”<sup>26</sup>. *Благодаћи Госјода нашеј Исуса Христја* је, истиче Светитељ, „сав Бог са свима божанским силама које изграђују спасење човеку...”<sup>27</sup> То што Свети Златоуст истиче да се свештенослужитељ „не дотиче предложених (Дарова) док се не помоли за благодат од Господа, и ви му кажете: „И са духом твојим”<sup>28</sup>, указује на значај тог међусобног поздрава, односно благослова, „подсећајући се на то да, бивајући ту, он (свештенослужитељ) ништа не чини, нити су предложени Дарови остварења људске природе, већ благодат Духа, која је присутна и лебди изнад свих, уготовљава ону тајинствену Жртву”<sup>29</sup>.

Сходно овим Златоустовим речима, могло би се закључити да се сав смисао актуелног благослова састоји у „подсећању”, односно да му је сврха искључиво дидактичка. Златоуст је, међутим, у наставку експлицитан: „Немој, дакле, гледати на природу (човечју) коју видиш већ усмери своју мисао ка невидљивој благодати”<sup>30</sup>, истичући „благодат Духа”<sup>31</sup> која освећује свете Дарове. Дакле, благослов који

<sup>25</sup> Νικόλαου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν θεῖαν Λειτουργίαν*, ΚΖ', Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν, ΕΠΕ 22, 136.

<sup>26</sup> Отац Јустин Поповић, *Тумачење Посланице Прве и Друге Коринћанима Светијога апостола Павла*, Београд 1983, 478.

<sup>27</sup> *Истџо.*

<sup>28</sup> Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Ἀγίαν Πεντηκοστὴν, Ὁμιλία Α'*, Ἄπαντα τὰ ἔργα 36, ΕΠΕ 62, Θεσσαλονίκη, 1983, 312.

<sup>29</sup> *Истџо.*

<sup>30</sup> *Исто.*

<sup>31</sup> „А плод Духа јесте: љубав, радост, мир...” (Гал. 5, 22). Из ових Павлових речи се јасно види да „мир” као плод Духа Светога носи и етичку садржину коју хришћани деле међусобно, а који је потребан сваком човеку, имајући у виду да љубав, мир и радост имају прави и истински садржај онда када произилазе од Онога који је сушта Љубав, Радост и Мир. Дакле, Дух који јесте истински Мир, раздаје се у виду Његових благодатних дарова, енергија којима Он реализује Своју присутност у заједници.

упућују верни свештенослужитељу: *И са духом твојим*, или *И духу твоме*, нема за циљ да се том молитвеном жељом умири дух његов, јер овде „дух“ јесте „благодат Духа Светога, којом они који су му поверени верују да он има приступ свештенству. Јер, тако говори Свети Павле: (Бог) коме Духом својим служим у Еванђељу Сина Његовог (Рим. 1, 9), као да говори: благодаћу Духа Светога, која ми је дана да испуним службу Еванђеља и којом сте се, сви ви, ујединили с мојим духом; то јест: ја сам од Бога примио да будем у стању извршити то и друге сличне ствари, а нисам мислио за покој свога духа”<sup>32</sup>.

И, на самом крају, мисао нас води ка закључку да је смисао међусобних поздрава–благослова свештенослужитеља и верника на Литургији, као и при другим Тајнама и обредима, на првом месту активирање харизми свештенослужитеља, са једне стране, и присутних верника, са друге стране. Усуђујемо се тврдити да је овде реч о превасходној епиклези конституисања евхаристијске заједнице. Када постоји онај ко може да упути благослов *мира* и када су присутни они који одговарају речима „и духу твоме”, онда се пројављује Црква у својој сили својој, у Христу *Који је мир наш*<sup>33</sup>, Који „утеловљује овде и сада” мир „који кушају верни учешћем у његовом искупитељном делу”<sup>34</sup>. Понављање пак овог поздрава–благослова више пута током Литургије, и то увек пред њене главне моменте, попут саме епиклезе за освећење Дарова, проиходи из саме природе историјске Цркве, што ће рећи из стања несавршене природе човекове, „да не изгубимо што смо већ стекли већ да то до краја задржимо”<sup>35</sup>.

\* \* \*

<sup>32</sup> Teodor Mopsuestijski, *Katehetske homilije*, 37, predgovor, uvod i prijevod: Tomislav Zdenko Tenšek OFM cap (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004), 164.

<sup>33</sup> „А архиепископ гласно нека каже ‘мир свима’, или ‘мир вама’; сви остали одговоривши ‘и духу твоме’ приклонивши главе, јер је он (мир) сједињење и мир са Христом и светима Његовим” (Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, Κεφ. ΣΔ’, PG 155, 444CD).

<sup>34</sup> Βασιλίου Στογιάννου, *Ἐρμηνευτικὰ μελετήματα* (Θεσσαλονίκη, 1988), 323.

<sup>35</sup> Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν θεῖαν Λειτουργίαν*, KZ’, 138. Имајући у виду овакву функцију благослова мира, као и одговора народа Божијег, сматрамо погрешним да на Литургији благосиља било ко осим началствујућег свештенослужитеља. Благослов мира треба да упућује началствујући свештенослужитељ, јер благодат његовог свештенодејствовања треба да буде активирана за свештенодејствовање оног дела Литургије који предстоји. Одступање од овог поретка неминовно доводи до поремећаја благодатних надлежности свештенослужитеља у Литургији, са свим последицама.

## Библиографија

### Извори:

- Ἰγνατίου Ἀντιοχείας. *Ἐπιστολή πρὸς Μαγνησίους*, Ἀποστολικοί πατέρες. Ἄπαντα τὰ ἔργα 4. ΕΠΕ 119. Θεσσαλονίκη. 1992. 178–195.
- Ἰσιδώρου Πηλουσιώτου. *Ἐπιστολές*. ΡΚΒ'. Ἄπαντα τὰ ἔργα. Βιβλίο Α'. Ἐπιστολές Α'.–Φ'. ΕΠΕ 1. Θεσσαλονίκη. 2000. 142–144.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου. *Εἰς τὴν Ἁγίαν Πεντηκοστήν. Ὁμιλία Α'*. Ἄπαντα τὰ ἔργα 36. ΕΠΕ 62. Θεσσαλονίκη. 1983. 292–329.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου. *Ἐπίκλημα εἰς τὴν πρὸς Κολασσαίς. Ὁμιλία Γ'*. Ἄπαντα τὰ ἔργα 22. ΕΠΕ 59. Θεσσαλονίκη. 1983. 130–149.
- Јустин Поповић. *Тумачење Посланице Прве и Друге Коринћанима Свеџоја аџо-сџола Павла*. Београд: 1983.
- Јустин Поповић. *Тумачење Свеџој Еванђеља џо Јовану*. Београд: 1989.
- Μαξίμου Ομολογητοῦ. *Ἐρωταποκρίσεις. Ἐρώτησις Α,69*. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν. ΕΠΕ 14Α. Θεσσαλονίκη. 1992. 314–317.
- Νικολάου Καβάσιλα. *Εἰς τὴν θείαν Λειτουργίαν*. ΚΖ'. Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν. ΕΠΕ 22. 134–139.
- Συμεῶν Θεσσαλονίκης. *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*. Κεφ. ΣΛ'. ΡG 155, 444BCD.
- Σωφρονίου Ἱεροσολύμων. *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ Θείᾳ ἱεουργίᾳ τελομένων*. ΡG 87.3, 3981B–4004D.
- Teodor Mopsuestijski. *Katehetske homilije*. Predgovor, uvod i prijevod: Tomislav Zdenko Tenšek OFM cap. Kršćanska sadašnjost. Zagreb. 2004.

### Λитература:

- Γρηγορίου, ἱερομονάχου. *Ἡ θεία Λειτουργία*. Ἀθῆναι. 1987.
- Јевтић, Атанасије. *Χρисиῶс нова Пасха – Божансџивена Лиџурџија 4*. Београд–Требиње. 2009.
- Μιλόσεβιτς, Νέναντ. *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡс κέντρον τῆс θείас Λατρίας*. Θεσσαλονίκη. Π. Πουρναρά. 2001.
- Μилошевић, Ненад. *Поклоњење ономе иџо знамо*. Београд–Врњци. Центар за литурγичке студије MONS HAEMUS и Интерклима графика. 2019.
- Στοιάννου, Βασιλίου. *Ἐρμηνευτικά μελετήματα*. Θεσσαλονίκη. Π. Πουρναρά. 1988.
- Τρεμπέλα, Παναγιώτη. *Αί τρεῖс λειτουργίαι*. Ἀθῆναι<sup>2</sup>. 1982.
- Θεοδώρου, Εὐαγγέλου. „Εἰρήνη”. *У Ἐρησκευτικῇ καὶ ἠθικῇ ἐγκυκλοπαιδείᾳ*. Τ. 5. 440–441. Ἀθῆναι. 1964.

Примљено: 2. 11. 2023.

Одобрено: 30. 11. 2023.

Nenad S. Milošević

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology

## THE MEANING OF LITURGICAL BLESSING „PEACE BE WITH ALL”

*Summary:* With the assumption that liturgical rites correspond to those events that took place “the doors were locked”, when the Lord Jesus Christ has given peace to the assembled apostles, this work delves into the theological and liturgical significance of the exchange of the greeting of peace between leader of assembly and those who are participating and concelebrating, encapsulated in the phrase: „Peace be with all — And with your spirit”. Being focused on these sacred actions, the author elucidates the distinction between the authorities gifted by grace of the Holy Spirit, which are existing in the Church. Since the assembly leaders (bishops and presbyters) are endowed with special gift of grace, so that they serve in constitution of the liturgical assembly, this work tries to explain how the charism of headship sets in motion, namely how it starts from a state of repose of the already-mentioned gift in effort to be reactivated so that the gathering of the faithful Christians manifests as the Church.

**Key words:** peace, leader of assembly, gathering, concelebration, authority gifted by grace, repose and reactivation of the gifts of grace.

# СВЕТИ ГЕРМАН

## ПАТРИЈАРХ ЦАРИГРАДСКИ КАО ИКОНОЛОГ

Протопрезвитер-ставрофор  
Радомир Поповић\*  
Универзитет у Београду,  
Православни богословски  
факултет

*Апстракт:* Предмет овога рада је сагледавање иконолошког учења Светио<sup>г</sup> Германа патријарха цариградско<sup>г</sup>, зачетника богословља о светим иконама, односно православне иконолозије, на основу његове шире посланице уобличене у ширину<sup>у</sup> настанка и ширења јереси иконоборства. Бивајући ушмељен у вери и предању, које је живо и присутно у Цркви почев од њено<sup>г</sup> успројства, Герман излаже у јеку иконоборства богословско тумачење икона и заступа веродостојно иконошовање. На њега се позивају и каснији богослови и црквени Оци који су претрпели бројна искушења и страдали у прогонству током вишедеценијско<sup>г</sup> трајања ове јереси, а која се на неки начин о<sup>д</sup> јо<sup>ш</sup> јавила и после Седмо<sup>г</sup> Васељенско<sup>г</sup> сабора (787), да би коначно била потиснута и побеђена 843. године када је формулисан и однародован познати Синодик православља. Поврх свега, Оци Седмо<sup>г</sup> Васељенско<sup>г</sup> сабора се у својим дискусијама позивају и на саме Светио<sup>г</sup> Германа Цариградско<sup>г</sup> и његово богословље о иконама.

*Кључне речи:* Православна Црква, икона, иконоборство, Герман Цариградски, иконолозија.

### Увод

Православна Црква се суочавала са епохом иконоборства више од једнога века. Чистота православне вере и предања о светим иконама особито је била угрожена у првој фази појаве ове јереси, у време источноромејског цара Лава III Исавријанца (717–741).<sup>1</sup> Руковођен

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

<sup>1</sup> О овоме видети подробније: Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1973); Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society* (University of Stanford Press, 1997); Георгије Острогорски, *Историја Византије* (Београд: Просвета, 1969).

умногоме политичким приликама и околностима цар је издао едикт – државни закон о забрани поштовања светих икона 726. године. У том тренутку супротставити се јеретичким тенденцијама државног врха била је заиста велика храброст и врлина, али истовремено и спремност на сваку врсту жртве и страдања за православну веру. Један од ретких сведока такве духовне зрелости и неустрашивости био је тадашњи цариградски патријарх Свети Герман (715–730; † око 741).<sup>2</sup> Сем личне духовне храбрости и спремности на сваку врсту страдања и трпљења, он је показао и добро познавање богословља иконе које постоји још од самог устројства Цркве. Изузев сажетог осврта на Германов животопис, у овом раду ће језгровито бити разматран садржај његових следећих посланица: *Посланице Јовану епископу синадском*<sup>3</sup>, *Посланице Томи епископу клавдиујољском* и *Слова о Крсту и светим и пречистим иконама прошив јеретика*<sup>4, 5</sup>

<sup>2</sup> О његовом житију, пастирској служби и борби против иконоборства видети детаљније: „Герман I, патриарх константинополски”, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.)* (СПб., 1890–1907); „Герман I”, *Православная энциклопедия*, Т. XI (Георгий – Гомар.) (Москва, 2006), 254–260; „Житие святого отца нашего Германа, архиепископа Константинопольского”, у: *Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского*: 12 кн., 2 кн. доп. М. (Моск. Синод. тип., 1903–1916). Т. IX: Май, День 12, 378; *The Cambridge Ancient History, Vol. 14: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600*, Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins and Michael Whitby (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Ernie Gross, *This Day in Religion* (New York: Neil-Schuman Publishers, 1990); Cyril Mango, „Historical Introduction”, у: *Iconoclasm – Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, A. Bryer and J. Herrin (eds.) (Birmingham: Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, 1975), 1–6; Isabelle Augé, „L’ambassade de Nersès Lambronatsi à Constantinople (1197)”, у: *L’Église arménienne entre Grecs et Latins: fin XIe-milieu XVe siècle*, dans Isabelle Augé et Gérard Dédéyan (dir.) (Paris, Geuthner, coll. «Orient chrétien médiéval», 2009), 49–62; Venance Grumel, *Traité d’études byzantines, Vol. I: La chronologie* (Paris: Presses universitaires de France, coll. «Bibliothèque byzantine», 1958).

<sup>3</sup> *Επιστολή Γερμανού τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 156C–161D.

<sup>4</sup> *Επιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 164D–188C.

<sup>5</sup> J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Т. XIII (Paris–Lipzig, 1901–1927), 100–128. Превод наведених посланица на српском језику видети у: Радомир В. Поповић, *Васељенски сабори: њеши, шестии и седми – одабрана докуменџа*, књига друга (Београд, 2014), 243–270. Упореди: Алексей Сидоров, Святитель Герман I Константинопольский, <http://pravoslavie.ru/131293.html>, приступљено: 10.11.2023.

## 1. Свети Герман Цариградски: сажети животопис

У житију овог светитеља, састављеном поводом његовог годишњег молитвеног помена 12. маја, наводи се да је потицао из угледне породице. Његовог оца је убио цар Константин Погонат (668–685) и том приликом је ушкопио Германа још док је овај био дете. Почев од раног детињства, он се посветио духовном и монашком животу. Хиротонисан је за епископа, најпре у граду Кизику (област Фригије у Малој Азији), а затим је изабран за патријарха 715. године.<sup>6</sup> У време док је Герман вршио службу патријарха, Цариград су опседали Сарацени, али су грађани ипак одолели и Константинопољ је био одбрањен. Победа је приписивана Божјој вољи, а Герман је био мишљења да је то потврда побожности коју је народ исказивао према светим иконама. Цар Лав III Исавријанац,<sup>7</sup> који је устоличен у назначено време (717), био је другачијег мишљења, те је сматрао иконофиле за опасне. Отуда је предузео такозване реформаторске мере које су подразумевале уклањање икона, а на једном јавном скупу, 7. јануара 730. године, изјаснио се против поштовања икона. Патријарх Герман му се отворено супроставио и цар га је уклонио са патријарашког трона прогнавши га у манастир, где се, заборављен од свих, – касније – и упокојио 740. године. На његовом животном примеру се још једном у историји Цркве показало да велика искушења, кроз која она пролази, порађају велике и непоколебиве исповеднике вере који својим животом и личним примером потврђују њену истинитост и предањску утемељеност, а којој треба остати веран и доследан и у тренуцима великих искушења. Управо је то показао Свети Герман својим личним примером доследности и непоколебљивости по цену жртве у доба иконоборства као јереси са подршком цара. У његовом житију се каже да је више пута имао ди-

---

<sup>6</sup> Јустин Поповић, *Житија Светих за мај* (Београд, 1974), 325–333.

<sup>7</sup> О овом ромејском владару видети опширније: Острогорски, 1969; John Carr, *Fighting Emperors of Byzantium* (Pen and Sword, 2015); Judith Herrin, *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium* (London: Phoenix 2001); „Leo III”, у: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Т. II, ed. A.P. Kazhdan (New York–Oxford, 1991), 1208–1209; J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire* (Cambridge University Press, 2015); George Finlay, *The Later Byzantine Empire* (Merkaba Press, 2017); Jennifer Lawler, *Encyclopedia of the Byzantine Empire* (McFarland, 2011); Dominique Barbe, *Irène de Byzance: la femme empereur 752–803* (Paris: Librairie Académique Perrin, 1990); Jean-Claude Cheynet, *Le Monde byzantin. Tome II: L'Empire byzantin (641–1204)* (Presses Universitaires de France: Nouvelle Clio, 2006); *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους – Τόμος Η' – Βυζαντινός Ελληνισμός – Μεσοβυζαντινοί Χρόνοι* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών); Ιωάννης Ζωναράς, *Επιτομή Ιστοριών, Τόμος Β', Ιορδάνης Γρηγοριάδης* (επιστ. επιμ.), Ιορδάνης Γρηγοριάδης (μτφρ.), *Κείμενα Βυζαντινής Ιστοριογραφίας 5* (Αθήνα: Εκδόσεις Κανάκη 1998), 46–49.

ректне разговоре и полемике са императором Лавом Исавријанцем на тему икона и осуде иконоборства. Штавише, био је доследан у свом богословском ставу и супротставио се цару, бивајући истовремено свестан да ће то имати рђаве последице по њега и његову службу.<sup>8</sup>

## 2. Изабране посланице Светог Германа: теолошка анализа

Приликом појаве јереси иконоборства, почетком VIII века, Свети Герман је био један од првих православних богослова тог времена који је јавно иступио у одбрану поштовања икона. Он се, дакле, с правом убраја у прве богослове који се баве теологијом иконе. О томе најбоље сведоче његова дела, односно сачувани списи који имају пре свега апологетски карактер – заштите и одбране иконопоштовања. Као такве треба препознати његове посланице догматског садржаја које је упућивао својим епископима, указујући им и подсећајући их на догматско-канонски карактер и значај икона у Цркви. Његове посланице су читане приликом одржавања Седмог Васељенског сабора у Никеји 787. године, што само по себи говори о њиховом догматском карактеру и значају. На овом сабору су Оци током седме седнице, одржане 13. октобра 787. године, одали достојну похвалу, поред Светог Јована Дамаскина и Светог Георгија Кипарског, и Светом Гер-

<sup>8</sup> О овоме видети детаљније: Јустин Поповић, *Житија Светих за мај*, 328; Josef Hahn, „Germanos I. Homologetes”, у: *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Band 2 (München, 1976), 40; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, 1997), 103–107; Peter Plank, „Germanos I”, у: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4. 3. Auflage. Freiburg 1995, 532; *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization* (Bd. 3: Faber Felix – Juwayni, al), Alexios G. Savvides, Benjamin Hendrickx (Hrsg.) (Brepols Publishers, Turnhout 2012), 105–107; Dietrich Stein, „Germanos I”, у: *Lexikon des Mittelalters* (Band 4. Artemis & Winkler), (München/Zürich, 1989), 1344f; Κυριάκος Σ. Σταυριανός, *Ο Άγιος Γερμανός Α΄ ὁ Ὁμολογητής Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: Βίος – ἔργα – διδασκαλία* (Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Σχολή Θεολογική, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, 1998); Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί Πίνακες: Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως: ἀπό Ανδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωακείμ Γ΄ τοῦ ἀπό Θεσσαλονίκης, 36–1884*. (Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Lorenz & Keil, 1885); Isabelle Lévy, *Pour comprendre les pratiques religieuses des juifs, des chrétiens et des musulmans* (Paris: Presses de la Renaissance, 2010), 534; Marie-France Auzépy, *L'Iconoclasme* (Paris, Presses universitaires de France, 2006); André Grabar, *L'Iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique* (Paris: Collège de France, Fondation Schlumberger pour les études byzantines, 1957).

ману.<sup>9</sup> Овај податак снажно сведочи да Црква никада не заборавља искрене ревнотеље вере и православне побожности.

У својој *Посланици Јовану Синадском* Герман веома разложно говори о икони Господа Исуса Христа. Сасвим је оправдано поштовање Његове иконе, јер је Он „саизволео постати човек, сјединивши се са нашим телом и крвљу, и у свему постао подобан нама, изузев греха. Зато и ми сликајући икону Његовог човечанског лика и људског изгледа по телу, а не Његово Божанство које је недостижно и невидљиво, старамо се да очигледно представимо предмете вере и покажемо да се Он није привидно сјединио са нашом природом, већ је заиста постао савршени човек”.<sup>10</sup> Ако је Богочовек Господ Исус Христос постао истинити човек, у свему подобан нама људима, што читамо и у Јеванђељима, нема разлога да не живопишемо Његове иконе које Га као таквог очигледно показују. У *Посланици Томи Клавдиуиољском* у истом смислу Свети Герман вели: „Изображавати образ-лик Господњи на иконама у Његовом телесном виду – κατὰ σάρκα ἰδέας последује и за изобличавање празне јеретичке представе – као да Он истину није био човек”.<sup>11</sup> Овим својим ставом Свети Герман не само да изобличава ставове иконобораца, већ темељно оспорава и побива монофизитску јерес по којој је оваплоћени Господ Христос имао само једну природу, и то божанску. Поменути јеретици су на тај начин оспоравали темељну истину хришћанске вере да је Господ Исус Христос савршени Бог и савршени човек, како су то у догматском исповедању вере утврдили Оци Халкидонског сабора 451. године.<sup>12</sup> За православне хришћане иконе нису идоли и на њих се не односи старозаветна заповест: „Не гради себи лика резана нити какве слике од онога што је горе на небу, или доле на земљи. Немој им се клањати нити им служити” (Изл. 20, 4–5). Старозаветна заповест о забрани клањању идолима не може се применити на иконе. Отуда Свети Герман истиче: „Оно што посебно одликује хришћане који се налазе по целој васељени јесте њихова вера и исповедање (πίστις τε καὶ ὁμολογία) у једнога Бога Оца, и Сина, и Светога Духа, Тројицу несаздану. Осим

---

<sup>9</sup> *Деяния Вселенских Соборов*, Т. 4 (Санкт-Петербург: Воскресение, 1996), 600.

<sup>10</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 157CD; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 244.

<sup>11</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 173BC; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 254.

<sup>12</sup> *Халкидонски орос или Исповедање вере* донето на Четвртом васељенском сабору. О томе видети: Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Т. VII, 108–117. Изворни грчки текст и српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана докуменџа*, књига 1, 321–322.

тога ми исповедамо оваплоћење или очовечење Сина Божијег... На тај начин ми се удостојавамо да служимо Богу живом и истинитом, обдарени и прослављени слободом којом нас је Христос ослободио (Гал. 4, 31)<sup>13</sup>. Герман, такође, наводи и речи Светог Атанасија Великог који, тумачећи речи Светог Апостола Павла да нема ништа заједничког између светлости и таме и никакве сагласности између Христа и Велијара (2 Кор. 6, 14–15), каже да исто тако нема ничега заједничког између хришћана који поштују јединог Бога поклањаног у недостижној слави и сили, са онима који сами себе чине боговима и које на тај начин пророк назива жалосним речима да је – „срце њихово пепео” (Ис. 44, 20).<sup>14</sup> Поштујући иконе Светитеља, према ставу цариградског архипастира, хришћани у ствари прослављају самог Бога и Име Господа Христа, при томе не називајући никога од светих подвижника Богом, поводом чега наставља излагање на следећи начин: „Ово је стога што ми верујући у Сина Божијег, Који јесте истина и десница Оца, и тако се показујемо да нисмо саучесници оних које пророк осуђује што праве идоле и поштују их као богове”.<sup>15</sup>

Поштујући свете иконе, православни хришћани не поштују творевину, већ Творца. Прецизније објашњење ових речи Свети Герман излаже у *Посланици Јовану Синадском*, наглашавајући: „Ми се не клањамо творевини. Да не буде тако! Такво поштовање које доликује божанском Господству, ми не указујемо нама подобним слугама, зато што клањајући се царевима и управитељима, ми им не указујемо такво поклоњење које доликује Богу. Пророк Натан поклатио се до земље Давиду, који је био цар и човек. Он због тога није био оптужен да је поштовао човека више него истинитог Бога. Тако и иконе изражене – насликане воском и бојама, ми не прихватамо на подривање истинитог и савршеног поштовања какво се одаје Богу, зато што ми и не представљамо изражене, или подобја, или лик – икону, или изглед Божанства које јесте невидљиво, и које не могу потпуно схватити и достићи чак ни виши чиновни Светих анђела.”<sup>16</sup> Надаље, када говори о истој теми, наставља: „Мада ми целивамо иконе Господа и Спаситеља нашега и Његове непорочне Матере, истините Бого-

<sup>13</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 168D–169ABC; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 253.

<sup>14</sup> Види: *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 169D; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 253.

<sup>15</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 169D–172A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 253.

<sup>16</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 157ABC; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 244.

родице, и Његових Светих, али по вери нашој ми се односимо према њима не тако као према Богу.”<sup>17</sup>

Када је реч о светитељима и њиховим иконама, почев од Пресвете Богородице, Патријарх Герман у истом духу даје следеће објашњење: „Ми одајемо Светима почести и приносимо појање, као саслужитељима нашим, који имају нама подобну природу, али су постали Богу угодни – они су добили од Њега вишу смелост и блаженство оних који су се удостојили благодати да се моле за нас Њему за добротина, исцељења од страдања и ослобођење од опасности путем призивања Бога нашег”.<sup>18</sup> На питање како то бива могуће, Светитељ предочава да се наше поклоњење икони не односи на материју иконе, већ на оно што је на њој изображено – насликано, док се преко насликаног лика – иконе, поклоњење и поштовање преноси на прволик, првообраз. Штавише, поштовање се указује невидљивом Богу који прима поклоњење – поштовање „у Духу и истини”, дарујући нам кроз Себе приступ Оцу с којим се заједно Њему указује поклоњење<sup>19</sup>. На овај начин Свети Герман чини први покушај дефинисања мисли да се на Христовој икони указује поклоњење Божанској ипостаси Сина, а не Његовој створеној природи или Божанству уопште, чему говори у прилог претходно поменуто разликовање ипостаси Сина и Оца.

Следствено, живописање икона Пресвете Богородице и Светих према Герману јесте показатељ хришћанске љубави према њима и подсећање на њихово служење Богу. Сходно томе, цариградски патријарх наводи:

„Исто тако посредством живописа представљамо и лик – икону Његове непорочне Матере, Свете Богородице, и утврђујемо да, будући по природи жена и не туђа нама, Она је на недостижан начина и за разумевање – ни анђелско, ни људско – образом зачела у утроби својој и родила Оваплоћеног... Ми поштујемо Њу као истиниту матер истинитог Бога; величамо је и поштујемо изнад све видљиве и невидљиве твари. Ми такође величамо и хвалимо и Свете мученике Христове, Свете апостоле и пророке

---

<sup>17</sup> *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 157D–160A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 245.

<sup>18</sup> *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 160A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 245.

<sup>19</sup> Види: *Επιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 160BCD; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 245.

и остале Свете, који, будући подобни нама слугама, постали су истински служитељи Божији... и стекли су сваку смелост пред Њим. Хвалимо их јер се опомињемо њихове храбрости и верног служења Богу."<sup>20</sup>

Пресвета Богородица и Светитељи су нама људима најбољи узор и примери на пољу напредовања у врлинском хришћанском животу. Управо нас на такав живот, према њиховом примеру, подстичу њихове иконе којима украшавамо наше храмове и које имамо и у својим домовима. Светитељ је веома прецизан када тим поводом недвосмислено говори: „На овај начин ми не дајемо повода да се разуме да су они заједничари Божанске природе и не приписујемо им част поклањања које приличе само Божанској слави и сили, већ показујемо своју љубав према њима."<sup>21</sup> У дотичне сврхе и бивају коришћене њихове иконе путем њиховог духовног гледања, а које потврђују оно што су хришћани путем слушања примили из Светог Писма, поводом чега Герман наставља тумачење овако:

„На овај начин се иконе припремају, не зато да би поклоњење Духом и истином, које приличи недостижном и недоступном Божанству, ми приносили рукотвореним иконама, или делима људских руку, или уопште створењима Божјим видљивог или невидљивог света, већ да би посредством ових ликова-икона изразили нашу љубав, коју ми праведно негујемо према истинитим слугама Бога нашег, како би и самим посредством добрих дела и противљењем страстима постали подражаваоци њихове храбрости и љубави према Богу."<sup>22</sup>

Будући да је сам Господ извршио чудесно дело нашег спасења, удеоничарење у истом бива могуће и посредничким молитвама светих угодника Божијих. С обзиром на то да је Пресвета Богородица најусрднија молитвеница која се мајчински моли за хришћане, при чему и остали свети доносе заступничка мољења, Свети Герман наглашава:

<sup>20</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 157D–160A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 244.

<sup>21</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 160B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 244.

<sup>22</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 160CD; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 245.

„Свима Светима ми узносимо почести и приносимо појање као нашим саслужитељима, који имају нама подобну природу, али су постали Богу угодни... добивши од Њега узвишену смелост и блаженство и удостојивши се благодати да се моле за нас Њему зарад добротина и исцељења... призивањем Бога нашега.”<sup>23</sup>

Упоредо са тим, цариградски патријарх јасно разликује многобожачко поклоњење идолима у односу на хришћанско иконопоштовање. Наиме, поштовање и прослављање многобожачких богова, сходно Герману, „путем приношења жртва састоји се у томе што се чине блудочинства (αἱ πορνείαι) а не уздржање, показују се све врсте непристојности и, мало је рећи, произносе се стидне и богохулне речи,”<sup>24</sup> док код хришћана „иконе Светих мужева су нешто друго, као пример храбрости, изображење достојно поштованог и добродетељног живота и побуда за ревновање у прослављању Бога, коме су они угодили у садашњем животу.”<sup>25</sup> На овај начин је Свети патријарх разложно оповргавао неосноване оптужбе иконобораца да је иконопоштовање, према њиховом становишту, идолопоклонство те да хришћани то треба да избегавају.

### 3. Иконологија Светога Германа Цариградског

Иконопоштовање је један од начина исказивања поштовања Богу и Светима путем медијума, односно иконе. Следствено, Свети Герман помиње да при савршавању Свете Литургије верни прислужују светлост (кандила и свеће), те узносе мирис тамјана испред икона, при чему истиче: „Нека никога не саблазни и то што пред иконама Светих ми чинимо осветљавање и благомирисно кађење. Такво вршење у част Светих осмишљено је у симболичном смислу, зато што они своје упокојење имају у Христу, и част која се њима указује односи се на Њега.”<sup>26</sup> Одмах потом се позива на Светог Василија Великог који

---

<sup>23</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Συνάδων*, PG 98, 161AB; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 245.

<sup>24</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 172B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 253–254.

<sup>25</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 172B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 253–254.

<sup>26</sup> *Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 184B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 259.

јасно говори да „част која се указује Светима – њима као служитељима, служи као доказ наше љубави према заједничком Владици. Чулни огањ је символ нематеријалног (невештаственог) и божанског давања светлости, а мирисно кађење је символ (знамење) најчистијег и свецелосног надахнућа и преиспуњења Светог Духа.“<sup>27</sup>

Говорећи на предочени начин о иконама, Свети Герман поред иконолошког сажето објашњава и поучно-педагошки карактер иконе. Дакле, када се верници сабирају у храмовима на молитву, они прослављају Бога појањем, химнама, читањем, али и доличним поклоњењем пред иконама Господа Исуса Христа, Пресвете Богородице и Светитеља. Поврх свега, иконе имају велику улогу у духовном животу, јер утврђују и јачају веру оних који немају богословско образовање о библијским причама, Светим тајнама и догматима вере, па се путем иконописаних сцена и личности поучавају и изграђују у тајни вере и врлинском животу.

Такође, богослужбена или литургијска димензија иконопоштовања је веома значајна и услед опитно-практичних разлога. Према Германовом сагледавању, нарочито је драгоцено имати иконе због оних који нису у стању да се уздигну на највише висине духовног созерцања, већ имају потребу за неким видљивим прихватањем онога што слушају. Тајна која је од века скривена у Богу усваја се, не само посредством слуха (Рим. 10, 17), односно проповеди, како запажа апостол Павле, већ се преноси и посредством гледања и силно потврђује непобитну чињеницу да се Бог јавио у телу. Иконе Светих подвижника такође помоћу гледања оснажују хришћанску веру која бива укрепљавана и чулом слуха. Зато смо дужни, примећује Свети Герман, да „кроз живописно изображавање Светих мужева подсећамо се њихових живота и подражавамо њихову веру, како учи апостол (Јевр. 13, 3).“<sup>28</sup>

Поштовање светих икона је неотуђиви део црквеног предања. Када ово појашњава цариградски архипастир, он наводи речи Светог Василија Великог из IV века који каже: „Што проповедана реч предаје преко слуха, то живопис показује ћутећи кроз подражавање.“<sup>29</sup> Иконе, с друге стране, на очигледан начин побијају учење неких јеретика – конкретно *докеџа* – који су учили да оваплоћење Христово није било стварно, већ привидно, те Свети Герман с тим у вези каже:

<sup>27</sup> *Επιστολή Γερμανού ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 184BC; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 259.

<sup>28</sup> *Επιστολή Γερμανού ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 172C; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 254.

<sup>29</sup> *Επιστολή Γερμανού ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως*, PG 98, 172D; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 254.

„Изображавати лик Господњи на иконама у Његовом телесном виду последује и за изобличавањем празне јеретичке представе, као да Он уистину није био човек.”<sup>30</sup> Неоспорност богослужбене функције иконе још од самог устројства Цркве, односно поштовање иконе Господа Исуса Христа, Богородице и Светитеља, потврђује и писано црквено предање путем одлука помесних и васељенских сабора, о чему Свети патријарх вели: „Такво предање су примили пређашњи предстојатељи најсветијих Цркава и нису наишли ни на какву препреку.”<sup>31</sup> Када су пак, после завршетка прогона хришћана за Цркву уследиле повољније историјске околности, те настале боље прилике, према Герману, „и вера се смело свуда снажила, тако су до самог нашег поколења одржавани Васељенски сабори који су донели каноне (правила) и у многим својим одлукама и учење које се тиче икона.”<sup>32</sup>

Надаље, цариградски првојерарх наводи и неке конкретне примере који недвосмислено потврђују претходно изложено. Тако, примера ради, помиње Светог Григорија Нисијског који, у једној својој беседи о старозаветном патријарху Авраму, истиче да је повест о приношењу Исаака на жртву била представљена на живописној слици (ἐν ζωγραφίαις διδάσκει).<sup>33</sup> Штавише, поштовање икона је било распрострањено у целокупној Цркви, на свим географским просторима где се хришћанство ширило и проповедало, како уосталом говори и сам цариградски архипастир: „И не само у малим и незнатним градовима утврдио се тај обичај, него се може рећи у скоро свим земљама и у најзначајнијим и престоничким Црквама.”<sup>34</sup>

При самом завршетку *Посланице Томи Клавдиујољском*, Герман сажето помиње и чудотворне иконе које и тада постоје у Цркви. Поврх свега, Он даје и упутства како се треба односити према чудотворним иконама. У складу са тим, он излаже следеће речи: „Главно је то што је Бог кроз различите иконе савршавао чудеса, о којима бројни желе много да говоре. На пример, даривао је исцељење болнима – што смо и сами доживели, – тако исто и избављење од сабла-

---

<sup>30</sup> Ἐπιστολὴ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 183B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 254.

<sup>31</sup> Ἐπιστολὴ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 173D–176A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 255.

<sup>32</sup> Ἐπιστολὴ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 176A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 255.

<sup>33</sup> Ἐπιστολὴ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 176C; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 255.

<sup>34</sup> Ἐπιστολὴ Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 176BC; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 255.

зни, – што се често догађало људима у сну.”<sup>35</sup> Исто тако, цариградски патријарх наводи и конкретан пример онога што се догодило у Созополу Писидијском. Тамо је, како он вели, Свенепорочна Богородица из својих дланова изливала млазеве мира (τοῦ μύρου), истичући да „о том чуду многи сведоче.”<sup>36</sup>

Претходно поменутом примеру Свети Герман придодаје важну напомену која гласи: „Ако се сада не догађа ово чудесно дејство од поменуте иконе, то не значи да не треба веровати ономе што је раније било.”<sup>37</sup> Он, потом, наводи и више примера из *Дела айосџолских*, то јест казивања Светог апостола и Јеванђелиста Луке који бележи више чуда као пројаве дарова Духа Светога. Наиме, сама сенка Светог апостола Петра давала је исцељење немоћнима, док је убрис апостола Павла такође исцељивао немоћне по вери њиховој у Бога, кога им је он проповедао.<sup>38</sup> Општепознато је да је Господ много пута пројављивао своју чудотворну благодат и кроз мртве предмете, а што се напослетку исто догађало и са иконама. Цариградски архипастир је у вези са тим нагласио да нису све иконе биле извор исцељења (доброчинства) за вернике, већ само иконе Светих или самог Господа, на основу чега он закључује да чудесна исцељења не бивају сама по себи, већ само ради благодати Божије (ἐκ μόνης τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτος).<sup>39</sup>

Коначно, на основу излагања Светог патријарха града Константинопоља јасно је да је извор благодати сам Бог Који чини чуда, како преко својих служитеља, тако и преко свештених предмета, међу којима су и иконе. Чуда, дакле, бивају дарована, то јест пројављивана (ἀποδείκνυμι). Сажето казано, то значи да Онај који дарује благодат јесте Бог, јер само Он може пројављивати исту, што непрестано и чини по Својој љубави. Стога, икона сама по себи није извор благодати, већ само средство или посредник приликом даривања благодатних дарова вернима.

<sup>35</sup> Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 185A; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 260.

<sup>36</sup> Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 185B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 260.

<sup>37</sup> Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 185B; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 260.

<sup>38</sup> Види: Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 185B.

<sup>39</sup> Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμάν ἐπίσκοπον Κλαυδιουπόλεως, PG 98, 185C; српски превод у: Р. Поповић, *Васељенски сабори 2*, 260.

## Закључак

Свети Герман Цариградски јесте један од зачетника богословља о светим иконама, односно православне иконологије. То се врло јасно може закључити на основу претходно поменутих посланица, упућиваних у тренуцима настанка и ширења јереси иконоборства. Цариградски првојерарх излаже у њима богословско тумачење иконопоштовања на основу вере и релевантног предања, које је присутно од самог устројства Цркве. Управо на Германа се позивају и потоњи богослови и црквени Оци, који су чак претрпели различита мучења и страдали у прогонству током вишедеценијског трајања ове јереси, а која се на неки начин задржала и после Седмог Васељенског сабора (787. године). Поменута јерес је коначно побеђена 843. године када је истовремено формулисан, усвојен и званично обнародован Синодик православља,<sup>40</sup> у Прву недељу Велике четрдесетнице. У складу са тим, треба истаћи да се Оци Седмог Васељенског сабора<sup>41</sup> у својим дискусијама и полемикама позивају на Светог Германа и његово богословље о иконама. Поврх свега, његово богословско дело је увек актуелно и неизоставно у црквеном предању и у наше доба.

## Прилог

Одломак из *Ороса вере*  
*Седмог Васељенског сабора о Свештим иконама:*

„И укратко говорећи: ми се неизменљиво држимо свих завештаних нам писаних и неписаних предања, од којих је једно и изображавање иконишног живописа, јер историји јеванђелске проповеди, ради потврђивања истинитог, а не привидног очовечења Бога Слова, и служи једнакој истоветној користи, пошто ствари које једна на другу указују, очигледно да имају

---

<sup>40</sup> Синодик који се чита у Недељу православља, превод са грчког језика јеромонах Атанасије Јевтић. Допуњену верзију текста видети у: Р. Поповић, *Седми васељенски сабор – одабрана докуменџа*, 175–178.

<sup>41</sup> „Одлука Светог и великог сабора васељенског – другог у Никеји”, J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Т. XIII, 373–380; српски превод у: Р. Поповић, *Седми васељенски сабор – одабрана докуменџа*, 151–154; „Орос вере Седмог васељенског сабора у Никеји”, превод са грчког јеромонах Атанасије Јевтић, у: Р. Поповић, *Седми васељенски сабор – одабрана докуменџа*, 155–157.

и узајамне појаве. Пошто је све то тако, ми идући царским путем и следујући богонадахнутом учењу Светих Отаца наших и предању Саборне Цркве – јер знамо да је то предање Светог Духа који обитава у њој – одређујемо са сваком пажњом и тачношћу: да се упоредо са знамењем часног и животворног Крста постављају и Свете иконе – ако су оне урађене од боја и мозаика и другог материјала – у светим Божјим црквама, на свештеним сасудима и одежама, на зидовима и даскама, или у кућама и путевима; и то иконе Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, или Пречисте Владичице наше Богородице, и часних Анђела, и свих Светих и преподобних мужева. Јер, уколико се оне стално посматрају у ликовним изображењима, утолико се и они који их гледају покрећу ка жељи и подражавању самих оригинала. И да се овим иконама одаје целивање и почасно поклоњење (τιμικὴν προσκύνησιν), али не истинско служење (λατρεία), које приличи, по вери нашој само Божанској природи, већ да као што знамењу часног и животворног Крста и Светим јеванђељима и осталим свештеним утварима, тако и у част ових чинимо принос тамјана и свећа, као што је то био обичај и код древних хришћана. Јер част која се одаје икони прелази на прволик-првообраз, и ко се поклања икони, поклања се личности која је на њој изображена.

И тако ми одлучујемо, да оне који се усуде да другачије мисле или уче, или, по примеру поганих јеретика да презиру црквена предања и измишљају неке новине, или одбацују нешто од онога што је Цркви предато: Јеванђеље, или знак Крста, или живопис икона, или Свете мошти мученика; или злобно и подло да би порекли нешто од узакоњених предања Саборне Цркве, или да се као профаним служе свештеним сасудима или часним манастирима – за такве, ако су епископи или клирици, наређујемо да се свргну; ако су монаси или мирјани, да буду одлучени...”

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

- Ἐπιστολή Γερμανοῦ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου γενομένου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Σινάδων. PG 98. 156C–161D. – J. D. Mansi. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Т. XIII. Paris–Laipzig 1901–1927. 100–105.
- Ἐπιστολή Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Κλαυδίουπόλεως. PG 98. 164D–188C. – J. D. Mansi. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Т. XIII. Paris–Laipzig 1901–1927. 108–128.
- Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. Санкт–Петербург. Воскресение. 1996.
- „Житие святого отца нашего Германа, архиепископа Константинопольского”. У *Жития святых на русском языке*. изложенные по руководству Четьих–Миней свт. Димитрия Ростовского. 12 кн., 2 кн. доп. М. Моск. Синод. тип., 1903–1916. Т. IX. Май. День 12.
- Свети Јован Дамаскин. „Апологетска слова против опадача светих икона”. превео са грчког Амфилохије Радовић. *Градац*. 82, 83, 84 (1988): 12–29. – В. Kotter. *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 3. Patristische Texte und Studien 17. Berlin – New York. Walter de Gruyter. 1975.
- Ἰωάννης Ζωναράς. *Επιτομή Ιστοριῶν*. Τόμος Β΄. Ἰορδάνης Γρηγοριάδης (επιστ. επμ.). Ἰορδάνης Γρηγοριάδης (μτφρ.). Κείμενα Βυζαντινῆς Ἱστοριογραφίας 5. Αθήνα. Εκδόσεις Κανάκη 1998.
- Јустин Архимандрит Поповић. *Житија Свећих за мај*. Београд. 1974. 325–330.
- „Одлука Светог и великог сабора васељенског – другог у Никеји”. превод са грчког Р. Поповић. У Протојереј Радомир В. Поповић. *Седми васељенски сабор – одабрана докуменџа*. књига 1. Београд. 2011. 151–154. – J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Т. XIII. Paris–Laipzig. 1901–1927. 373–380.
- „Орос вере Седмог васељенског сабора”. превео са грчког јеромонах Атанасије (Јевтић). У Протојереј Радомир Поповић. *Седми васељенски сабор – одабрана докуменџа*. 155–157.
- Протојереј Радомир В. Поповић. *Васељенски сабори: њеши, шесџи и седми – одабрана докуменџа*. књига 2. Београд. 2014.
- Преподобни Теодор Студит. „Писмо Платону своме духовном оцу о поштовању икона”. превод са грчког јеромонах Атанасије (Јевтић). *Градац*. 82, 83, 84 (1988): 29–31. – Θεοδώρου Στουδίτου. *Ἐπιστολή πρὸς Πλάτωνα τὸν ἑαυτοῦ πατέρα περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων*. PG 99. 500A–505C.
- Θεοδώρου Στουδίτου. *Sermo XV. Post Praecursoris memoriam. Dogmatica de sanctorum imaginum cultu et adoratione*. PG 99. 528D–530B. – Преподобни Теодор Студит. *Монашка љравила*. превод са грчког протојереј Радомир Поповић. Београд. 2017. 145–147.

Θεοδώρου Στουδίτου. *Sermo XXIX. De gratiarum actione, deque adorande Christi imaginis doctrina, ac fratris Thaddaei confessione*. PG 99. 547C–548D. – Преподобни Теодор Студит. *Μοναшика ὑправила*. 143–145.

„Синодик који се чита у Недељу православља”. У Протојереј Радомир Поповић. *Седми васељенски сабор – одабрана докуменџа*. 175–178.

### Литература:

Augé, Isabelle. „L’ambassade de Nersès Lambronatsi à Constantinople (1197)”. У *L’Église arménienne entre Grecs et Latins: fin XIe-milieu XVe siècle*. dans Isabelle Augé et Gérard Dédéyan (dir.) Paris. Geuthner. coll. «Orient chrétien médiéval». 2009. 49–62.

Auzépy, Marie-France. *L’Iconoclisme*. Paris. Presses universitaires de France. 2006.

Barbe, Dominique. *Irène de Byzance: la femme empereur 752–803*. Paris. Librairie Académique Perrin. 1990.

Болотов, Василије Васиљевич. *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора*. превод са руског Ђорђе Лазаревић. Краљево. 2006.

Bury, J. B. *A History of the Later Roman Empire*. Cambridge University Press. 2015.

Γεδεών, Μανουήλ Ι. *Πατριαρχικοί Πίνακες: Ειδήσεις ιστορικάί βιογραφικάί περί τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως: ἀπό Ανδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακείμ Γ’ τοῦ ἀπό Θεσσαλονίκης, 36–1884*. Ἐν Κωνσταντινουπόλει. Lorenz & Keil. 1885.

„Герман I, патриарх константинопольский”. У *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб. 1890–1907.

„Герман I”. У *Православная энциклопедия*. Т. XI (Георгий–Гомар). Москва. 2006. 254–260.

Grumel, Venance. *Traité d’études byzantines*. Vol. I: La chronologie. Paris. Presses universitaires de France. coll. «Bibliothèque byzantine». 1958.

Gero, Stephen. *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*. Louvain. Secrétariat du Corpus SCO. 1973.

Grabar, André. *L’Iconoclisme byzantin. Le dossier archéologique*. Paris. Collège de France. Fondation Schlumberger pour les études byzantines. 1957.

Gross, Ernie. *This Day in Religion*. New York. Neil-Schuman Publishers. 1990. *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization* (Bd. 3: Faber Felix – Juwayni, al). Alexios G. Savvides, Benjamin Hendrickx (Hrsg.). Brepols Publishers. Turnhout. 2012.

Илић, Живко Ј. *Црква и Визанџија у иконоборачкој кризи*. Београд. ИП Филип Вишњић. 2020.

- Ιστορία του Ελληνικού Έθνους – Τόμος Η' – Βυζαντινός Ελληνισμός – Μεσοβυζαντινοί Χρόνοι*. Αθήνα. Εκδοτική Αθηνών.
- Lawler, Jennifer. *Encyclopedia of the Byzantine Empire*. McFarland. 2011.
- „Leo III”. У *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Т. II. ed. A.P. Kazhdan. New York–Oxford. 1991. 1208–1209.
- Lévy, Isabelle. *Pour comprendre les pratiques religieuses des juifs, des chrétiens et des musulmans*. Paris. Presses de la Renaissance. 2010.
- Mango, Cyril. „Historical Introduction”. У *Iconoclasm – Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*. A. Bryer and J. Herrin (eds.). Birmingham. Centre for Byzantine Studies. University of Birmingham. 1975. 1–6.
- Острогорски, Георгије. *Историја Византије*. Београд. Просвета. 1969.
- Plank, Peter. „Germanos I”. У *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 4. 3. Auflage. Freiburg 1995. 532.
- Сидоров, Алексей. *Святитель Герман I Константинопольский*. <http://pravoslavie.ru/131293.html>. Приступљено: 10.11.2023.
- Σταυριανός, Κυριάκος Σ. *Ο Άγιος Γερμανός Α΄ ό Όμολογητής Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: Βίος – έργα – διδασκαλία*. Διδακτορική διατριβή. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Σχολή Θεολογική. Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας. 1998.
- Stein, Dietrich. „Germanos I”. У *Lexikon des Mittelalters* (Band 4. Artemis & Winkler). München/Zürich. 1989. 1344f.
- Treadgold, Warren. *A History of the Byzantine State and Society*. University of Stanford Press. 1997.
- Finlay, George. *The Later Byzantine Empire*. Merkaba Press. 2017.
- Hahn, Josef. „Germanos I. Homologetes”. У *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*. Band 2. München. 1976. 40.
- Herrin, Judith. *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*. London. Phoenix. 2001.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton. 1997.
- Carr, John. *Fighting Emperors of Byzantium*. Pen and Sword. 2015.
- The Cambridge Ancient History, Vol. 14: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600*. Cameron Averil, Ward-Perkins Bryan and Whitby Michael (eds). Cambridge. Cambridge University Press. 2000.
- Cheyne, Jean-Claude. *Le Monde byzantin. Tome II: L'Empire byzantin (641–1204)*. Paris. Presses Universitaires de France. 2006.

Примљено: 10. 11. 2023.

Одобрено: 30. 11. 2023.

Protopresbyter-staurophor Radomir Popović  
University of Belgrade  
Orthodox Theological Faculty

## SAINT GERMANUS I PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE AS ICONOLOGIST

**Summary:** This article is a presentation of the iconological teaching of the Patriarch of Constantinople, Saint Germanus I, one of the originators of the theology of Holy Icons, i.e. Orthodox iconology, based on his three epistles that he had sent at the time of the origin and spreading of the heresy of Iconoclasm. Deeply rooted in faith and traditions, St. Germanus I presents in the midst of Iconoclasm the Eastern Orthodox theological interpretation of icons and advocates the icon veneration.

Later theologians and Church Fathers, who even suffered and died in exile during the decades-long duration of this heresy, which somehow resurrected after the Seventh Ecumenical Council (787), were also referred to him as Patriarch and iconologist, only to be finally suppressed and defeated in 843, when had been adopted by the famous Synodicon of Orthodoxy, on the First Sunday of Great Lent. The Fathers of the Seventh Ecumenical Council refer in their discussions to the writings of Saint Germanus I and his theology of icons.

**Keywords:** The Eastern Orthodox Church, icon, iconoclasm, Germanus I of Constantinople, iconology.

# РУКОПОЛОЖЕЊЕ МОНАХА У ДРЕВНОЈ ЦРКВИ ПРЕМА АСКЕТСКИМ СПИСИМА

Јерођакон  
Јустин (Живанић)\*  
Аристотелов Универзитет  
у Солуну, Теолошки факултет

*Апстракт:* Пракса рукоположења монаха није била предмет расправе у последњим вековима, већ је узимана као једна датост. Међутим, појава ове праксе у древној Цркви изазвала је расправе, првенствено унутар монашких кругова. На српском језику је објављен чланак посвећен овој теми, чији је аутор архимандрит др Филарет Гранић, али који садржи само прећед главних тема и расправа. У овоме раду се усредсређујемо особито на период када се пракса рукоположења монаха појавила први пут. Наглашављен на најважније ауторе, као што је између осталих Свети Атанасије Велики, али и на главне аргумените у корист рукоположења монаха. Аутор нарочито проучава аскетску литературу, уз помоћ које се може наласити кључна улога пустинских Отаца у Цркви тога времена, посебно у вези са избором кандидата за клир. Овај чланак поново отвара врата за будућа истраживања о улози монаха – подвижника у црквеном животу.

*Кључне речи:* рукоположење, монах, аскетска литература, клир, древна Црква.

## Увод

Уопште узевши, тема рукоположења монаха није упитна нити искључиво савремена. Монаси су личности које, између осталог, имају највиши јерархијски чин, то јест чин епископа и као такви су управо они који рукополажу и друге. Али, овим поводом треба по-

\* [justinzivanic@yahoo.com](mailto:justinzivanic@yahoo.com).

ставити следећа питања: како је до тога дошло? И како су се монаси са тим суочили? Управо ове тематске недоумице представљају предмет истраживања у овоме раду. Стога, тема монаха – клирика биће сагледана кроз призму аскетске литературе, која је у сагласности са Предањем Цркве и са канонима, а која је заправо нови феномен у раним монашким заједницама. Такође ће бити разматрани не само разлози због којих се Црква одлучила на тај корак, већ и схватања монаха који су се суочили са неочекиваним изазовом (очекивали су гоњења, мучења, али не и избор за епископа), као и утицај аскетског етоса на избор клирика.

Изузев претходно изложеног, треба нагласити да је на српском језику објављен чланак архимандрита др Филарета Гранића у часопису „Богословље” под насловом „Узимање монаха у клир у старој Цркви”<sup>1</sup>, а који се бави темом рукоположења монаха. Аутор је у овом раду описао сукоб мишљења и ставова између клирика и монаха у вези са рукоположењем монаха. У древној Цркви је преовладавало мишљење по коме су монаси били носиоци већих харизматских дарова у односу на клирике. Они су били ти који су се одрекли света и свега што је у свету, живећи у пустим местима и хранећи се пустињским биљем и речју Божјом. Другим речима, стекли су углед Божјих људи и молитвених посредника пред Богом. Гранић у свом чланку наводи примере монаха-подвижника који се противе избору за рукоположење и описује борбу Цркве како би их придобила у свезу клира.

Историјска промена става по питању рукоположења монаха одвијала се унутар Цркве постепено. Најпре је било неопходно истаћи и расветлити истину да су монаси део Цркве, иако су се одрекли света и отишли у пуста места. Уосталом, Црква је до тада знала искључиво за структуру црквене заједнице која је окупљена у једном месту, селу или граду, око једног предстојатеља. Према истом принципу, и монашка заједница је имала, била она општежитељна или отшелничка, своју структуру црквене заједнице са духовним оцем на челу. У том случају није било никакве речи о парацрквеним заједницама. У житијима светих Антонија Великог и Пахомија Великог приметан је опис зачетка формирања монашког живљења унутар Цркве и за Цркву. У овој првој, развојној фази монаси нису били рукополагани, али су недељним данима одлазили у оближње сеоске цркве где су се причешћивали Телом и Крвљу Христовом. Откуда се онда јавила потреба за рукоположењем монаха?

---

<sup>1</sup> Богословље VII (1932): 282–289.

## 1. Рани монашки став по питању рукоположења монаха

Приликом одрицања избора за епископа, подвижник Драконтије из IV века позива се на монашки завет којим се монаси одричу света и истиче свој став да је рукоположење монаха немогуће, јер по његовом мишљењу хиротонија монаха враћа у свет којег се он одрекао. Следствено, Драконтије закључује да је рукоположење монаха грех и узрок будућих сагрешења.<sup>2</sup> Међутим, у свом одговору монаху Драконтију Свети Атанасије Велики истиче да је рукоположење једног епископа израз воље Божје, која не спречава човека да се подвизава где год се он налазио, јер се венац славе не даје по месту подвига, него по начину.<sup>3</sup> Свети Атанасије том приликом скреће пажњу Драконтију да монах треба да се подвизава и када постане епископ и настани се у граду, наводећи му примере других светих мужева који су били монаси, али који су наставили свој подвиг гладовања, сиромаштва и молитве пошто су постали епископи.<sup>4</sup>

С тиму вези, сматрамо умесним навести и неколико примера из аскетске литературе где оци подвижници не прихватају избор за епископа и одбијају хиротонију. То су вредна сведочанства назначеног периода помоћу којих можемо потпуније разумети ову проблематику. Када је александријски архиепископ Теофил понудио познатом ави Орсисију да га рукоположи у чин презвитера, ава му је одговорио да у манастир долазе презвитери, те да због тога нема потребе за рукоположењем.<sup>5</sup> Штавише, поједини монаси су у циљу избегавања рукоположења понекад прибегавали и таквим крајностима попут сакаћења.<sup>6</sup>

Када је пак Свети Пахомије почео са организовањем општежитељног начина монашког живота, јасно је саветовао монасима да се не прихватају рукоположења. Ни он сâм није хтео да се прихвати рукоположења у чин презвитера. У његовим киновијама био је засту-

---

<sup>2</sup> Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 532–533.

<sup>3</sup> „Ἀλλὰ πανταχοῦ τις ἀγωνιζέσθω· καὶ γὰρ ὁ στέφανος οὐ κατὰ τόπον, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρᾶξιν ἀποδίδοται” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 533B).

<sup>4</sup> Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 532A–533B.

<sup>5</sup> Упореди: Ф. Гранић, „Узимање монаха у клир у старој цркви”, 58.

<sup>6</sup> „Ἀφαρπάσας ψαλίδα, τὸ ἀριστερόν οὐς ἑαυτοῦ ἕως τοῦ πυθμένους ἐψάλισεν” (Παλλαδίου, *Ἐπισκόπου Ἐλενουπόλεως, Ἡ πρὸς Λαύσον Ἱστορία*, PG 34, 1034A).

пљен добар поредак и приметан особити однос узајамног поштовања између клирика̂ и монаха̂. Сâм Свети Пахомије је одржавао добре односе са клирицима из оближњег града и одлазио је са монасима на сабрања (богослужења) у градску цркву. Градски клирици су, са друге стране, долазили у општежића и тамо служили.<sup>7</sup>

Који је онда био разлог оваквог става Светога Пахомија по питању рукоположења монаха̂? Треба нагласити да, пре свега, није постојала ниједна теолошка препрека нити забрана која би онемогућавала рукоположење монаха̂. Пахомијев став је пре свега био очински мотивисан како би своју духовну децу сачувао од подела. Због тога им он и напомиње да монасима не приличи да траже ни част ни власт нити славу, нарочито у општежићу, јер би то онда могао бити повод за супарништво, завист и неслагања.<sup>8</sup>

Није нам познато ко је био први рукоположени монах, али потребе заједнице и монашког братства указивале су од самог почетка на неопходност постојања монаха̂-клирика̂, при чему су њихов подвижнички углед, познавање Светога Писма и ревност у молитви допринели томе да убрзо постану „светиљка која се не меће под суд” (Мт. 5, 15). Упркос поменутом предлогу Светога Пахомија, у његовим монашким заједницама већ постоје рукоположени монаси, те он саветује манастирску братију да таквога приме као литурга – служитеља Светиње (τῆς ἱερατείας) и оца, прихватајући да је постао сасуд божанске благодати која га је призвала у свештенство<sup>9</sup>. Свети Пахомије је први поштовао рукоположену братију и према црквеном правилу им се потчињавао<sup>10</sup>, пружајући на тај начин пример и осталој братији како да се опходе према њима.

<sup>7</sup> Слободан Продић, *Древни монашки усџави*, Требиње–Сарајево, 2016, 36–37.

<sup>8</sup> „Οὔτε γάρ ἠνείχето ἐν αὐτοῖς εἶναι τινα χειροτονίας ἡξιωμένον.” Ελεγε δὲ ἀγαθὸν εἶναι μάλλον καὶ σφόδρα λυσιτελοῦν τοῖς μοναχοῖς τὸ μὴ ζητεῖν τιμὴν ἢ ἀρχὴν ἢ δόξαν, μάλιστα ἐν κοινοβίῳ, μήπως ταύτης ἕνεκα τῆς ἀφορμῆς ἔρεις καὶ ζῆλοι καὶ διχοστασίαι γένωνται” (*Βίος Ἐτερος Παχωμίου*, ВЕПЕС 40, “Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι 1970, 236).

<sup>9</sup> *Βίος Ἐτερος Παχωμίου*, ВЕПЕС 40, 237.

<sup>10</sup> „Κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ὑπετάττετο” (*Βίος Ἐτερος Παχωμίου*, ВЕПЕС 40, 237).

## 2. Утицај пустињских отаца на свест Цркве – избор клирикâ и препреке за ступање у клир

Брига Цркве поводом избора клирикâ је првенствено јасан знак велике части и духовне власти свештенства, али је показатељ и потребе Цркве да има пастире који исправно исповедају веру и живе јеванђелским начином живота. Православно и исправно вероисповедање изабраних клирика је имало не само тада, већ и данас изузетно важно значење за Цркву. Оно се с правом сматра једним од главних квалитативних одлика изабраног клирика. Међутим, у случајевима одређених недоумица они који су бирали клирике обраћали су се подвижницима који су били на добром гласу, јер су веровали да је управо од Бога оно што говоре дотични подвижници<sup>11</sup>. Према саветима аскетских отаца, услови за избор и ступање у клир били су следећи: православно исповедање вере, добро сведочанство међу вернима, односно добар углед, врлински живот, послушност вољи Божјој и одсецање сопствене воље.<sup>12</sup>

Благодаревши добром угледу који су уживали међу вернима, оци подвижници су узели удела у формирању услова избора клира. Као и у свему другом, они су се ослањали на речи Господње из Светога Писма и управо су се тиме руководили. Епископима који су им долазили по савет за избор клирикâ, истицали су светописамски обичај сведочанства верних о добром угледу изабраних, будућих предстојатеља црквеног литургијског сабрања,<sup>13</sup> јер „треба добре људе да рукополагете црквама Божјим“<sup>14</sup>.

Изузев доприноса у погледу формирања услова за избор клира, пустињски оци су посветили пажњу и препрекама за ступање у клир. Као што је већ речено, подвижници су се у свом животу и ставовима ослањали пре свега на речи Светога Писма. Управо тако је било и у случају ове конкретне теме. Тако, на пример, још

---

<sup>11</sup> Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ΦΚΓ-ΩΜΑ), ΕΠΕ, Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, τ. 10Γ, Θεσσαλονίκη 1989, 444.

<sup>12</sup> Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ΦΚΓ-ΩΜΑ), ΕΠΕ, τ. 10Γ, 436–456.

<sup>13</sup> „Μαρτυρομένους ὑπο ἄλλων ἀνθρώπων πολλῶν, κατὰ τὴν Γραφὴν“ (Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ΦΚΓ-ΩΜΑ), ΕΠΕ, τ. 10Γ, 436).

<sup>14</sup> „Ὅτι καλοὺς ἀνθρώπους θέλετε χειροτονεῖν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ“ (Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ΦΚΓ-ΩΜΑ), ΕΠΕ, τ. 10Γ, 436).

од самог почетка, Црква није рукополагала другобрачне.<sup>15</sup> Предлог аскетских отаца је био да се не рукополажу ни они који немају добар углед у народу и на то су скретали пажњу епископима, истичући им да оне за које знају да нису на добром гласу не треба да рукополажу. У супротном, оци су говорили да ће сами епископи у том случају бити криви.<sup>16</sup>

Веома је значајан и поучан један догађај који је описан код светих Варсонуфија и Јована у њиховим „Питањима и одговорима”. Наиме, један образовани монах (μοναχός σχολαστικός) је тражио од свог епископа да буде рукоположен у Светоме Граду. Епископ га је рукоположио у ђаконски чин, те пошто је постао ђакон, тај школовани монах је затражио од епископа да га рукоположи у чин презвитера. Када је епископ то чуо, веома се ожалостио и отишао је код Светога Варсонуфија по одговор шта да чини са овим школованим монахом и његовим захтевом за презвитерску хиротонију. Свети старац му је одговорио да не буде тужан због првог рукоположења (у чин ђакона), јер „што се до сада десило, десило се” („ἀπὸ τῆς ἄρτι ὃ γέγονε, γέγονε”), али да од сада пази и да истога не рукополаже у чин презвитера, јер звање које је стекао школовањем није услов нити разлог за хиротонију. Према старчевом схватању, човек који нема мудрости која је одозго, узалуд је стекао и мудрост световну<sup>17</sup>. На основу овог одговора могуће је увидети две препреке за ступање у клир. Прва препрека се јавља онда када неко тражи рукоположење и жели да то постигне по сваку цену. Такво настројење је показатељ непобожности, нарочито за монахе.<sup>18</sup> Друга пак, препрека је одсуство мудрости која је одозго.

Претходно наведени случај монаха Амонија, који је осакатио себе да би избегао рукоположење, јесте још једно сведочанство како су монаси или подвижници тога доба гледали на тему рукоположења монаха. Ава Амоније је прибегаво крајњим мерама како не би био ухваћен, одведен у град и рукоположен. Он је сâм себи одсекао лево ухо, јер је мислио да ће на тај начин имати препреку за руко-

<sup>15</sup> О значају и тумачењу светописамских речи „једне жене муж” (1Тим. 3, 2 и Тит. 1, 6) у овом контексту, консултовати 17. канон Светих Апостола, 3. канон Трулског сабора и 12. канон Светога Василија Великог. Упореди: Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ФКГ-ΩΜΑ), ЕПЕ, т. 10Г, 452.

<sup>16</sup> Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ФКГ-ΩΜΑ), ЕПЕ, т. 10Г, 456.

<sup>17</sup> Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις* (ФКГ-ΩΜΑ), ЕПЕ, т. 10Г, 448.

<sup>18</sup> Треба истаћи да на Светој Гори постоји неписано правило према коме монаси не би требало да траже рукоположење. Уколико се старају да дођу до рукоположења, такво понашање би се сматрало недоличним, а самим тим би представљало и препреку за рукоположење.

положење као осакаћени. Верни, који су га желели за литурга своје црквене заједнице, када су видели и схватили шта је урадио да би избегао рукоположење, бивајући ожалашћени таквим његовим потезом отишли су епископу Тимотеју да му кажу шта се десило. Он им је одговорио да је јудејски обичај и закон да не треба примати осакаћеног у свештенство,<sup>19</sup> али што се њега лично тиче, да му могу довести и онога коме је нос одсечен, па ако је достојан, он ће га рукоположити<sup>20</sup>.

Особито је занимљива и повест о подвижнику Мојсеју Етиопљанину, у којој се сусрећемо са феноменом хиротоније човека друге расе, конкретно у причи – са рукоположењем тамнопутог човека. Паладије нам у свом делу „Лавсаик” доноси причу о Светоме Мојсеју, који је пре обраћења у хришћанство био разбојник. Када се обратио Богу, покајао се за сва зла дела која је учинио и постао монах. За нашу тему је од нарочитог значаја детаљ из његовог житија да је био рукоположен у чин презвитера.<sup>21</sup> Из ког разлога наводимо пример Мојсеја Мурина? Он је био монах и живео је аскетским начином живота. Рукоположен је против своје воље, потчинивши је епископу, али и упркос томе што је био тамне пути.<sup>22</sup> Од самог почетка, оци пустиње су увидели да боја коже није услов као ни препрека за рукоположење, а ово житије је сведочанство управо томе. Руководећи се, као што смо већ истакли, Светим Писмом, Светога Мојсеја Етиопљанина су изабрали за рукоположење јер је „очистио свој дом” (Мт. 12, 44), што ће рећи дом своје душе за благодат Духа Светога, а који је благоизволео да се настани у човеку који се примером свога аскетског живљења показао као „добро дрво” (Мт. 7, 17).

Надаље, монаси не само да су избегавали рукоположење, него су сматрали за грех да неко тражи да буде рукоположен. Већ у Старом Завету старање да се дође до рукоположења представљено је као богомрско дело. Корей са Датаном, Авироном и Авнаном „устадоше на Мојсија” (Број. 16, 2), захтевајући власт свештеничку са жељом да управљају народом. Мојсеј им је на то одговорио: „Мало ли вам је што вас је Бог Израилев одвојио од збора Израилјевог пуштивши вас к себи да вршите службу у шатору Господњем и да сто-

---

<sup>19</sup> „Οὕτως ὁ νόμος παρὰ Ἰουδαίους πολιτευέσθω” (Παλλαδίου, Ἐπισκόπου Ἐλενουπόλεως, *Ἡ πρὸς Λαύσον Ἱστορία*, PG 34, 1034A).

<sup>20</sup> „Ἐμοὶ δὲ καὶ ρινότμητον, ἐὰν ἐνέγκητε μόνον ἄξιον τοῖς τρόποις ὄντα, χειροτονῶ” (Παλλαδίου, Ἐπισκόπου Ἐλενουπόλεως, *Ἡ πρὸς Λαύσον Ἱστορία*, PG 34, 1033D–1034A).

<sup>21</sup> Palladius Helenopolitanus Episcopus, *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 284A.

<sup>22</sup> „Καλῶς σοὶ ἐποίησαν, σποδόδερμε, μελανέ. Μὴ ᾧν ἄνθρωπος, τί ἔρχη μετὰ ἀνθρώπων;” (Palladius Helenopolitanus Episcopus, *Apophthegmata Patrum* PG 65, 284B).

јите пред збором и служите за њ? Пустио је к себи тебе и сву браћу твоју, синове Левијеве, с тобом, а ви тражите још и свештенство?" (Број. 16, 9–10). Њихов крај нам је познат<sup>23</sup>, те бивајући поучени између осталог и оваквим примером, древни подвижници избегавају дар свештенства. Поврх свега, они се удаљавају од таквог духовног краја, који за њих не значи ништа друго до губитак благодати Божје и недостатак смирења.

Осим тога, за пустињске оце је веома важан моменат приликом рукоположења био сâм избор. Због тога су они често наглашавали да је избор израз воље Божје.<sup>24</sup> У „Питањима и одговорима” Варсануфија и Јована особито је истакнута чињеница да је Бог тај Који бира, јер људи не виде онако како Бог види.<sup>25</sup> Сходно томе, бива постављано питање: ко заправо бира клирике? Као што је већ претходно речено, управо Бог бира Своје свештенослужитеље, а воља Божја се пројављује кроз Цркву која је Тело Христово. Прецизније речено, она се пројављује кроз клир и народ који су удови Тела Христовог, а који и чине пуноћу Цркве. Међутим, да глас Цркве не би био искључиво поиман као *vox populi*, пуноћа Цркве (клир и народ) се сабирају и као заједница узносе молитве Богу да би добили од Њега одговор. На тај начин, глас Цркве је у правом смислу речи јединство *vox Dei* и *vox populi*. Управо тако се остварује саборна свест Цркве, која и до данас свој идентитет изражава апостолским речима: „Изволи се Духу Светоме и нама” (Дап. 15, 28).

Претходно описани црквени дух су аскетски оци гајили од самих почетака, иако су живели у пустим местима. У својим сусретима са светом они су у свему пројављивали акривију аскетског етоса. Тако, на пример, један епископ желећи да неке од својих клирика узведе у више чинове и положаје у Цркви, а не знајући кога од њих да изабере, прибегло је савету старца подвижника. На једном комаду хартије написао је имена свих кандидата и послао их је њима. Старац, помоливши се Богу да Он Сâм укаже на оне који су Му по вољи, написао је епископу поново на хартији имена оних за које га је Бог обавестио. Епископ је пак био у недоумици, јер по његовој процени, ти људи које је старац истакао нису били

<sup>23</sup> „Раседе се земља под њима, и отворивши земља уста своја прождре их, и домове њихове и све људе Корејеве и све благо њихово. И тако сиђоше са свим што имаху живи у гроб, и покри их земља и неста их из збора” (Број. 16, 31–33).

<sup>24</sup> Н. Афанасјев, *Екклесиологија сѣуиѣна у клир*, 20.

<sup>25</sup> „Ἡρώτησας περὶ τελειότητος, τουτέστι τὸ ρίψαι τὸ πᾶν τῷ Θεῷ ἐπιλέξασθαι οὐς θέλει, καὶ ὅτε ἡκούσαμεν οὐκ ἐβαστάσαμεν, καὶ οὐκ οἶδαμεν, ὅτι οὐχ ὡς βλέπει ὁ Θεὸς βλέπουσιν οἱ ἄνθρωποι” (Варсанουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρήσεις*, ЕПЕ, т. 10Г, 446).

способни да управљају Црквом. На ту његову изречену сумњу, старац је истакао да му ништа није сам од себе написао, него је молитву сатворио и написао оно за шта га је Бог обавестио.<sup>26</sup>

### 3. Монашки завети као препрека за рукоположење?

Одговор на питање: да ли су монашки завети препрека за рукоположење?, захтева пажљиво консултовање поменутих аскетских списа. На основу претходно наведене *Посланице монаху Драконтију* Светог Атанасија Великог могуће је закључити да је неко саветовао Драконтија да не прихвата епископски чин, јер се он одрекао света и живео отшелнички у посту и молитви. Закључак тих саветодаваца гласио је да је за једног монаха грех прихватити рукоположење и служити у одређеној црквеној заједници.<sup>27</sup> Сходно одговору Светог Атанасија, приметан је исправан црквени став у коме је садржана брига за Цркву. У посланици се наводе главни разлози за рукоположење епископа, а то су: проповед речи Божје,<sup>28</sup> мисионарење и катихизација<sup>29</sup> и вршење божанствене Евхаристије.<sup>30</sup>

С тим у вези, нашу пажњу ћемо још мало задржати на дотичној посланици Светог Атанасија монаху Драконтију, јер у њој наилази-

<sup>26</sup> „Μὴ γὰρ ἀπ' ἑμαυτοῦ εἶπόν τι; εὐχὴν ἐποιησάμην καὶ εἴ τι ἐπληροφόρησεν ὁ Θεός εἶπον· οὐχ ὅτι δὲ ἰκανός εἰμι ἐρρέθῃ ἢ ἀπόκρησις αὐτῆ δι' ἐμοῦ· χρεῖας γὰρ γενομένης, καὶ τὸ στόμα τῆς ὄνου ἤνοιξεν ὁ Θεός», Варсанουφίου καὶ Ἰωάννου” (Варсануφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρήσεις*, ЕПЕ, т. 10Г, 442). У „Питањима и одговорима” Варсануфија и Јована постоји целокупна група питања који се односе на тему избора и рукоположења клирика. О томе видети опширније: Варсануφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρήσεις*, ЕПЕ, т. 10Г, ΨΠН’-ΩΙΘ’.

<sup>27</sup> „Ἀγαπητὲ Драκόντιе, μὴ λέγε, μηδὲ πείθου τοῖς λέγουσιν ἀμαρτίας εἶναι πρόφασιν τὴν ἐπισκοπὴν, μηδὲ ὅτι ἐκ ταύτης ἀφορμὴ τοῦ ἀμαρτάνειν ἐστίν” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Драκόντιον*, PG 25, 532D).

<sup>28</sup> „Καὶ πρὶν μὲν λάβῃς τὴν τῆς ἐπισκοπῆς χάριν, οὐδεὶς ἐγίνωσκέ σε· γεγόμενον δὲ λοιπὸν, οἱ λαοὶ προσδοκῶσι φέροντά σε τροφὴν αὐτοῖς, τὴν ἐκ τῶν Γραφῶν διδασκαλίαν” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Драκόντιον*, PG 25, 525B).

<sup>29</sup> „Εἰ γὰρ τὸν αὐτὸν νοῦν εἶχον πάντες, οἷον νῦν ἔχουσιν οἱ συμβουλευόντες σοι, πῶς ἂν ἐγένου σὺ Χριστιανός, ἐπισκόπων μὴ ὄντων;” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Драκόντιον*, PG 25, 528A).

<sup>30</sup> „Ἄλλὰ μᾶλλον ἐπείγου, καὶ μὴ μέλλε· μάλιστα ὅτι καὶ ἡ ἀγία ἑορτὴ ἐγγίξει, ἵνα μὴ χωρὶς σοῦ οἱ λαοὶ τὴν ἑορτὴν ποιήσωσι, καὶ μέγαν κίνδυνον ἐπισπάσῃ κατὰ σαυτοῦ” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Драκόντιον*, PG 25, 533B).

мо и на веома значајно сведочанство црквеног искуства у периоду IV века, а које се тиче проблематике рукоположења монаха. Наиме, Свети Атанасије Велики је уложио не мали труд да Драконтију, а преко њега и црквеној заједници, предочи да монашки начин живота није препрека за рукоположење, те да монаси могу и треба да наставе свој монашки подвиг и као епископи. Како би поткрепио такав свој став, он се позива на историју и искуство Цркве. Драконтије, пре свега, није био први монах који је изабран за епископа.<sup>31</sup> Свети Атанасије му тим поводом наводи примере и имена монаха који су пре њега постали епископи и који су Драконтију били познати, како уосталом Свети Атанасије и наглашава, а то су били: Серапион, Аполос, Агатон, Аристон, Амоније, Моит из Горње Тиваиде, Павле из Лате и многи други.<sup>32</sup>

Следствено, треба истаћи да Свети Атанасије није био једини који се бавио назначеном темом. Имена монаха који су били рукоположени наводи и Свети Василије Велики у његовој *Посланици Свештом Амфилохију Иконијском*.<sup>33</sup> Блажени Јероним помиње рукоположење монаха као уобичајени догађај<sup>34</sup> и истиче како је и сâм видео и сусрео многе монахе у Палестини који су били рукоположени.<sup>35</sup> Исто тако, Блажени Августин сведочи да је на Западу постојала пракса да се рукополажу монаси који су били искусни у монашком животу и који су уживали добар углед због тога.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> „Οὐ γὰρ σὺ μόνος ἐκ μοναχῶν κατεστάθης, οὐδὲ σὺ μόνος προέστης μοναστηρίου, ἢ μόνος ὑπὸ μοναχῶν ἠγαπήθης” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 532A).

<sup>32</sup> „Ἄλλ’ οἶδας, ὅτι καὶ Σεραπίων μοναχός ἐστι, καὶ τόσων μοναχῶν προέστη· οὐκ ἔλαθέ σε, πόσων μοναχῶν πατήρ γέγονεν Ἀπολλῶς. Οἶδας Ἀγάθωνα, καὶ οὐκ ἀγνοεῖς Ἀρίστωνα· μνημονεύεις Ἀμμωνίου, τοῦ μετὰ Σαραπίωνος ἀποδημήσαντος· ἴσως δὲ ἤκουσας καὶ περὶ Μουῦτου ἐν τῇ ἄνω Θηβαΐδι, καὶ δύνασαι μαθεῖν περὶ Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λατῶ, καὶ περὶ ἄλλων πολλῶν” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 532A).

<sup>33</sup> Βασιλείου Μεγάλου, *Ἐπιστολή ΣΙΗ’*, *Ἀμφιλοχίῳ ἐπισκόπῳ Ἰκονίου*, PG 32, 809C. Имена монаха који су постали епископи, а која наводи Свети Василије су следећа: Александар, Дијатим, Татијан, Полемон, Макарије, Евдим, Иларије и Лолијан.

<sup>34</sup> Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, *Epistola CXXV. Ad rusticum monachum*, 17, PL 22, 1082. Упореди: Ф. Гранић, „Узимање монаха у клир у старој цркви”, 59.

<sup>35</sup> „Quod cum vidisset, occurrenti sibi sancto et venerabili Episcopo Isidoro Confessore (sc. Isidoro Pelusii episcopo), et turbis innumerabilibus Monachorum, ex quibus multos Sacerdotalis et Leviticus sublimabat gradus” (Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, *Epistola CVIII. Ad Eustochium virginem*, 14, PL 22, 890). Упореди: Ф. Гранић, „Узимање монаха у клир у старој цркви”, 59.

<sup>36</sup> „... et ordini clericorum fit indignatissima iniuria, si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eligantur, cum ex his qui in monasterio permanent, non tamen nisi probatiores atque meliores in clericum assumere soleamus...” (Sancti Eusebii Hie-

Међутим, питање гласи: да ли су монаси онда избегавали рукоположење како не би изгубили благодат коју су стицали подвигом у пустињи? На основу аскетских извора, могуће је пронаћи више одговора на постављено питање. Наиме, у поменутом писаном наслеђу се постепено развија идеја о величини и величанствености свештеничке службе. Свакако, таква представа о свештенству је снажно утицала на монахе и представља један од примарних разлога ради чега су избегавали рукоположење. Многи монаси су осећали и истицали велику одговорност свештеничке службе. С тим у вези, не треба превидети особити значај „Шест књига о свештенству” Светог Јована Златоустог, односно списа који говори у прилог претходно наведеном. У једној приповести аве Теодора описује се какав су свештени страх (τὸ δέος) имали монаси у односу на свештенство и уздржаност у односу на избор за ступање у клир, јер су на уму имали значај и тајинство свештеног чина. Тако, када је ава Теодор изабран за презвитера, он се молио Богу да му покаже величанственост свете тајне свештенства „и показа му се огњени стуб од земље до неба и глас који говори: Ако можеш да будеш као овај стуб, иди и служи”<sup>37</sup>.

Када говоримо о избегавању рукоположења од стране монаха треба имати на уму и њихово одрицање од света и свега што је у свету приликом ступања у монаштво. Јер они су, будући заљубљеници у подвиг, одлучили да живе усамљеничким и подвижничким начином живота. Штавише, управо су ови подвижници давали предност тиховању и самоћи, а избегавали су да буду окружени људима. Рукоположење за њих је представљало крај таквог, благословеног начина живота у пустињи. Наиме, пустиња је за њих представљала скровиште (уточиште), училиште и штит сваке врлине. Такође, старали су се да задобију смиреноумље, прибојавајући се похвале од људи и епископских катедри. Управо у томе препознајемо разлоге због којих су многи подвижници избегавали рукоположење, попут Светог Макарија Великог.<sup>38</sup>

---

ronymi Stridonensis presbyteri, *Epistola LX*, 1, PL 33, 228). Упореди: Ф. Гранић, „Узимање монаха у клир у старој цркви”, 59.

<sup>37</sup> „Καὶ ἐδείχθη αὐτῷ στύλος πρὸς ἀπὸ γῆς ἕως τοῦ οὐρανοῦ καὶ φωνὴ λέγουσα: Εἰ δύνασαι γενέσθαι ὡς ὁ στύλος οὗτος ὑπάγε διακόνησον” (*Τὸ Μέγα Γερωντικόν. Θεματικὴ Συλλογὴ*, Τόμος Δ΄, κεφ. ΙΕ΄, Τό Περιβόλι τῆς Παναγίας, Θεσσαλονίκη, 2014, напомена број 53, 50).

<sup>38</sup> „Διηγῆσατο περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἀββᾶς Μακάριος, λέγων· ὅτε ἤμην νεώτερος καὶ ἐκαθήμην εἰς κελλίον εἰς Αἴγυπτον, ἐκράτησάν με καὶ ἐποίησαν κληρικὸν εἰς τὴν κώμην· καὶ μὴ θέλων καταδέξασθαι, ἔφυγον εἰς ἕτερον τόπον” (*Περὶ τοῦ ἀββᾶ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου*, 1, PG 34, 236C). Претходно цитирано место у преводу на српски језик гласи: „Приповедао нам је о себи ава Макарије, говорећи: Када сам био млад и живео у келији у Египту,

Надаље, у низу релевантних примера треба навести и онај који се помиње у преписци између Светог Атанасија Великог и монаха Драконтија. Следствено, као разлог због којег одбија рукоположење у чин епископа поменути монах наводи повод за грех. Свети Атанасије Велики му одговора да не верује онима који тако говоре, јер епископство није повод за грех.<sup>39</sup> На основу изреченог је јасно да је монасима било неопходно појашњење значаја улоге епископа у служењу Цркви. Тај подухват на себе преузима Свети Атанасије. Он објашњава да и епископи могу бити подвижници, то јест да могу постити, гладовати и жеднети, те да напослетку могу творити чудеса у Име Божје. За подражаваоце строгог аскетског живота било је потребно објашњење да постоје епископи који посте и монаси које не посте, епископи који не пију вина и монаси који га пију, епископи који творе чуда и монаси који не творе.<sup>40</sup> Пишући посланицу монаху Драконтију, Свети Атанасије је објаснио свим подвижницима своје епохе, а и онима после њега, да духовна борба и подвиг нису само привилегија и позив монаха, него да се свако може подвизавати ма где се налазио, јер венац славе не даје се према месту боравка и подвига, већ се даје према делима и начину подвига.<sup>41</sup>

Насупрот Драконтију, пример послушности Цркви и прихватања епископске хиротоније видимо у личности Авраамија, чију нам повест доноси Теодорит Кирски у својој „Богољубивој историји”. И сам Авраамије је био монах и подвижник, исто као и Драконтије, али се он ипак није плашио да ће изгубити благодат коју је имао у свом монашком животу и подвигу. Штавише, остварио је управо оно о чему је Свети Атанасије писао Драконтију, што ће рећи прихватио се епископског чина, настављајући свој монашки начин живота и подвига, вршећи истовремено службу епископа.<sup>42</sup>

ухватили су ме и рукоположили за клирика у варошици. Не желећи да се прихватим, побегао сам на друго место”.

<sup>39</sup> „Ἀγαπήτῃ Δρακόντιε, μὴ λέγε, μηδὲ πείθου τοῖς λέγουσιν ἁμαρτίας εἶναι πρόφασιν τὴν ἐπίσκοπὴν, μηδὲ ὅτι ἐκ ταύτης ἀφορμῆ τοῦ ἁμαρτάνειν ἐστίν” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 532D).

<sup>40</sup> Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 533A.

<sup>41</sup> „Πανταχοῦ τὶς ἀγωνιζέσθω· καὶ γὰρ ὁ στέφανος οὐ κατὰ τόπον, ἀλλὰ κατὰ τὴν πράξιν ἀποδίδεται” (Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 533B).

<sup>42</sup> „Ὅτι μετὰ τὸν μονήρη βίον τὴν ἀρχιερατικὴν ἐφαίδρυνε πολιτείαν... Τὸν ἴον οὐκ ἤμειψεν, ἀλλὰ μετὰ τῆς ἀσκήσεως μετέβη κακοπαθείας καὶ κατὰ τ’αὐτὸν μοναχικοῖς τὲ πόνοις καὶ ἀρχιερατικαῖς περιστοιχιζόμενος φροντίσι τοῦ βίου τὸν δρόμον ἐξήνυσεν” (Θεοδώριτου Κύρρου, *Φιλόθεος Ἱστορία ἢ Ἀσκητικὴ Πολιτεία*, ΕΠΕ, Φιλοκαλία 4, Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς”, Θεσσαλονίκη, 1989, 306).

Коначно, треба нагласити и изузетно важну чињеницу да Свети Атанасије упозорава Драконтија да се чува од „опасности да не противречи црквеним уредбама“<sup>43</sup>. Наиме, избор једног човека у достојанство епископа није само људска ствар нити питање искључиво његовог опредељења. У складу са предањем и учењем Цркве, сâм Бог учествује у избору епископа, па такво дело треба заправо разумети као израз воље Пресвете Тројице да пронађе човека који ће „напаса-ти Цркву Божју“<sup>44</sup>.

## Закључак

Непобитна је чињеница да се свако чинодејство у Цркви савршава призивом благодати Духа Светога, која све чини савршеним и излива се на пуноћу Цркве. Исто тако и рукоположење, које се савршава у Цркви и за Цркву као благодат служења, не бива без призива Духа Светога.<sup>45</sup> На тај начин је могуће закључити да све што се савршава у Цркви јесте свештена тајна, јер Дух Свети све чини у Цркви зарад спасења људи и свеколике твари.

Следствено, хиротонијом у чин епископа клирик задобија благодат учељства,<sup>46</sup> која је повезана са благодатним даровима пастирствовања, руковођења<sup>47</sup> и духовног управљања (власти)<sup>48</sup>. Монаси који су се повукли из света како би стекли бестрашће, очишћење срца и јединство са Христом, нису могли да се прихвате избора и рукоположења, јер су их харизме свештенослужења, које су уједно подумевале и обавезе свештенства, приморавале да напусте вољену пустињу. Отуда су се плашили греха, јер власт коју свештенство има<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 533D.

<sup>44</sup> Athanasius Alexandrinus Archiepiscopus, *Dubia, Testimonia ex Scriptura sacra*, PG 28, 32AB.

<sup>45</sup> „Σῶμα γὰρ καὶ αἶμα μυστικὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος χωρὶς· οὐκ ἂν ἱερέας ἐσχήκαμεν· οὐδὲ γὰρ ταύτας δυνατὸν τὰς χειροτονίας ἄνευ ἐκείνης τῆς ἐπιφοιτήσεως γίνεσθαι” (Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως ὁμιλία*, PG 50, 432).

<sup>46</sup> „Идите и научите све народе” (Мт. 28, 19).

<sup>47</sup> „Напасај овце моје” (Јн. 21, 17).

<sup>48</sup> „Што год свежете на земљи биће свезано на небу, и што год раздрешите на земљи биће раздрешено на небу” (Мт. 18, 18). О томе видети опширније: Никодим Милаш, *Православно црквено право* [Дела Никодима Милаша, књига V, фототипско издање], Истина, Београд–Шибеник, 2004, 253–255.

<sup>49</sup> „Οὐκ ἄρα ἀπὸ χειροτονίας ἡ ἐξουσία;” (Ωριγένους, *Ἐκλογαί. Ἐκ τῶν Ωριγένους εἰς παροιμίαις Σολομώντος ἐξηγήσεων*, PG 17, 200C).

представљала је за њих камен спотицања. Наиме, они су власт сматрали узроком страсти.

У дотичном контексту треба разумети и зашто Свети Јован Златоусти, када тумачи Посланицу Светог апостола Павла Тимотеју и његов савет: „Не полажи руке ни на кога брзо” (1Тим. 5, 22), објашњава како су се поједини из зле намере старали да добију власт преко рукоположења.<sup>50</sup> Стога, треба истаћи да дар рукоположења сам по себи није повод за страст, него је начин подвизавања и службења. У прилог томе сведоче речи и савети Светог апостола Павла Тимотеју, младом епископу: „Молим, дакле, пре свега да се чине мољења, молитве, прозбе, благодарења за све људе, за царе и за све који су у власти, да тих и миран живот проживимо у свакој побожности и честитости” (1Тим. 2, 1–2). Сходно томе, апостол незнабожаца појашњава какве су последице доброг свештенослужења: „Јер који су добро служили, стичу себи добар степен и велику смелост у вери у Христу Исусу” (1Тим. 3, 13). Имајући на уму, пре свега, Божју вољу и Његову промисао у погледу спасења људи, управо из тих разлога су божански оци бирали подвижнике на епископске катедре, отимајући их из пустињске тишине.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

Athanasius Alexandrinus Archiepiscopus, *Dubia, Testimonia ex Scriptura sacra*, PG 28, 29D–80C.

Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Δρακόντιον*, PG 25, 523A–534D.

Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, *Ἐρωταποκρίσεις (ΦΚΓ-ΩΜΑ)*. (1989). У ΕΠΕ Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, 10Γ. Πατερικά ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς”: Θεσσαλονίκη.

Βασιλείου Μεγάλου, *Ἐπιστολή ΣΙΗ'*, *Ἀμφιλοχίῳ ἐπισκόπῳ Ἰκονίου*, PG 32, 809B–812A.

<sup>50</sup> „Τὴν ἐξουσίαν διὰ τῆς χειροτονίας τῇ πονηρίᾳ παρέχονται” (Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τοὺς Ἀνδριάντας ὁμιλίαι ΚΑ'*, PG 49, 17).

- Bíos 'Eteros Pachwmiou*, (1970). У ВΕΠΕΣ 40, "Εκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι.
- Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, *Epistola LX*, PL 33, 227–228.
- Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, *Epistola CVIII. Ad Eustochium virginem*, PL 22, 878–906.
- Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri, *Epistola CXXV. Ad rusticum monachum*, PL 22, 1072–1085.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τοὺς Ἀνδριάντας ὁμιλίαι ΚΑ΄*, PG 49, 17–32.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως ὁμιλία*, PG 50, 417–432.
- Τὸ Μέγα Γερωντικόν*. (2014). Τό Περιβόλι τῆς Παναγίας. Θεσσαλονίκη. Θεματικὴ Συλλογὴ, Τόμος Δ΄, Β΄ ἔκδοσις.
- Ἰωριγένους, *Ἐκλογαί, Ἐκ τῶν Ἰωριγένους εἰς παροιμίας Σολομώντος ἐξηγήσεων*, PG 17, 161A–252D.
- Παλλαδίου, Ἐπισκόπου Ἐλενουπόλεως, *Ἡ πρὸς Λάυσον Ἱστορία*, PG 34, 995–1278.
- Palladius Helenopolitanus Episcopus, *Απορρηγmata Patrum*, PG 65, 71A–440D.
- Περὶ τοῦ ἀββᾶ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου*, PG 34, 236C–261A.
- Светѡ Писмо Сѡароѡа и Новоѡа Завеѡа – Библија*. (2010). Београд: Свети Архиеерејски Синод Српске Православне Цркве
- Светиѡени Канони Цркве*. (2005). Београд: превод са грчког и словенског Епископа Атанасија умировљеног Херцеговачког.
- Θεοδωρίτου Κύρρου, *Φιλόθεος Ἱστορία ἢ Ἀσκητικὴ Πολιτεία*. (1989). У ΕΠΕ Φιλοκαλία 4. Πατερικαὶ ἔκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς”: Θεσσαλονίκη.

## Литература:

- Афанасјев, Николај. *Екклесиологија сѡуѡања у клир*. (2008). Епархија жичка, Краљево.
- Гранић, Филарет. *Узимање монаха у клир у сѡарој цркви*. (1932). У *Боѡсло-вље*, VII, 282–289.
- Милаш, Никодим, *Православно црквено ѡраво*. (2004). Истина – издавачка установа Епархије далматинске [Дела Никодима Милаша, књига V, фототипско издање]. Београд – Шибеник.
- Продић, Слободан. *Древни монашки усѡави*. (2016). Требиње–Сарајево.

Примљено: 12. 12. 2023.

Одобрено: 1. 2. 2024.

**Hierodaecon Justin (Živanić),**  
*The Aristotle University of Thessaloniki,*  
*Faculty of Theology*

## THE ORDINATION OF THE MONKS IN THE EARLY CHURCH ACCORDING TO THE ASCETICAL WRITINGS

***Summary:** This article investigates the ordination of monks, by examining ascetic literature consistent with Church Tradition and Canon Law. It reveals the development of monks becoming clerics within monastic communities, discusses the Church's rationale for this step, the challenge ordination posed for monastics, and also the impact of ascetic values on their selection. This work particularly explores how monks, initially retreating from the world for spiritual purity and unity with Christ, faced difficulties accepting ordination due to the implied responsibilities and temptations of authority. However, the studied sources perceive ordination not as a source of temptation but as an opportunity for spiritual growth and service, readily emphasizing the divine intent in the selection of monastic leaders for episcopal roles.*

***Key words:** ordination, monk, ascetic literature, clergy, Early Church.*

# РАЗЛИКОВАЊЕ ИПОСТАСИ И СУШТИНЕ КОД СВЕТОГ ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ

Михајло Оровић\*  
*Аристотелов Универзитет  
у Солуну, Теолошки факултет*

**Апстракт:** Циљ овога рада је анализа појединих делова писаног богословског наслеђа Светог Василија Великог и демонстрација важности разликовања термина ипостаси и суштине у православној тријадологији. Сажето су приказани недостаци и богословске последице њиховог неразликовања. Истраживање се посебно усредсређује на Василијево позиционирање према термину једносуштан и на кораке које је предузео у циљу његовог аутентичног тумачења. Такође, рад истражује улогу Василија Великог на пољу унификације тријадолошког језика и постављању јасних термилошких одредница као језичког оруђа неопходног ради изражавања истините вере у Једносуштану Тројицу.

**Кључне речи:** Василије Велики, ἡ ὑπόστασις, ἡ οὐσία, једносуштаност, византијска теологија.

## Увод

Кападокијски Оци су од велике важности за православно богословље, јер су управо Свети Василије Велики, Свети Григорије Нисијски и Свети Григорије Богослов исковали терминологију којом се и данас користимо у теологији Цркве. Колосални подухват кападокијских Отаца је од великог значаја за нас, не само ради разумевања једне етапе византијског богословља *per se*, већ и због прецизности и делотворности употребе основних богословских термина који управо овде задобијају своја веродостојна значења. Овај рад ће се фокусирати на допринос термилошкој унификацији унутар тријадологије и богословским тумачењима термина ипостас и суштине код Василија Великог. Одлука да се истраживање на тему термилошког и богословског доприноса

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

Кападокијаца започне анализом текстова Светог Василија, мотивисана је искључиво тежњом да се испрати историјски след, по коме Василије као најстарији међу кападокијским Оцима заузима прво место. Ради што бољег представљања монументалности Василијевог богословског подвига, сматрамо да је веома битно стећи увид у најзначајнија и нај-утицајнија богословска струјања тога периода.

## 1. Оригеново тумачење термина *ἡ ὑπόστασις*

Прва и незаобилазна референца, коју треба узети у обзир у вези са темом истраживања је рад и деловање једног од најутицајнијих црквених писаца III века – Оригена Адамантија. Главна карактеристика Оригеновог тријадолошког дискурса јесте снажан нагласак на својеврсној онтолошкој независности Сина, то јест Логоса Божијег од Бога Оца. Дакле, Оригену је било јако важно да прикаже Оца и Сина као два одвојена онтолошка ентитета. Ради испуњења свога циља Ориген се одлучио на увођење термина *ἡ ὑπόστασις*. У његовом полемичком делу *Против Келса*, неоплатоничарског философа, Ориген пише:

„Εἰ δὲ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μὴ πη αὐτομολῶμε πρὸς τοὺς ἀναίρουντας δύο εἶναι ὑποστάσεις, πατέρα καὶ υἰόν, ἐπιστησάτω τῷ Ἰν δὲ πάντων τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία, ἵνα θεωρήσῃ τὸ Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἔσμεν”.<sup>1</sup>

Пошто смо пак ове оголили, пређимо на оне који одбацују да су две ипостаси, Оца и Сина, обрати пажњу на ’Беше, пак, свима којима повероваше једно срце и једна душа’<sup>2</sup>, да би се разумело ’Ја и Отац једно смо’<sup>3</sup>.”

Оваква одлука Оригена да у богословску расправу уведе философски термин *ἡ ὑπόστασις*, је од пресудне важности за разумевање развоја целокупне историје богословља. Међутим, изузетно је важно сагледа-ти шта под тим термином подразумева Ориген и да ли приликом уво-

<sup>1</sup> Origène, *Contre Celse*, VII, 12, ed. Marcel Borret, Sources chrétiennes 150 (Paris 1969), 198–200.

“SC 150 – Origène, Contre Celse, Tome IV | Sources Chrétiennes.” n.d. Sourceschretiennes.org. Accessed July 3, 2024. <https://sourceschretiennes.org/collection/SC-150>.

<sup>2</sup> Дап. 4, 32.

<sup>3</sup> Јн. 10, 30.

ђења овога термина следи неку од тадашњих филозофских традиција или то пак, чини независно од њих?

Треба пре свега истаћи да, унутар свог корпуса богословских текстова, Ориген користи термин ἡ ὑπόστασις како би означио нешто заиста постојеће, односно стварну постојаност нечега или некога. Постоји, наиме, основана претпоставка да је овим термином он желео да укаже на то да Отац и Син јесу двојица не само у уму (ἐν λόγῳ) као мисаони концепти, већ и у стварности (ἐν ὑποστάσεσι), те да на тај начин нагласи њихово реално постојање.<sup>4</sup> Дакле, разликовање Оца и Сина, према Оригену, није искључиво концептуалне природе, већ чињеница која указује на постојање два субјекта који постоје у стварности. Сматрамо да завређује пажњу напомена и да Ориген не употребљава термин ἡ ὑπόστασις само за Оца и Сина, већ и за Светога Духа:

„Ἡμεῖς μὲντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες...<sup>5</sup>

Ми смо уверени у стварно постојање три ипостаси, Оца и Сина и Светога Духа, и верујемо да нико други није нерођен до Отац...”

Оригенов теолошки дискурс је са термином ἡ ὑπόστασις као својом окосницом, наишао на широку рецепцију и примену на Истоку због обрачуна са веома опасним модалистичким учењем Савелија Либијца. Многи су, дакле, у овом терминолошком решењу Оригена видели адекватно оруђе за сузбијање савелијанизма.

Међутим, постоји и мрачна страна предоченог Оригеновог богословског захвата. Овако постављене ствари су, као своју логичку последицу, имале увођење двобоштва, што ће рећи многобоштва унутар учења о Светој Тројици. Изразито снажан нагласак на стварном постојању Оца и Сина као два одвојена ентитета логички је наметнуо питање: да ли је увођењем два онтолошка начала унутар Божанства, монотеизам замењен политеизмом?

Решење за синхронизацију премисе да Отац и Син имају засебно ипостасно постојање и премисе да хришћани верују у Једнога Бога, Ориген је нашао приликом читања Јовановог Јеванђеља (Јн. 1, 1–3)

---

<sup>4</sup> О томе види опширније: Johannes Zachhuber, „Individuality in Late Antiquity,” *Individuality and the Theological Debate about Hypostasis*, ed. Alexis Torrance and Johannes Zachhuber (Ashgate, 2014), 96.

<sup>5</sup> Origène, *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, Libri II, 75, ed. Cecile Blanc, Sources chrétiennes 120 (Paris 1966), 253.

где је запазио да се уз именицу Отац увек налази именица Бог (ὁ θεός) са одређеним чланом, док се уз именицу Син, односно Логос, налази именица бог (θεός) без одређеног члана. Као врсни лингвиста сматрао је да прецизност и педантност грчког језика у изражавању не даје за право ово схватити као случајност.<sup>6</sup> На основу ове опсервације Ориген изводи закључак да је једино Отац, будући нерођен, у правом смислу речи Бог, то јест прецизније да је једино Он узрок свега постојећег, укључујући и Сина.

Син је рођен од Оца, дакле проузрокован је од Њега, те своје постојање дугује Оцу, једином истинитом Богу. Међутим, Син није твар са онтолошког аспекта, он задржава епитет бога који заправо има због тога што је у Оцу (Јн. 1, 2). Овде Ориген гради теорију по којој је Син бог само због тога што има јединствено блиску везу са Оцем, то јест управо је она то што га чини различитим од остале творевине. Посреди је, дакле, Оригенов онтолошки захват који ће у каснијим вековима бити окарактерисан као проблем онтолошке субординације (потчињења, ἡ ὑποταγή) Сина Оцу.

У Оригеновим списима могуће је приметити утицај неоплатоничарске мисли, која је доминирала Александријом тога времена, али на коју многи црквени писци пре и после њега нису могли остати имуни. Многобројне су претпоставке да је овај Оригенов захват надахнут управо неоплатоничарским мотивима. Сматрамо да је битно констатовати да на овоме месту субординација није оправдана неким филозофским аргументима и силогистичким техникама, већ управо тумачењем светописамског текста.

Прихватање Оригеновог богословског језика и разумевања ипостаси, често је било пропраћено и прихватањем теорије субординације Сина. За оне који су се оштро противили теорији субординације Сина, теолошки дискурс који унутар себе има термин ἡ ὑπόστασις изазивао је бојазан, из разлога што се имплицитно подразумевало да са собом носи и прихватање онтолошке потчињености Сина. Дакле, теолошки језик ипостаси често је бивао идентификован са субординационом теоријом Оригена. Напетост која се стварала у Цркви ширењем Оригеновог утицаја доживеће своју кулминацију управо у Александрији у чувеном Александријском спору који је проблематизовао учење Арија, једног радикалног представника оригенистичке струје.

<sup>6</sup> Origène, *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, Libri II, 12–16, ed. Cecile Blanc, Sources chrétiennes 120 (Paris, 1966), 214–219.

## 2. Сабор у Никеји и термин *ἡ οὐσία*

Александријски сабор, будући сазван 320. године од стране Светог Александра Александријског, снажно се супротставио радикалном субординационизму свога клирика Арија. Ова енергична саборска осуда Арија није успела да локализује проблем, те се исти распламсао широм целе Империје. Овај велики потрес унутар Цркве резултирао је Великим или Васељенским сабором у Никеји 325. године, догађајем од неизрецивог значаја како за историју Цркве, тако и за историју богословља. На велику жалост, саборски документи нису сачувани, али на основу предањских текстова који тематизују Сабор у Никеји знамо да су Оци Цркве осудили Арија и његово учење, односно свакога ко учи и исповеда да се онтолошки статус Оца и Сина разликују. Како би заштитили Цркву од Аријеве јереси, Оци Сабора формулишу Символ Вере, односно једно кратко исповедање православног учења о Богу. У тексту овог симбола између осталог пише:

„Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο...”<sup>7</sup>

„И у Једнога Господа Исуса Христа, Сина Божијег, рођеног од Оца, Јединороднога, то јест из суштине Оца, Бога од Бога, Светлост од Светлости, Бога Истинитог од Бога Истинитог, рођеног не створеног, једносуштнога Оцу, кроз Кога је све постало...”<sup>8</sup>

Примећујемо да је основни темељ на коме Оци сабора граде свој богословски дискурс термин *ἡ οὐσία*. Исто тако, нигде директно није предочено санкционисање коришћења *ἡ ὑπόστασις* језика, док је сваки облик субординационизма, својеврсне ударне песнице дотадашње *ἡ ὑπόστασις* теологије, луцидно осуђен. Дакле, треба закључити да Оци Сабора не граде своје вероисповедање и своју тријадологију на термину *ἡ ὑπόστασις*, већ на термину *ἡ οὐσία*.

Термин *ἡ οὐσία* такође води своје порекло из амбијента философских полемика и трактата. Никејски Оци се у разумевању овога терми-

---

<sup>7</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christians Creeds*, Third edition (London 2006), 215.

<sup>8</sup> Атанасије Јевтић, *Патрологија II – источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона* (Београд: ПБФ; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка; Лос Анђелес: Епархија западно-америчка, 2016), 17.

на не руководе нити једним тумачењем философских школа код којих је могуће наћи овај термин. Термин је, штавише, интерпретиран на суверен начин и дата му је искључиво богословска конотација. Међутим, оно што ће оставити трага у периоду после Никеје је недовољно разликовање истог насупрот философским схватањима овога термина. Не смемо заборавити да је Аристотелов пандан за ипостас управо изражен термином суштина (πρώτη οὐσία), док Оци сабора термин користе приближније значењу ономе што Аристотел назива δευτέρα οὐσία. Сходно томе, Оци сабора уводе вишезначни философски термин, али не дају јасну одредбу на шта се он односи.

Основни циљ увођења ἡ οὐσία језика је био исказивање богословске истине да између Бића Оца и Бића Сина нема никакве онтолошке градације, а на коју је упућивала како оригенистичка традиција, тако и Арије и његови истомишљеници. Окосница овог ἡ οὐσία језика била је његова изведеница, то јест термин ὁμοούσιος и учење да је Син једносуштан Оцу, односно исте суштине као Отац.

Кључна формулација, којом ће се Сабор супроставити оригенистичкој теорији о разликовању ὁ θεός/θεός, изражена је синтагмом θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, а која изричито потврђује саборну веру да нема разлике између Божанства Сина и Божанства Оца.

Никејско вероисповедање је своје тријадолошко богословље артикулисало ἡ οὐσία језиком у циљу акцентовања онтолошке једнакости и једноте Оца и Сина, за разлику од Оригеновог ἡ ὑπόστασις језика који је наглашавао посебност и разлику Оца и Сина. Међутим, постоји један особито занимљив детаљ из Никејског вероисповедања, а који се налази међу анатематизмима овога сабора:

„Τοὺς δὲ λέγοντας· ...ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι... ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.<sup>9</sup>

Оне, пак, који кажу: ...или да је из различите ипостаси или суштине (Син), саборна и апостолска Црква анатемисе.”

Очигледно је да релативно скоро уведени термини ἡ ὑπόστασις и ἡ οὐσία нису имали јасну диференцијацију у погледу значења, а коју ми данас поседујемо. Штавише, ово разликовање неће бити присутно ни у текстовима Светог Атанасија Великог. Изостанак терминолошке истанчаности и коришћење наведених израза без јасног семантичког консензуса довешће до догађаја који је познат под именом *Никејски*

<sup>9</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christians Creeds*, Third edition (London, 2006), 216.

сиор, а који је био поприште велике битке за исправно тумачење Никејског богословља.

### 3. Омиусијанска онтолошка претпоставка

Никејски спор се знатно интензивирао средином IV века. Већ негде око 350. године овом спору око термина  $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$  се тада прикључио и Свети Атанасије Велики, један од главних актера и заштитника сабора у Никеји. У своме делу *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, Атанасије Велики извештава о фракцији унутар Цркве са којом се сукобио око разумевања термина  $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$  и оправданости његовог увођења. Он наводи да су његови неистомишљеници става да се Син не сме окарактерисати као једносуштан Оцу, јер се тиме уводи постојање три ентитета: суштине, као одвојеног и примарног ентитета, те потом Оца и Сина који су произишли, што ће рећи који су из ње изведени. На основу овога објашњења Атанасијеви неистомишљеници исмевају никејско православно тумачење термина  $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$ , за које држе да укида очинство Оца и синовство Сина, као и да се тиме означава њихова братска сродност.<sup>10</sup> Следствено, треба истаћи да су назначени неистомишљеници Светог Атанасија Великог први указали на опасност потенцијалног продирања усијанизма унутар Цркве и недовољно образложене саборске формулације, а која није могла спречити ширење оваквих учења.

Тврђења која наводи Атанасије Велики, могуће је пронаћи код црквених писаца попут Василија Анкирског, Георгија Лаодикијског и других. Ради лакшег сналажења и разумевања овог изузетно бурног историјског периода, препуног подела и неунификованих разноврсних учења, ову двојицу епископа сврставамо у категорију под називом *омиусијани*. Ова групација је држала за себе да представља својеврсну средину између два екстремна становишта оличена у аријанизму и Никејском учењу. Веома је упитно ово њихово саморазумевање, али чињеница је да су донекле успели да се представе и наметну као важне личности у погледу дотичног спора код државних ауторитета тога времена.

Код Светог Епифанија Кипарског у његовом *Панариону* имамо сачуване списе Василија Анкирског и Георгија Лаодикијског, где можемо пронаћи ставове на основу којих је и њихова групација имено-

---

<sup>10</sup> О овоме видети опширније: Athanasius of Alexandria, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, 51, 3, ed. Hans-Georg Opitz (Berlin, 1940), 274–275.

вана омиусијанима. Своју тријадолошку и христолошку теорију да је Син сличносуштан (ὁμοούσιος) Оцу граде на темељу аналогије из икономијског богословља. Како Епифаније преноси, они верују да као што за оваплоћеног Сина, Који је постао истоветан нама у свему осим у греху, не можемо рећи да је исти нама, већ сличан нама, тако на исти начин кажемо да Син није исти Оцу Који га је родио, него сличан Њему.<sup>11</sup>

Треба напоменути да Василије Анкирски, иако доминантно не користи ἡ ὑπόστασις језик, његова мисао има упориште у оригенистичкој богословској теорији. То се најбоље читује у премиси да Син своју сличност задобија рађањем, односно извођењем из Оца, те Син никако не може бити једносуштан Оцу јер је проузрокован од Њега. Очигледно је да језик теолошког промишљања код Василија Анкирског, будући примењен у тријадолошком богословљу, нарушава никејско исповедање онтолошке једнакости Оца и Сина, те уводи концепт субординације, сходно чему је оно што је проузроковано, односно рођено, само слично Узроку и никако једнако њему.

За разлику од Отаца Никејског сабора, омиусијански сабор у Сирмијуму, који је одржан 358. године, осуђује не само Никејско учење, већ и ἡ οὐσία језик којим су Оци Сабора артикулисали учење Цркве. Том приликом је наглашена потреба да сваки тријадолошки дискурс мора почивати искључиво на језику генерисања (рађања), а ради стварања одговарајућих предуслова за говор о двома божанским личностима, њиховој сличности и њиховом хијерархијском поретку.

У складу са претходно изложеним, мишљења смо да омиусијане треба сагледавати као фракцију унутар Цркве која покушава да васпостави оригенистичке онтолошке премисе и преформулишу његове богословске ставове. У писму Георгија Лаодикијског можемо уочити отворену промоцију ἡ ὑπόστασις језика, док сам термин ἡ ὑπόστασις тумачи блиско Оригену, као израз који упућује на независну постојаност и стварну појединачност субјекта.<sup>12</sup> Такође, он васпоставља и разликовање између Оца и Сина на оригенистичком бинарном аспекту теорије именичног пара ὁ θεὸς/θεός.<sup>13</sup>

Осим тога, омиусијани нису уочили могућност и да никејско ὁμοούσιος може бити измирено са оригенистичким предањем које су баштинирили, па су управо овај термин идентификовали као препреку њиховој теорији онтолошке неједнакости на релацији Оца и Сина.

<sup>11</sup> Epiphanius, *Panarion*, *Hear.* 73, ed. Karl Holl (De Gruyter, 1985), 279.

<sup>12</sup> Epiphanius, *Haer.* 73, 16, 288.

<sup>13</sup> Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 24.

Према њиховом мишљењу, хијерархијску структуру унутар Свете Тројице једино ἡ ὑπόστασις језик може ваљано изразити.

Сукобом два непомирљива богословска виђења Свете Тројице, с једне стране никејског, као и, с друге стране оригенистичког, тензија на релацији термина ἡ ὑπόστασις и ἡ οὐσία почиње да расте. Исувише је поједностављено рећи да су у Цркви била створена два света, један који се користио термином ἡ οὐσία и други који се користио термином ἡ ὑπόστασις, али то истовремено веома сликовито описује поларизовану атмосферу која је тада владала.

#### 4. Свети Атанасије Велики и покушај синтезе

Као што је већ поменуто Атанасије Александријски, велики учитељ Цркве, прилично касно се прикључио великој дебати у вези са употребом термина ὁμοούσιος. У свом ставу према омиусијанима показује изразиту ширину у дијалогу и спремност на својеврсни терминолошки компромис. Поменути став се огледао у томе што је Свети Атанасије Велики уложио много снаге како би представио генерички потенцијал који сам термин ὁμοούσιος има.<sup>14</sup> Атанасије Велики је међу првима увидео да проблем није ἡ ὑπόστασις језик којим се служе омиусијани и да он има донекле потенцијал независности од теорије субординације Сина, у којој је лоцирао прави проблем.

Оно што је наглашавао у својим делима посвећеним омиусијанима, тиче се чињенице да је немогућ неки средишњи став између једносуштности и аномејске хетероусије. Наиме, омиусијани су одбацивали Никејски сабор због терминолошких и богословских суптилности које је, судећи по Атанасијевим покушајима да дође до измирења са омиусијанима, било могуће кориговати и превазићи. Омиусијани су својом поставком отварали широм врата радикалном учењу аномејаца, Аетија и Евномија, као и њиховом негирању чак и било какве сличности између Оца и Сина. Њихов ἡ ὑπόστασις језик није довођен у питање од стране Атанасија Великог, али је једини проблем био хијерархијско виђење Тројице, што ће рећи онтолошка градација Лица Свете Тројице, а која је једино могла бити превазиђена њиховим прихватањем термина ὁμοούσιος. Једино тако, према Атанасију Великом, било је могуће исправити теорију о генерисању, сачувати једнакост између лица Свете Тројице, а уједно и веру у једнога Бога.

---

<sup>14</sup> О томе види опширније: Athanasius, *De synodis Arimini* 51, 4–5, 275.

Према нашем скромном суду, управо је ово кључ за разумевање Атанасијеве снисходљивости и спремности на компромис са омиу-сијанима. Он се очитовао у термилошкој и фразеолошкој флексибилности, док је по свему остао веран духу Великог сабора у Никеји. Истовремено, треба поменути и један веома занимљив детаљ из његове посланице Серапиону, где Свети Атанасије Велики користи термин ὁμοιος како би закључио да све што међу собом има сличности, мора имати и једносушност:

„ὧν ἔσμεν ὁμοιοι, καὶ τὴν ταυτότητα ἔχομεν τούτων καὶ ὁμοούσιοι ἔσμεν· ἄνθρωποι γοῦν ὁμοιοι καὶ ταυτότητα ἔχοντες ὁμοούσιοι ἔσμεν ἀλλήλων.“<sup>15</sup>

Ми који смо слични, имамо истоветност и једносуштни смо. Као људи имајући сличности и истоветност једносуштни смо једни другима.”

Док су омиусијани, попут Василија Анкирског, заступали позицију да сличност искључује истоветност, Атанасије је тврдио супротно – сличност указује на истоветност, као што је то случај и у овој антрополошкој аналогији. Уосталом, треба нагласити да су и унутар фракције која се користила ἡ οὐσία терминологијом постојала различита виђења и употребе овог термина.

## 5. Аномејска онтолошка поставка

Аетије и његов ученик Евномије су такође били представници једне од постојећих струја у Никејском спору везано за употребу и тумачење термина ὁμοιούσιος. Карактеристика њиховог учења је да су прихватили да термином ἡ οὐσία именују први принцип свега постојећег. Међутим, негирали су могућност да недељива суштина, како су је окарактерисали, може родити или проузроковати другу налик себи.<sup>16</sup>

Уопште узевши, овакво становиште је заправо вешта манипулација која привидним прихватањем никејског ἡ οὐσία језика и концепта божанског рађања и генерисања презентује своје ставове и закључке који су у свему супротни вери Отаца Никејског сабора. Њиховој кон-

---

<sup>15</sup> Athanasius, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, 2.3,1, ed. K. Savvidis, (De Gruyter, 2010), 540.

<sup>16</sup> Eunomius, *Liber apologeticus*, 9, 1–3, ed. Richard Paul Vaggione (Oxford, 1987), 538.

цепцији није страна употреба језика тварности приликом излагања учења о Сину, а све под оправдањем очувања њиховог диктума – недељиве прве суштине. За оно што је проузроковано из прве суштине, не може се рећи ни да јој је слично. Управо због тога су следбеници Аетија и Евномија оправдано названи *аномијани* или *ешероусијани*. Према њиховом разумевању, веза између Оца и Сина, првог и другог принципа, утемељена је на њиховој заједничкој енергији или делатности. Отуда би сажети опис њиховог учења гласио да су Отац и Син неслични по суштини, али слични по енергији.

Евномије се у својој Апологији не труди да сакрије онтолошки несиметричан однос Оца и Сина, већ га приказује као генерално прихваћен став. При томе, на његове неистомишљенике се осврће са дозом поруге, констатујући да деривативна теорија оригенске традиције омиусијана нужно води до потпуне једнакости Тројичног Бога. За њих, према Евномију, не постоји ништа више нерационалније или безбожније него ли негирати онтолошку супериорност Оца над Сином, будући да је сам Син рекао да „Отац мој, већи је од мене” (Јн. 14, 28). Коначно, аномеји су били фракција која је прихватила никејски језик суштине за своју основу изражавања, али их је, међутим, утицај Аристотелових концепција на виђење суштине довео до закључака коренито различитих од Никејског веровања.

## 6. Метода синонимног пририцања Светог Василија Великог

Општепозната је чињеница да је ситуација у Цркви, у време светог Василија Великог, била далеко од једноставне и мирне. У једном овако изузетно тешком периоду за Цркву, промишљу Божијом пројављен је богослов горостасне величине који ће постати пример и светило свим потоњим генерацијама. Све до шездесетих година IV века изузетно мало се могло знати о ставу Светог Василија према Никејском сабору и његовом богословљу.

У корпусу сачуваних текстова Василија Великог можемо пронаћи једну особито занимљиву преписку, тада младог Василија и лаодикијског епископа Аполинарија. Аутентичност ове преписке је упитна, али међу савременим истраживачима постоји све већа тенденција да се иста третира као аутентична. Због тога треба веома опрезно приступити доношењу закључака на основу њеног садржаја, те с резервом узети резултате анализирања следећих речи:

„Ημεῖς μὲν γὰρ ὑπειλήφαμεν· ὅπερ ἂν εἶναι καθ' ὑπόθεσιν ἢ τοῦ Πατρὸς οὐσία ληφθῆ, τοῦτο εἶναι πάντως ἀναγκαῖον καὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ λαμβάνεσθαι. Ὡστε εἰ φῶς νοητόν, αἰδιον, ἀγέννητον τὴν τοῦ Πατρὸς οὐσίαν τις λέγοι, φῶς νοητόν, αἰδιον, γεννητόν καὶ τὴν τοῦ Μονογενοῦς οὐσίαν ἐρεῖ. Πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἢ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ μᾶλλον ἢπερ ἢ τοῦ ὁμοουσίου ἀρμόττειν. Φῶς γὰρ φωτὶ μηδεμία ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἤττον τὴν διαφορὰν ἔχον ταῦτόν οὐκ μὲν εἶναι, διότι ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἐκάτερον ὁμοιον δὲ κατ' οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως ὀρθῶ οἶμαι λέγεσθαι.<sup>17</sup>

Ми, пак, држимо да: шта год се претпостави да је суштина Оца, то је увек нужно дати и Сину. Следствено, ако суштину Очеу назовемо умственом светлошћу, беспочетном и бесконачном (αἰδιον), те нерођеном, суштину Јединородног треба исказати светлошћу умственом, беспочетном и бескрајном, рођеном. У овом смислу, мишљења смо да је боље усвојити израз *сличан без икакве разлике* (τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου) него ли *једносушноῖ* (ἔрим. Оцу). Светлост од Светлости се не разликује као мања и већа, јер је свака у истом опису суштине (περιγραφῇ τῆς οὐσίας), па говорити сличан по суштини и без икакве разлике је тачно и исправно.”

У овом потенцијално Василијевом писму Аполинарију, запажамо његову јасну резервисаност према термину ὁμοούσιος. Особито је занимљиво да термин сличан увек користи с додатком ἀπαραλλάκτως који упућује да између два објекта упоређивања не постоје разлике, односно да је њихова сличност веома велика, то јест указује на парадоксалну реалност потпуне сличности.<sup>18</sup> Метода описивања односа између Оца и Сина подразумева подједнако приписивање божанских придева, с разликом да једино Оцу приписује придев нерођен (ἀγέννητον), док с друге стране једино Сину придев рођен (γεννητόν). Дакле, како би исказао припадност Оца и Сина Божанству, Василије Велики то чини набрајањем придева који карактеришу Божанство, а који се идентично приричу Оцу и Сину.

Синонимно пририцање је метода која се може пронаћи још код неоплатоничарских коментатора Аристотелових категорија. Као сво-

<sup>17</sup> Saint Basile, *Epistulae*, 361, Tome III, ed. Y. Courtonne (Paris, 1966), 221.

<sup>18</sup> H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 179.

ју супротност има методу хомонимног пририцања. У овом философском контексту синоними су ствари које, имајући истоветност у имену, имају и заједничку одредбу суштине (*λόγος τῆς οὐσίας*).<sup>19</sup> С друге стране, хомоними су ствари које имају заједништво у имену, али им је одредба суштине различита. Синонимно пририцање, стога, има за циљ показати да ствар којој се нешто пририче не учествује у тој реалности само именом, већ суштински.<sup>20</sup> Свети Василије Велики је први који је ову методу употребио у циљу разрешења текућег тријадолошког проблема. У оквиру методе синонимног пририцања ако се за Сина каже да је *ἄδιος*, што је без икакве сумње искључиво божански атрибут, Он у овом атрибуту не учествује само именом, већ то суштински јесте. Дакле, Син није Божанство само по имену, као код Оригениста и аномејаца, већ то јесте по својој суштини. Хомонимно пририцање за своју методу су имали аномеји, те су дошли до закључка да је Син само по имену Бог, док то суштински није.

Сажето речено, Василије Велики поима и изражава онтолошку једнакост Оца и Сина методом синонимног пририцања божанских придева и то не чини случајно, већ како би показао да на субјектима, на којима се божански придеви приричу, не постоји квалитативна разлика у онтолошком статусу. Отац и Син су обојица Светлост у апсолутно истоветном смислу, те због тога не постоји разлика у њиховом онтолошком статусу у погледу суштине. У складу с тим, идентични предикати изречени о Оцу и Сину упућују на одсуство субординације или онтолошке градације у овој назначеној Василијевој мисли.

Упоредо с тим, термин *ὁμοούσιος* је за Светог Василија у ово доба био проблематичан, јер није могао видети како се његовом употребом могао избећи савелијанизам, а истовремено сачувати примеса дуалитета субјектата унутар божанског постојања. Стога, свој став о овом проблему Василије Велики изражава у својој *Девећој њосланици* упућеној хришћанском философу Максиму, где појашњава да је његова синтагма *сличан и без икакве разлике* ништа друго до његово тумачење термина *ὁμοούσιος*, за које држи да је једино исправно тумачење. Он при томе истиче и своје богословско мишљење да су Оци у Никеји, уводећи термин *ὁμοούσιος*, имали на уму следеће:

<sup>19</sup> Photius, *Epistulae et Amphilochia*, 137, Vol. V, ed. L. G. Westernik (Leipzig, 1986), 141–142.

<sup>20</sup> О томе видети опширније: Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, превео С. Јакшић (Београд: Јасен; Никшић: Бијели Павле, 2006), 84–85.

„Οὐτε οὖν φωτὸς πρὸς φῶς, οὐτε ἀληθείας πρὸς ἀλήθειαν ποτε, οὐτε τῆς τοῦ Μονογενοῦς οὐσίας πρὸς τὴν τοῦ Πατρὸς, ἐπινοῆσαι τινα παραλλαγὴν δυνατόν.<sup>21</sup>

Немогуће је замислити нити једну разлику између Светлости и Светлости, Истине и Истине или суштине Јединородног и (суштине) Очево.

Василије Велики заправо, још у раном периоду његовог деловања када и настаје претходно наведено писмо, прихвата учење Никејског сабора и термин ὁμοούσιος, тумачећи га управо методом синонимног пририцања својстава. Отац и Син, дакле, деле иста божанска својства и то их чини једносуштнима. У свом *Првом слову њроїиив Евномија* свети Василије има сличну констатацију, те каже:

„[...] εἰ δὲ οὕτω τις ἐκλαμβάνοι τὸ τῆς οὐσίας κοινὸν, ὡς τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπ’ ἀμφοῖν θεωρεῖσθαι, ὥστε καὶ εἰ καθ’ ὑπόθεσιν φῶς ὁ Πατὴρ τῷ ὑποκ εμμένῳ νοοῖτο, φῶς καὶ τὴν τοῦ Μονογενοῦς οὐσίαν ὁμολογεῖσθαι, καὶ ὄνπερ ἂν τις ἀποδῶ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὸν τοῦ εἶναι λόγον, τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τῷ Υἱῷ ἐφαρμόζειν· εἰ οὕτω τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας λαμβάνοιτο, δεχόμεθα· καὶ ἡμέτερον εἶναι τὸ δόγμα φήσομεν.<sup>22</sup>

Но, ако се заједништво суштине схвати тако да се постојање Обојице поима на исти начин, тада, ако претпоставимо да Отац јесте Светлост по суштини, и суштина Јединороднога се свакако исповеда као Светлост; исто тако, било који начин постојања да се приписује Оцу, исти мора бити прихваћен и за Сина. Тада бисмо, дакле, прихватили појам заједништва суштине и рекли бисмо да је то наше учење.<sup>23</sup>

Као што смо већ поменули, основа Василијевог тринитарног језика је метод синонимног пририцања. Заједништво суштине подразумева да било која одредба која се може дати суштини или бићу Оца, бива примењена и на Сина. Особито важно за разумевање реченог је синтагма коју овде Василије користи – λόγος τοῦ εἶναι. Ова синтагма је преузета из Аристотелових *Κατῆγοριја* где стоји у вер-

<sup>21</sup> Saint Basile, *Epistulae*, 3, 9, *Tome I*, ed. Y. Courtonne (Paris 1957), 39.

<sup>22</sup> Basil of Caesarea, *Contra Eunomium libri quinque*, PG 29, 556B.

<sup>23</sup> Свети Василије Велики, „Против Евномија. Прво слово”, у *Доїмаїшски сїиси*, прево С. Јакшић (Нови Сад, 2016), 73.

зији λόγος τῆς οὐσίας.<sup>24</sup> Треба истаћи да је наведени термин на српском језику преведен као *огредба суштинне*, а што смо и ми следили приликом писања овога рада. Када је реч о тумачењу Аристотеловог λόγος τῆς οὐσίας, вођена је велика философска дебата поводом које су биле формиране две школе мишљења. Једна група је држала да овај термин треба интерпретирати као дефиницију, то јест *огредбу суштинне*, док су пак, други тврдили да је исту правилније тумачити као *οἷς суштинне*.<sup>25</sup> Свети Василије дефинитивно припада овој другој групацији, јер се у његовим текстовима налази и синтаγμα περιγραφῆ τῆς οὐσίας.

Претходно изложено указује да је Василије био става да се суштина не може дефинисати већ једино описати, што је изузетно важно имати у виду, будући да му је једно од главних оруђа за говор о Богу синонимна предикација, која се темељи управо на овој дескриптивној онтологији. Стога, мишљења смо да је правилније и корисније, пре свега ради што исправнијег артикулисања и ширег разумевања Василијевог онтолошког вокабулара, али и самог његовог богословља, синтагму λόγος τοῦ εἶναι превести и поимати као *οἷς бића*. Овај нарочито битан онтолошки термин срећемо код многих потоњих богослова Цркве, попут Максима Исповедника, Фотија Цариградског и многих других. Имајући у виду да је посредни изузетно важна богословска претпоставка, поновићемо да Василијево дескриптивно тумачење Аристотеловог израза λόγος τῆς οὐσίας има кључну улогу у његовој примени методе синонимног пририцања. Врло је могуће да су аномеји, сасвим супротно Василију, уз методу хомонимног пририцања и дефиниционог разумевања суштине дошли до закључка онтолошке несличности Сина.

Напослетку, темељна полазишта за Василијево разумевање термина ὁμοούσιος јесу метода синонимног пририцања Божанских атрибута Лицима Свете Тројице, али и дескриптивни карактер поимања термина суштине, а која су елиминисала сваку могућу појаву усијанизма и створила предуслов за богословље о ипостасном Богу.

---

<sup>24</sup> Aristotel, *Kategorije*, I, 1, preveo Filip Grgić (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992), 36–37.

<sup>25</sup> John P. Anton, „The Meaning of ‘Ο λόγος τῆς οὐσίας’ in Aristotle’s Categories 1a.” *The Monist* 52, 2 (1968): 252–267.

## 7. Разликовање термина ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις Василија Великог

Током своје последње деценије живота, Свети Василије Велики пројављује његову већ сазрелу артикулисану богословску мисао путем епистоларне књижевности. Стога, његова писма упућена разним лично-стима су од непроцењивог значаја за увид у развој не само богословља Василија Великог, већ истовремено и у развој православног богословља кроз историју. Претходно је напоменуто да у раним Василијевим текстовима постоји својеврсна бојазан поводом никејског термина ὁμοούσιος. Такође, истакнуто је и да унутар полемике у вези са *Никејским сѵором* не постоји јасно семантичко разликовање термина ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις. Но ипак, у својој *Посланици 214*, упућеној војводи Терентију, која је датирана негде око 376. године, Свети Василије примећује следеће:

„Ἐνθυμήθητι γάρ, ὡ θαυμάσιε, ὅτι οἱ παραχαράκται τῆς ἀληθείας, οἱ τὸ Ἀρειανὸν σχίσμα τῇ ὑγιεῖ τῶν Πατέρων ἐπεισάγοντες πίστει, οὐδεμίαν ἄλλην αἰτίαν προβάλλονται τοῦ μὴ παραδέχεσθαι τὸ εὐσεβές τῶν Πατέρων δόγμα ἢ τὴν τοῦ ὁμοουσίου διάνοιαν, ἦν αὐτοὶ πονηρῶς καὶ ἐπὶ διαβολῇ τῆς πίστεως ἐξηγοῦνται λέγοντες τὸν Υἱὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὁμοούσιον λέγεσθαι παρ’ ἡμῶν.<sup>26</sup>

Размотри дакле, драги пријатељу, да фалсификатори истине, који су увели аријански призив у веру Отаца, не могу додати нити један побожан разлог за неусвајање побожне догме Отаца и концепта једносуштан (омоусиос). Ово они тумаче лукаво, те како би изопачили веру изводе мишљење говорећи да је Син једносуштан нама по ипостаси.”

Сходно изложеном, треба нагласити да разлог страховања Василија Великог поводом термина ὁμοούσιος заправо није се тицао његове саме употребе, већ чињенице да без разликовања термина ἡ οὐσία и ἡ ὑπόστασις, овај отачки термин постаје плодно тло за развој различитих девијантних јереси и учења страним богословском искуству Православне Цркве. Управо је то и разлог због чега Василије у истом тексту констатује:

„Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν, ἐκείνο ἐροῦμεν ὅτι ὁν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν

<sup>26</sup> Basil, *Epistulae*, Vol. II 214, 3 (Paris, 1961), 204.

ὑπόστασιν. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνὰ ἐστὶ καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκει ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἶον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, ἡ εἶ τι ἄλλο νοοῖτο· ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται.<sup>27</sup>

Ако бисмо укратко изнели наше мишљење, можемо рећи да као што опште има однос према појединачном, тако и суштина (ἡ οὐσία) има према личности (ἡ ὑπόστασις). Свако од нас учествује у постојању кроз заједнички опис бића (τῆς οὐσίας λόγῳ), али је тај или тај кроз његово (сопствено) својство. Исто тако је и тамо (у Божанству) с једне стране опис суштине исти, попут доброте, божанства или шта се друго може замислити; док се, с друге стране, ипостаси сагледавају у својствима очинства или синовства или освећујуће силе.”

Следствено, Свети Василије на овоме месту прави јасну разлику између суштине и ипостаси. Термин ἡ οὐσία употребљава како би означио оно што је заједничко и опште унутар Свете Тројице. Главну улогу у тумачењу темина ἡ οὐσία има метод предикације и концепт описа бића, односно λόγος τῆς οὐσίας којим се описује једносушност. Такође, једносушне су оне ствари које деле заједничке атрибуте којима се описује биће, док је λόγος τῆς οὐσίας скуп атрибута које можемо применити на јединке исте онтолошке категорије. Упоредо с тим, Василије уводи термин ἡ ὑπόστασις како би означио оно што је појединачно у Бићу Свете Тројице. Такође, у циљу објашњења употребе ἡ ὑπόστασις, Свети Василије уводи термин својство, то јест τὸ ἰδίωμα, те особена својства Лица Свете Тројице изражава терминима – ἡ πατρότητα, ἡ υἰότητα и ἀγιαστικὴ δύναμις.

Предочена поставка разликовања ипостаси Свете Тројице на основу ипостасних својстава очинства, синовства и освећујуће силе елиминише оригенистички субординизам у тријадолошком дискурсу, а уједно позитивно афирмише предањске концепте нерођености, рођености и исхођења унутар артикулисаног богословског језика. Овај тријадолошки језик разликовања односа и својстава Лица Свете Тројице не може бити исправно поиман без термина ὁμοούσιος, који указује на заједничку суштину у којој сви подједнако учествују.<sup>28</sup>

Стога, ово је револуционарни искорак на пољу хришћанске онтологије који ће извршити велики утицај на мислиоце средњег века. Та-

---

<sup>27</sup> Исто, 205.

<sup>28</sup> О томе видети подробије: Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 38–39.

ква онтологија је заправо утемељена на разумевању суштине у којој учествује више Личности и у којој искључиво постоје. Особито важан елемент оваквог богословског промишљања је премиса да не постоје разлике у статусу или степену постојања ових Личности. Штавише, назначена премиса је утемељена на концепту заједничког *λοῖοσα διῆα*, који се састоји од низа атрибута, а који се на потпуно исти начин могу пририцати свакој јединки, наравно истог рода и врсте.

Свети Василије Велики, у својој *Посланици 236*, упућеној Амфилохију Иконијском, продубљује своје разликовање суштине и ипостаси и истиче следеће:

„Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδίδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσιν, ἴν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχη. Μὴ γὰρ νοούντων ἡμῶν τοὺς ἀφωρισμένους περὶ ἕκαστον χαρακτήρας, οἷον πατρότητα καὶ υἰότητα καὶ ἁγιασμόν, ἀλλ' ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας τοῦ εἶναι ὁμολογούντων Θεόν, ἀμήχανον ὑγιῶς τὸν λόγον τῆς πίστεως ἀποδίδοσθαι.”<sup>29</sup>

„Суштина и ипостас се разликују онолико колико се оно што је опште разликује од појединачног, односно колико се човек, као живо биће, разликује од појединачног човека. Зато исповедамо да у Божанству јесте једна суштина, како одређење њеног достојанства не би било подложно поделама, а исповедамо да је ипостас подељена на Лица, да бисмо јасно и несливено могли да схватимо појам Оца, Сина и Светога Духа. Наиме, ако не поимамо различитост засебних својстава сваког Лица, односно очинства, синовства и освећења, него исповедамо Бога на основу заједничког својства Божанског Бића, онда не можемо на исправан начин изложити веру.”<sup>30</sup>

У овом богословском изразу луцидно је подвучено да су разликовање појмова суштине и ипостаси и њихова доследна примена основни предуслов за излагање вере на исправан начин. Као предуслов за исповедање истините вере, Свети Василије Велики види неопходност

<sup>29</sup> Basil, *Epistulae* 236, 6, Vol. III, 53.

<sup>30</sup> Свети Василије Велики, „Посланице Амфилохију Иконијском. Посланица 236”, 7, у *Домајски сѝиси*, превео С. Јакшић (Нови Сад, 2016), 433.

употребе како општих својстава Божанства, тако и појединачних својстава сваке ипостаси унутар Свете Тројице. Оба елемента су неопходна и узајамно коригују један другог, спречавајући појаву екстрема. Одредбе дате о општем и појединачном су конструисане са перспективе једне епистемолошке потребе, својеврсног језичког апарата неопходног за коришћење исказивања доживљеног искуства Бога. Тиме бива објашњен начин на који треба приступити приликом потребе да се говори о Богу. С тим у вези, управо је Василије Велики припремио језичку апаратуру којом ће се служити бројни богослови и мислиоци током целокупног средњовековног периода. Поставка овог светитеља ће временом бити разрађивана и дорађивана, али нико не може да оспори важност његовог доприноса у поставци граматичких и термилошких правила за исправан тријадолошки говор. Стога, није пренаглашено рећи да је Василије Велики, као један од Кападокијаца, поставио темеље онтологије не само унутар ромејске културе, већ целокупне средњовековне теолошке и философске мисли Европе.

## Закључак

Рад је имао за циљ да покаже и истакне богословски и термилошки допринос Светог Василија Великог на пољу хришћанске онтологије. Констатовано је пре свега да су недефинисаност и неразликовање термина  $\eta\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$  и  $\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  створили велике проблеме на пољу православне тријадологије. Богослови су у Василијево време били на својеврстан начин заробљени унутар кружног аргументисања (*circulus in probando*), где је владало међусобно неразумевање и амбијент у коме је било исувише једноставно представити нецрквено искуство и поимање Бога као црквено, али и веродостојно црквено искуство показати антицрквеним. Свети Василије Велики је овоме стао на крај и успео је да обједини становишта две сапостојеће термилошке традиције у јединствено хришћанско искуство и спознавање Једносуштне Свете Тројице. Он је стога одредио да се у тријадолошком контексту термин  $\eta\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$  може користити само онда када се упућује на оно што је појединачно у Светој Тројици, односно Лица Свете Тројице, док се термином  $\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  можемо служити искључиво онда када говоримо о ономе што је опште у Бићу Божијем, односно суштини Божијој. Ово је револуционарни искорак у погледу развоја богословске онтологије, јер ће управо кападокијска онтолошка поставка бити основа онтолошким теоријама током целокупног средњег века. Одлука Василија Великог да начини јасно разликовање ова два термина представља

основни предуслов за православно поимање исповедане једносуштности никејских Отаца.

Генеричка онтолошка динамика Свете Тројице, која је изражена рађањем Сина и исхођењем Духа, је отварала врата неправославним идејама субординације и хијерархијског виђења поретка Свете Тројице. Василије је успео да ову генеричку концепцију уобличи и изрази у духу аутентичног црквеног искуства Бога, тако што је одредио да се тријадолошки термини попут очинства, синовства и освећујуће силе тумаче искључиво као појединачна својства, односно Лична својства, Једног и равночасног Божанства.

Василијев истанчани вид богословског промишљања приметан је и приликом начина коришћења онтолошких термина. С тим у вези, увидели смо да је Свети Василије при употреби термина ἡ οὐσία свестан да реалност на коју упућује термин није могуће дефинисати, већ једино описати. Стога, као основу говора о Богу користи методу синонимног пририцања божанских придева сваком од Лица једносуштне Свете Тројице и то чини на један равномеран начин, не допуштајући да се провуче помисао да је Отац већи од Сина, Син од Оца, и тако даље.

Василије Велики је, на овај начин, поставио основу терминолошког и граматичког, богословског говора о Богу. Она је широко прихваћена и разрађена, првенствено од стране Светих Григорија Богослова и Григорија Нисијског, а потом и од потоњих богослова Православне Цркве. Тријадолошка премиса Светог Василија, сажета у мисли: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, постаје основна претпоставка говора о Богу у оквиру аутентичног црквеног искуства. Свако богословље које не уважава ово полазиште, не може се назвати црквеним. Осим тога, треба напоменути да, изузев широке рецепције Василијевих тријадолошких полазишта унутар Цркве, Заручница Христова није доживела било какав вид стагнације на пољу богословског предања, него је на примеру делатности великих богослова и учитеља наставила даље да развија свој терминолошки апарат, у циљу што верније проповеди и квалитетнијег изражавања спасоносног искуства Бога.

Коначно, осим сажетог излагања Василијевог терминолошког доприноса развоју богословља Цркве, треба истаћи да је рад имао за циљ и указивање на чињеницу да овај Свети Кападокијац није неговао и заступао искључиво концептуално или „теоретско” виђење Бога. Нажалост, овај рад није могао услед ограничености обима да пружи увид у шире оквиру импозантног и величанственог богословља Светога Василија Великог, које превасходно карактерише дубина мисли и живо искуство Тројичнога Бога.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

- Aristotel. *Kategorije*. Prevod Filip Grgić. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992.
- Athanasius. „De synodis Arimini in Italia et Seleucia”. In *Athanasius Werke II/1*. Edited by Hans-Georg Opitz. Berlin: De Gruyter, 1940.
- Athanasius. „Epistulae quattuor ad Serapionem”. In *Athanasius Werke I, 1, Band I*. Edited by Kyriakos Savvidis. Berlin/New York, 2010.
- Basil of Caesarea, *Epistulae*. Edited by Yves Courtonne in 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1957–66.
- Basil of Cesarea. „Contra Eunomium libri quinque”. Edited by Migne J. P. In *Patrologia Graeca* 29, 1857.
- Василије Велики. „Посланице Амфилохију Иконијском”. У *Дојмаџски сѝиси*, прево С. Јакшић, 329–379. Нови Сад: Беседа, 2016.
- Василије Велики. „Против Евномија. Прво Слово”. У *Дојмаџски сѝиси*, прево С. Јакшић, 329–379. Нови Сад: Беседа, 2016.
- Eriphanius. „Panarion”. In *Band: Panarion Hear. 65–80. De Fide*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte Volume 37, edited by Karl Holl. Berlin: De Gruyter, 1985.
- Eunomius. „Liber apologeticus”. In *Eunomius: The Extant Works*, edited by Richard Paul Vaggione. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Kelly, J. N. D. *Early Christians Creeds*. London: Bloomsbury Publishing, 2006.
- Јован Дамаскин. *Источник знања: Философска појавља; Тачно изложење православне вере*. Прево С. Јакшић. Београд: Јасен; Никшић: Бијели Павле, 2006.
- Origène. *Commentaire sur saint Jean*. Tome I edited by Cecile Blanc in Sources chrétiennes 120. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- Origène. *Contre Celse*. Tome IV, edited by Marcel Borret in Sources chrétiennes 150. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- Photius. *Epistulae et Amphilochia* Vol. V. Edited by Westernik L. G. Leipzig: B.G. Teubner, 1986.

### Литература:

- Anton, P. John. „The Meaning of ‘Ο λόγος τῆς οὐσίας’ in Aristotle’s Categories 1a.” *The Monist* 52, 2 (1968): 252–267.

- Zachhuber, Johannes. „Individuality and the Theological Debate about Hypostasis.” In *Individuality in Late Antiquity*, edited by Alexis Torrance & Johannes Zachhuber, 91–109. London: Ashgate, 2014.
- Zachhuber, Johannes. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Јевтић, Атанасије. *Патрологија II – источни Оци и њихови 4. и 5. века од Никеје до Халкидона*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета; Требиње: Епархија захумско-херцеговачка; Лос Анђелес: Епархија западно-америчка, 2016.
- Liddell H. G. и R. Scott. *Greek-English Lexicon – With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Примљено: 1. 12. 2023.

Одобрено: 6. 2. 2024.

**Mihajlo Orović,**  
*The Aristotle University of Thessaloniki,*  
*Faculty of Theology*

## THE DISTINCTION BETWEEN HYPOSTASIS AND ESSENCE IN ST. BASIL OF CESAREA’S THEOLOGY

**Summary:** *The paper aims to analyze the texts of St. Basil of Caesarea and demonstrate the importance of distinguishing between the terms hypostasis and essence in triadology. Shortcomings and theological consequences of their non-distinction are concisely presented. The research focuses in particular on Basil’s positioning towards the Nicaean term ὁμοούσιος and on the steps he took to interpret it authentically. The paper highlights the role of St. Basil of Caesarea in the unification of the triadological language and the observance of clear terminological definitions as a linguistic tool necessary to express true faith in the Consubstantial Trinity.*

**Keywords:** *Basil of Caesarea, ἡ ὑπόστασις, ἡ οὐσία, consubstantiality, Byzantine theology.*

# ПОСЛЕДОВАЊЕ СВЕТЕ ТАЈНЕ ИСПОВЕСТИ И ПОКАЈАЊА У ТРЕБНИКУ ПЕТРА МОГИЛЕ: ОБРЕДОСЛОВНИ И БОГОСЛОВСКИ АСПЕКТИ

Војислав Башица\*  
Аристотелов Универзитет  
у Солуну, Богословски факултет

*Апстракт:* У раду се анализира последовање тајне покајања и тумачи се форма у којој се налази у Требнику кијевској митрополији Петра. Учење о покајању и Устав се идентификују у одговарајућим латинским изворима, који су заслужни за измене у поретку и поимању тајне покајања у Православној Цркви. У раду се даље истражују поједини моменти покајног процеса који карактеристично осликавају поменуће измене, а што су разрешна молитва, улога духовника и епитимија.

*Кључне речи:* сакраменти, Тридент, разрешна молитва, епитимија, духовник.

## Увод

Последовање покајања и исповести у Могилином Требнику је извршило велики утицај на поимање свете тајне покајања. Уверења смо да је управо ова редакција последовања умногоме утицала и на савремено телтургијско и богословско осмишљавање тајне покајања у Цркви, због своје практичности и једноставности. Митрополит Петар је извршио опсежну, свеобухватну и неопходну реформу у Кијевској митрополији. Међутим, његова појава је постала синоним за уплив схоластичке сакраменталне теологије у светотајинско богословље у времену снажних струјања богословских идеја Реформације и Контрареформације. Одлуке Тридентског сабора, као носиоци будуће реформе, умногоме су утицале и на православну светотајинску ми-

\* [vbasicai@past.auth.gr](mailto:vbasicai@past.auth.gr).

сао. Последовање покајања у Требнику Петра Могиле је парадигма поменутог утицаја.

## 1. Учење и Устав о тајни покајања и њихова богословска позадина

Последовање свете тајне покајања и исповести се налази у првом тому Могилиног тротомног требника.<sup>1</sup> Последовању претходе два списка: *О тајни покајања* и *Устав последовања тајне покајања*, који су у ствари превод одговарајућих текстова из латинског ритуала.<sup>2</sup> Ритуал је плод учења Тридентског сабора о светим тајнама.

Спис *О тајни покајања* је кратак текст богословске садржине. После кратког увода, наводи се да „ову Тајну чине три ствари: материја, форма и служитељ. Даља материја су греси, а ближа: скрушено срце, исповедање грехова и задовољење онога који се каје. Форма или извршење су разрешне речи: Ја ти опраштам и разрешавам те (име) од свих грехова твојих, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин. Служитељ је свештеник, који има власт да разрешава сагрешења”.

Тридентски сабор (1545–1563) доноси управо ово учење у Декрету о сакраментима покајања и болесничког помазања на следећи начин: „О деловима и плоду покајања свети сабор учи да је форма сакрамента покајања, у чему се на посебан начин налази снага самог покајања, положена у оне речи: Ја те одрешујем... А као материја тог сакрамента су дела самог покајника: покајање, исповест и задовољење”.<sup>3</sup> На овом сабору се утврђује сакраментално богословље, актуализовањем богословских идеја из периода високе схоластике XII и XIII века. Контекст ових догађања, поред Контрареформације, јесте постављање темеља модерној науци. Рационални метод је однео превагу у начину поста-

<sup>1</sup> Приликом истраживања, користили смо се следећим фототипским издањем требника: *Евхологион, альбо Молишвослов или Требник митрополишта Петра Могила 1646*. Часть I. (Кијев, 1996), 337–358.

<sup>2</sup> Изворне текстове смо консултовали у: *Rimski Ritual (Obrednik) izdan po zapovedi sv. oca pape Pavla V.* (Rim: Tisak Sv. Sбора „de Propaganda Fide”, 1893), 54–57. Ове чињенице су били свесни руски научници, филолог Крижановски и историчар митрополит Макарије Булгаков. О томе видети опширније: Евфимий Крыжановский, „О Требнике Киевскаго митрополита Петра Могилы,” у *Собрание сочинений*, Том I (Кијев, 1890), 138–139; Макарий Булгаков, *История Русской Церкви. Книга шестая*, Том XI (Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996), 485.

<sup>3</sup> James Waterworth, ed., *Concilium Tridentinum, The canons and decrees of the sacred and ecumenical Council of Trent* (London: Dolman, 1848), 92.

вљања и одговарања на питања и утицао да схоластичко сакраментално богословље потисне богословље тајне и симбола. Следствено, утврђују се термини: *materia, forma, intentio* као гарант валидности тајне.

Превођењем грчке речи *τὸ μυστήριον* латинском речју *sacramentum*, дошло је до преосмишљавања светотајинског богословља на Западу. Још од Августина, тајна почиње да се схвата видљивим знаком невидљиве благодати (*invisibilis gratiae visibile signum*). Акцент се са божанствене тајне преноси на знак. Каснијим издвајањем светих тајни из литургијског контекста, ови знакови задобијају извесну аутономију. Отуда се развија схоластичко учење „*De sacramentis in genere*”<sup>4</sup>, а Евхаристија постаје тек једна од седам светих тајни установљених Христом, трећа по реду.<sup>5</sup> Долази се до схватања да тајне постају благодатне по себи, испуњењем сакраменталног знака.

Овако дефинисано сакраментално богословље је оспоравано од протестантских теолога. За Лутера, сакраменти служе само као средство учвршћивања вере. Они нису средства благодати која имају освећујућу снагу, јер Бог, по Лутеру, не везује своју благодат за ствари. Сакраменти нису утемељени на акту, него су делатни само по вери у Божије обећање. Ипак, Лутер признаје да се сакраментима могу назвати Христове речи и дела која су сједињена са симболима. Из тога проистиче да постоје два сакраментa у Цркви: крштење и Евхаристија, због симбола које је Бог установио. Такође, он понекад у сакраменте убраја и покајање, али углавном као пут повратка крштењу.<sup>6</sup>

Сабор у Триденту анатемисхе овакво виђење: „Ко каже да се сакраментима Новог савеза не удељује благодат самим чином (*ex opere operato*), него је за задобијање благодати довољна само вера у Божије обећање, нека буде кажњен анатемом”.<sup>7</sup>

Осим тога, Тридентски сабор брани оспоравану снагу сакраменталног знака, али на начин на који се формално испуњавају делови

---

<sup>4</sup> Ово учење се јавило под утицајем поновног откривања Аристотелове философије у време високе схоластике (XII–XIII век). „*De sacramentis in genere*” постоји и у Могилином требнику, као почетно поглавље, с насловом „О таинствaх в целом”, као дослован превод из Ритуала. О томе видети подробије: *Евхолоион, альбо Молишвослов или Требник мийрополиша Пешра Моилы 1646*, Часть I, 1–5; *Rimski Ritual*, 1–3; Роберт Готц, *Таинства в истoрии oйношений между Востоком и Запaдом* (Москва: Свято Филаретовский православно-христианский институт, 2014), 18.

<sup>5</sup> У православном предању број светих тајни није био одређен, а света тајна је поминана као Тајна Христа. Учење о седам светих тајни се јавља у XII веку, почев од Петра Ломбардијског, а утврђује се на Фирентинском сабору.

<sup>6</sup> Benedetto Testa, *Sakramenti Crkve* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009), 23–24.

<sup>7</sup> Waterworth, *Concilium Tridentinum*, 56.

сакраманта, што води на странпутицу.<sup>8</sup> Вршење светих тајни је почело да се погрешно представља као вид механизма благодати, то јест да се криво схвата као средство за добијање духовне заштите, заједно са пијетистичким и материјализованим облицима побожности попут индулгенција. Застрахења су била повод протестантима да одбаце видљиве знаке, сматрајући их људским механизмима, али и да тајне сведу на питање субјективне вере, лишавајући их свега телесног и чулног, као и ауторитета (Цркве).<sup>9</sup>

Митрополит Петар Могила, приликом састављања требника, у потпуности је усвојио и применио латинско сакрамантално богословље, у његовом посттридентском изразу. Његов разлог је апологетске природе, у циљу одбране од латина, унијата и протестаната, на месту где је Црква сурово гоњена, а православна јерархија оптуживана за јерес и неспособност да врши свете тајне. Могила наводи веома карактеристичне оптужбе које се односе на православне хришћане: „Наши противници и лажна браћа Православља, насилно нас угњетавају и бесидно називају наше духовнике неукима, грубијанима и неспособнима за вршење светих тајни и других благочестивих обреда и стоје чврсто при мишљењу да су Православни Руси отпали у јерес, и не знају ни броја, ни форме, ни материје, ни интенције божанствених тајни, не знају да их објасне и врше их на разне начине”.<sup>10</sup>

Да митрополит Петар није зачетник овакве праксе видимо у ранијим издањима последовања исповести, чак и у рукописном предању, где су постојале основне идеје сакраманталног богословља. Али, као што смо показали, он сада уноси комплетне трактате и Устав из Римског ритуала. Природно, нигде не наводи да као извор користи *Rituale Romanum*, због подозрења које је већ постојало према њему. Иако не наводи изворе својих рубрика, користи непреведене латинске термине *materia, forma, intentio*.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Римокатолички богослови нису говорили о пуком механизму. Термином *Ex opere operato* се подразумева правилно вршење тајне и постојање свих елемената сакраманталног знака. О томе видети детаљније: Душан Јакшић, „Римски догматски термин ‘ex opere operato’ и његово право значење,” *Богословље* 2, 1 (1927): 104.

<sup>9</sup> Testa, *Sakramenti Crkve*, 25–26.

<sup>10</sup> *Евхолоѿион, альбо Молийвослов или Требник мийроѿолиѿа Пешра Могилы 1646*, Часть I, IVa.

<sup>11</sup> Аристотеловски појмови материје и форме, као основни принципи бића су ушли у сакрамантално богословље касне схоластике, али до XVI века не постоје на православном Истоку. Ови термини се први пут појављују у Кијевској митрополији 1635. године, у трактату Силвестера Косова *О мисѿерїяхъ, альбо ѿайнахъ*, али ће њихова употреба бити раширена тек од Могилиног времена, нарочито његовим *Исїоведанѿем вере*, а потом Требником. О томе видети подробније: Готц, *Таинсѿтва в истѿории*

Отац Георгије Флоровски оправдано назива овакав метод крипто-романизмом, који сматра штетнијим и од саме уније, зато што се усваја без отпора и неприметно. На опустелом месту, где су православни хришћани вековима трпели прозелитизам, за време Могилиног управљања митрополијом успева да се „латинизује душа народа”. Иако је циљ био задржавање канонске независности и организовање у борби против римокатоличког прозелитизма и протестантских идеја, изгубљена је унутрашња слобода и верност православном предању.<sup>12</sup>

Дејство свете тајне у православном предању се није доказивало појмовима материје и форме. Тајна у Цркви је „Тајна Христа” и Његовог домостроја спасења: Оваплоћења, Смрти и Васкрсења. Тајна покајања је имала еклисијолошки карактер и подразумевало се последовање, које је било дело пуноће Цркве. Оно што се у сакраменталном богословљу назива материјом тајне покајања, постојало је као тајни део последовања покајања и исповести, али оно је имало и свој други, јавни део, а то је молитвено заступништво евхаристијске заједнице и светотајинско враћање покајника у Цркву својим устаљеним поретком.

Митрополит Петар уређује *Уставом* да се исповест врши четири пута годишње, пред највеће црквене празнике. Он смешта исповест у току поста, као олакшавајућу околност. На овај начин би било могуће да се лакше сачува *материја* исповести и потпомогне покајно расположење и задовољење, које је углавном прописивало пост.<sup>13</sup>

Поменути Устав уређује како треба да изгледа простор где ће се савршити обред. Примарно место исповести је храм. Пред царским дверима, треба да се постави јеванђеље и крст на сто. Са десне стране треба да се постави посебна столица, где ће после предисповедних

---

*ошношений между Востоком и Западом*, 100; Бодин Вуксан, „Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици XVIII века,” *Зборник Филозофској факултету XVII* (1991): 249, фуснота 38.

<sup>12</sup> Георгије Флоровски, *Пушеви руској бојословља* (Подгорица: ЦИД, 1997), 77.

<sup>13</sup> Како су се тада хришћани углавном причешћивали у току поста, почиње да се налаже седмодневни пост пред причешће и ван посног периода, што је озаконено у документу *Извешће учишелное*. Овог документа се и данас држе поједини свештенослужитељи када захтевају од свих хришћана пост и исповест као предуслов за причешће и у периоду када Црква не прописује пост. У савременој пракси Руске Цркве је укинута поменути одредба и враћена предањска пракса која делатним хришћанима који посте све једнодневне и вишедневне постове, дозвољава да се причешћују и без претходног поста, уколико није период поста. Ово свакако подразумева пост у среду и петак, као и евхаристијски пост. Погледати документ одобрен 2–3. фебруара 2015. године, од Архиепископског сабора Руске Православне Цркве: „Об участии верных в Евхаристии,” новембар 20, 2023, <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ob-uchastii-vernyh-v-evharistii/>.

молитава да седне свештеник и као судија Божији да поучава, даје епитимију и разрешава. Ово је новина која није постојала у ранијим последовањима исповести.<sup>14</sup>

Ритуал на овом месту описује исповедаоницу. У Православној Цркви није заживела ова појава. Исповест се увек обављала без покривала, а постављање јеванђеља је оприсутњавало Логоса Божијег. Христос је онај који доминира у оваквом уређењу места где се врши исповест. Он је и истински делатник тајне која се врши.<sup>15</sup>

Одежде које би свештеник требало да носи су *бар* епитрахил, а *зарад веће церемонијалности, ако жели може и фелон*, а у случају нужде, може и без одежде.<sup>16</sup> У Ритуалу, као и у Могилином уставу даје се слобода по питању одежде, док се у ранијем предању спомиње чак облачење пуног одјејања, нарочито ако је покајник клирик.

Ако је покајник неупућен, јереј треба да га научи како да приступи, са смиреним срцем и страхом Божијим, како и доликује грешнику: „трипут се прекрстивши, чинивши поклоне и бијући се у прса као цариник”. Уколико препозна да покајник не зна основе хришћанске вере, уместо епитимије може да му наложи катихизацију.

При исповедању грехова, свештеник по потреби треба да помаже, подстичући покајника на што савршенију исповест и охрабрујући га да не прикрива грехове због стида. Ради бољег разумевања, јереј треба „мудро и расудно да поставља питања, пазећи се љубопитљивости и непотребних питања”. Он нарочито треба да пази с младима, да их због своје непромишљености још не научи да греше.

За разлику од ранијег предања, последовање је јединствено. Требник не садржи разноврсне покајне текстове: упитнике<sup>17</sup> или *ионовљења*<sup>18</sup>. У најкраћем виду се саветује на који начин би требало да

<sup>14</sup> Александр Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I (Одеса, 1894), 506, 590.

<sup>15</sup> Stefano Parenti, „Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali,” *Rivista Liturgica* 104/4 (2017): 136.

<sup>16</sup> Као што ћемо видети, одлуком Тридентског сабора древне молитве постају опционе, а на овом месту слично и одежде постају опционе и њихова улога је само у циљу појачавања церемонијалности обреда.

<sup>17</sup> Претпоставља се да упитник води порекло од прерађених епитимијних правила, а да је порекло покајних текстова на словенским језицима, из јужних словенских земаља. У XIV веку креће други талас утицаја богослужбеног поретка јужних словенских Цркава на праксу Руске Цркве, која крајем XIV века усваја Неосаваитски устав. Један од најстаријих сачуваних покајних текстова се налази у српском рукопису *МСерб-Хлуг. 118* из XIV века. О томе видети: Марија Корогодина, *Исповедь в России в XIV–XIX веках: исследование и тексты* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2006), 49, 413.

<sup>18</sup> Исповедни текстови *ионовления* – спискови грехова су за Алмазова од другостепеног значаја. Ови додаци постоје у својству молитве којом покајник изражава

се врши исповедање грехова, али се сам начин исповести препушта слободном исказу покајника и помагању у томе духовника. Исто тако, има се у виду постављање питања као помоћно средство, али не у виду засебних упитника.

Наиме, у рукописном предању, готово половину молитвослова су чинили покајни текстови. На тај начин се удаљавало од смисла самог послеловања, јер је умножени материјал био од другостепеног значаја. Покајни текстови су имали за циљ да ономе који треба да се исповеди укажу на образац исповести која би потом уследила. Иако су одлика преовладавања јуридичког приступа покајању, креативним приступом при састављању покајних текстова успео је да се оствари непосредан однос између духовника и покајника. Упитници, пре свега, могу да буду благодатно средство уколико изражавају евхаристијску свест Цркве и подстичу и упућују хришћане на покајање, али изискују опитног духовника, који би их употребљавао без штетног дејства на покајника. Поставља се питање: да ли опитни духовник уопште има потребу за оваквим текстовима? Вероватније је да текстови настају заједно с праксом да исповест врши сваки свештеник, као помоћно средство свештенику.<sup>19</sup>

Анализирајући уводне списе у којима се јасно очитује порекло идеја страних светотајинском богословљу, могуће је поставити следеће питање: у којој мери је наметнута форма утицала на смисао свете тајне? Пошто смо расветлили контекст богословског спора у којем се обликује послеловање, прећи ћемо на његову богословску анализу.

---

покајно расположење, а не приказују стварно почињене грехове. Алмазов етимологију речи *поновление* повезује са глаголом *поновити* – присетити се, подсетити се. О томе видети детаљније: Алмазов, *Тајная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 337–339, 447–448.

<sup>19</sup> Привилегију савршавања тајне покајања и исповести у средњем веку нису имали сви свештеници, него само најiskusнији духовници, који су имали нарочити благослов за то. Они су имали и многе друге функције, као надгледање и поучавање свештенства, дворска служба. Институција духовника (*των πρεσβυτέρων των ἐπι τῆς μετανοίας, probati seniores*) позната у предању Цркве, потиче из праксе у периоду којим се бавимо. О томе сведочи и нагли развој покајних текстова од XV века. Они су били едукативног и помоћног карактера, како за онога ко се исповеда, тако и за онога ко исповеда, јер је сада служитељ тајне покајања сваки парохијски свештеник. У Карловачкој митрополији се институција духовника задржала до Деклараторије (1779) Марије Терезије. Чланом 44 се одређује да „не самим калуђерима, него и свештеницима ваља допустити да исповедају народ. Ово сведочи да су духовници пре овога обично били монаси”. О томе видети подробије: Душан Кашић, „Света Тајна исповести у Српској Цркви – данас,” *Богословље* 26, 1–2 (1983): 34; Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија: библијско и свешто-тајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века* (Врњци: Братство св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2010), 222–223; Марија Копривица, *Појови и појовијови Српске цркве у средњем веку* (Ниш: Центар за црквене студије, 2012), 106.

## 2. Богословска анализа последовања тајне покајања

Последовање покајања и исповести у Требнику Петра Могиле једна је од варијација Посниковог чина покајања и исповести.<sup>20</sup> Сматрамо да је управо ова редакција последовања умногоме утицала на коначан облик последовања исповести које је и данас у употреби.

После уводне рубрике у којој се наглашава да је јереј судија који има власт да везује и разрешава сагрешења и уобичајеног почетка, покајник пада на земљу, а свештеник чита две молитве:

- Господе Боже спасења нашег, милостиви и милосрдни...
- Владико Господе Боже наш, који не желиш смрт грешних...

Прва молитва је нешто другачија редакција древне молитве Εὐχή (ἐπί) ἔξομολογουμένων, а друга молитва је потпуно непозната у грчком и словенском предању и први пут се појављује у Виленском требнику (1618).

Потом следи детаљан опис пијетистичке природе, који говори о каквим покајним гестовима и мислима покајник треба да приступи исповедању грехова. Свештеник говори катихезу где поучава покајника да Христос невидљиво предстоји и прима исповест. Поново се наглашава да је јереј судија који носи Христов образ и има власт да везује и разрешава грехе. Међутим, крајњи смисао катихезе је да Христос разрешава, а јереј је у својству посредника.<sup>21</sup>

- Кратак текст (*ионовљење*) који покајник изговара самостално или понављајући за свештеником: „Исповедам Господу Богу Сведржитељу, Преблагословеној Приснодјеви Марији Богородици, свим Небеским силама и свим светима и *шеби часни оче* све грехове моје...”

Следи исповедање грехова. Обимна рубрика, која је парафраза упутстава из *Устава* која смо раније навели, поучава на који начин треба да се врши исповест.

---

<sup>20</sup> *Евхологион, альбо Молитвослов или Требник митрополиџа Пеџра Могила 1646, Часть I, 347–358.*

<sup>21</sup> Катихеза је у скраћеном облику остала и у актуелном последовању, али се у истој катихези наглашава да је јереј само сведок. О томе видети: *Велики Требник*, архимандрит Јустин Поповић (Манастир Ђелије, 1958), 29.

- Завршетак исповести *поновљењем*: „За сва ова и безбројна друга сагрешења, која због мноштва не могах да се присетим, кајем се и молим Пресвету Дјеву Богородицу и све Небеске силе, да се помоле за мене грешног Господу Богу моме: *шако и шебе молим часни оче, који имаш од Христџа Бога дану властџ ошћушћџања грехова, да ме разрешиш и ошросћџиш ми* и епитимију ми подаш за сва моја сагрешења. Жалим и имам вољу да се кајем са Божијом помоћи”.

Свештеник одређује епитимију *по броју и величини грехова, али и по моћи покајника*.

- Молитва: „Владико Многомилостиви Госпоре Исусе Христџе Боже наш, који си твоом врховном апостолау Петру и осталим апостолаима...”<sup>22</sup>

Ова молитва је прозбеног карактера. Међутим, овде се не користи као разрешна молитва, као што је била у већини ранијих послеловања исповести, него је општег (пригодног) карактера, а сада се појављује засебна кратка разрешна молитва, која се назива формом којом се врши тајна покајања.

- „По молитви јереј разрешава покајника који лежи, говорећи овако: **Форма, или савршење тајне светог Покајања**: Господ и Бог наш Исус Христос, благодаћу и милосрђеом својег човекољубља, да ти опрости чедо (Име) сва сагрешења твоја: и ја недостојни јереј, влашћу која ми је Њиме дана, опраштам ти и разрешавам те од свих грехова твојих у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин.”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Ова молитва се налази у многим послеловањима исповести из претходног периода, у различитим редакцијама. У Виленском требнику, као и код Гоара, помиње се само Свети апостол Петар: „Госпори многомилостиве, иже на врховном твоом ученике и апостоле Петре сздаваый церковь свою, и ключа ему давъ царства небеснаго...” Ово је и изворнији облик дотичне молитве, а касније се из полемичких разлога у тексту спомињу и остали апостоли. О томе видети: Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae – Parisini, apud Simeonet Piget* (Parisiorvm, 1647), 685; Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 500.

<sup>23</sup> Разрешна молитва је дослован превод исте молитве која је форма сакраманта поборе у Римском Ритуалу. Оригинални текст на латинском језику видети у: Крыжановский, „О Требнике Киевскаго митрополита Петра Могила”, 142.

Текст нам не открива шта чини свештеник за време читања разрешне молитве. Древни обичај је подразумевао да епископ полаже руке на оне који се кају. Хиротесија одражава схватање да је божанска благодат та којом се опраштају греси. У данашњој пракси постоји обичај да се глава покајника покрије епитрахиљом приликом читања молитве.

Последовање из Могилиног требника у основи садржи редакцију Виленског требника која по својој структури не може да се упореди ни са једним ранијим последовањем исповести, а која је била потпуна новина у Кијевској митрополији.<sup>24</sup> Могилина редакција је умногостража од других последовања. Изостављен је сложени предисповедни поредак, јектеније, светописамска читања, шестопсалмије, али и обиман материјал покајних текстова: упитника, поновљења и правила. Покајни текстови бивају изостављени због потребе за јединственим обредом, док се избегава разноврсност и опционост. Православни јерарси су осуђивани од унијата за недостатак свих ових елемената. Материја сакраментна се осигурава другачије, стављањем акцента на исповедање покајника, праћеном подробним објашњењима. Јуридикчки моменат је наглашенији новом улогом духовника као судије и схватањем епитимије као казне.

У Могилином последовању је пренаглашена употреба рубрика, како би било што мање недоумица у вези са савршавањем обреда. Цело последовање је прожето и рубрикама пијетистичке природе, страних православном предању: „Покајник да се поклони у дубоком смирењу и скрушености срца; да се бије у прса, са сузама и болом у срцу; са погнутим очима као осуђеник, никако високо или у свештеника гледајући; замишљајући себе пред оним страшним престолом на суду Божијем; са страхом и трепетом, погнутим погледом и руком на прсима; ако је могуће и са сузама...”

Оваквим интервенцијама у типичку савршавања светих тајни је уследила њихова другачија богословска интерпретација. Још од појаве братских школа, у борби против насртаја на Православну Цркву почињу да се користе непријатељски аргументи. Одупирући се оптужбама и мисао митрополита Петра се креће у категоријама латинске сакраменталне теологије. Преко потребну обредну реформу митрополит врши бивајући управо њоме инспирисан.<sup>25</sup> Он чак кри-

<sup>24</sup> Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 497–500.

<sup>25</sup> Атанасије Јевтић, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Литургија*. Том III (Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар; Манастир Острог; Требиње: Манастир Тврдош, 2008), 346–347.

тикује раније издаваче, говорећи да су „мало значаја придавали томе да у Светим Тајнама буде Материје и Форме”.<sup>26</sup>

Могила у предговору наводи да као извор користи грчки моливослов. Исто тако и наслов Виленског требника гласи: „Молитвеник или требник преведен са грчког на словенски и истинито проучен”.<sup>27</sup> Намеће се питање: да ли су поменути састављачи одговорни за криптолатинство? У грчким евхологионима се још од XIII–XIV века појављује формула разрешења, под утицајем римокатолицизма.<sup>28</sup> Она је од XVII века пропагирана од појединих јерараха.<sup>29</sup> Међутим, у грчком предању су се користиле друге молитве после исповести и за разрешење од епитимије. Биће да је извор овог последовања била већ постојећа латинска пракса у рукописном предању Руске Цркве, али и Римски ритуал уколико су се састављачи Виленског требника користили недавним латинским издањем (1614), а Могила издањем ритуала на словенском језику (1637).<sup>30</sup>

Као карактеристичне примере утицаја сакраменталног богословља у Могилином последовању истакли бисмо епитимију и разрешну молитву. Отуда ћемо настојати да у наредним поглављима анализирамо управо ова два наведена елемента последовања.

### 3. Разрешна молитва

Разрешна молитва је најстарији елемент последовања тајне покајања. Њен садржај је молитва Богу за опроштење грехова и враћање покајника у црквену заједницу у којој се остварује отпуштење грехова учешћем на божанственој Евхаристији. Она је била јавног карактера,

---

<sup>26</sup> Говори слично као унијата Касијан Сакович, бивши ректор кијевске академије, који је 1642. године написао „*Персийскииву*”, трактат у којем критикује православне да не знају ништа о форми, материји и инјенцији сакрамената.

<sup>27</sup> Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 499, фуснота 16.

<sup>28</sup> Бранко Цисарж, „Развој чина тајне покајања,” *Богословље* 13, 1–2 (1969): 147.

<sup>29</sup> О форми разрешења у јелинском богослужбеном предању овог периода видети подробније: Θεόδωρος Πάγκου, „Н εξομολόγησις: Το μυστήριον του νόμου και της χάριτος. Αναφορά στην εξομολογητική κανονική γραμματεία,” у *Τό ιερόν μυστήριον της μετανοίας* (Драма: Драма Μητρόπολη, 2002), 159, фуснота 39; Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, 678.

<sup>30</sup> *Rituale Romanum* (1614) је издат по благослову папе Павла V (1605–1621). По том је преведен на словенски језик (1637) од стране далматинског језуите Бартолда Кашића и митрополит Петар се користи управо овим преводом. О овоме видети опширније: Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 287–288; Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, *Божанствена Литургија*, Том III, 347; Флоровски, *Пушеви руској богословља*, 76.

док у пракси Цркве није постепено преовладала тајна исповест у свим сегментима покајног процеса.

У најстаријем, сачуваном Молитвослову византијског литургијског типа Codex Barberini gr. 336 (VIII век) налазе се три појединачне молитве које нас упућују на последовање покајања.<sup>31</sup> Литургијски приступ покајању и исповести је оставио дубоког трага на сам поредак савршавања ове свете тајне и у каснијим епохама.<sup>32</sup> Прве две молитве: Молитва за оне који се кају (201.): *Боже Сјасишељу наш, Ти се њреко ѡророка ѡвоѡта Наѡана...*<sup>33</sup> и Молитва за оне који се исповедају (202.): *Госѡде Боже наш, који си Пеѡру и блудници...*<sup>34</sup>, заузимају средишње место у последовању исповести.

У већини рукописних молитвослова су присутне древне молитве, односно разрешне, док се у штампаном предању, нарочито од XVII века, древне молитве замењују такозваним разрешним формулама.<sup>35</sup> Сходно томе, јасно је да је сакраментална теологија у целом последовању тражила нарочити моменат у којем тајна постаје дејствена, па је овај моменат називан формом тајне.<sup>36</sup>

Разрешна молитва, која садржи форму тајне покајања, постоји у пракси Православне Цркве и пре издања Могилиног Требника. Форму разрешења имају чак и последовања рукописних требника, али она нема искључив значај као у штампаним издањима, него је обично придодавана разрешним молитвама.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Stefano Parenti and Elena Velkovska, *L'eucologio Barberini Gr. 336*. (Roma, 1995), 221–223.

<sup>32</sup> Остаје претпоставка да ли је такво навођење значило њихову литургијску употребу, уколико се још увек негде одржала пракса ране Цркве. Разноврсност молитава је могла да значи њихову литургијску употребу по избору или да су биле саставни део Златоустове или Василијеве Литургије (Ненад Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси,” у *У Духу и Исѡини* (Београд, 2011), 22.

<sup>33</sup> Εὐχή ἐπί μετανοούτων: Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, 673; Александр Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том II (Одеса, 1894), 150; Александр Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том III (Одеса, 1894), 42.

<sup>34</sup> Εὐχή ἐπί τῶν ἐξομολογουμένων: Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, 674; Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том II, 157; Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том III, 45.

<sup>35</sup> Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том I, 204, 501; Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том II, 159, 236.

<sup>36</sup> Сличан захтев је постојао и у последовањима осталих светих тајни, али и у самој Литургији. На пример, за форму Евхаристије, Могила наводи *речи усѡановљења* (*Евхолоѡион, альбо Молиѡвослов или Требник миѡройолиѡа Пеѡра Моѡила 1646, Часть I, 238–239*).

<sup>37</sup> Алмазов, *Тайная исѡоведь в Православной Восѡточной церкви*, Том I, 314–316.

Рукописни и први штампани требници у Кијевској митрополији садрже форму разрешења. Острожски требник (1606. година) не користи древну молитву за оне који се исповедају као разрешну, него после светописамских читања духовник изговара форму: „Опрашта ти Христос Бог невидљиво, и ја”.<sup>38</sup> Потом бива произношена древна молитва за оне који се кају: „Боже Спаситељу наш, Ти си преко пророка твога Натана...”<sup>39</sup>

Страјтински требник митрополита Гедеона (1606) садржи разрешну молитву Теодосија Печерског (XI век) у измењеном издању, јер у склопу молитве садржи уметнуту форму тајне покајања: „по заповести Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, опраштам ти и ја јереј (Име) чедо моје духовно (Име), да ти буде опроштено и у овом веку и у будућем...”<sup>40</sup>

Као што видимо, Могила само печати већ заживелу праксу. Интересантна нам је одредба дата на крају *Устава* која, иако практичног карактера, верно осликава тадашње богословско схватање читавог послеловања покајања. Издаја се *најближнији* део, разрешна молитва, којом се, по сакраменталном учењу, врши отпуштање грехова:

„На крају, зато што јереј не може да носи ову књигу увек и свугде са собом, на самрти или у рату или било каквој другој нужди, дужан је да разреши онога који се каје и исповеди своје грехе.<sup>41</sup> Из тог разлога су дужни сви свештеници, ако не желе да имају смртни грех и казну вечну, да науче напамет *форму или савршавање ове тајне*: Господ и Бог наш Исус Христос...”

Поменута напомена је уствари одлука Тридентског сабора и постала је редовна у пракси Православне Цркве која је била у неповољном положају, често без богослужбених књига и основног богословског образовања свештенства.<sup>42</sup> Отуда разрешна молитва постаје

---

<sup>38</sup> Исту формулу садрже рукописи Соф. библ. № 1061, 225а и Румянц. муз. № 1670, 234а. О томе видети опширније: Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 315, фуснога 224.

<sup>39</sup> Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 494.

<sup>40</sup> Ова молитва се разликује од древне молитве Теодосија Печерског која је била прозбеног карактера. О томе видети детаљније: Евфимий Крыжановский, „Заботы об исправлении требника в южно-русской митрополии, до издания Требника Петра Могилы,” у *Собрание сочинений*, Том I (Киев, 1890), 71.

<sup>41</sup> Подсетимо да само први од три тома Требника има 860 страница.

<sup>42</sup> „Снага самог покајања је положена у речи: *Ја те одрешијем*, којима су додуше хвале вредно, према обичају Свете Цркве додане неке (древне) молитве, али оне ништо не утичу на бит саме форме, нити су потребне за вршење самог сакраманта”

у пракси једино последовање покајања и исповести, док се богата ризница древног предања Православне Цркве ставља *ad astra* само једном одлуком Тридентског сабора. Стиче се утисак да је поштовање ове одлуке присутно и у савременој светотајинској пракси наше Цркве, јер се последовање тајне покајања у пракси врши тек читањем разрешне молитве. Овакво проблематично стање је препознао и знаменити митрополит Антоније Храповицки који је истакао: „Велики број оних који желе да се исповеде немају могућности да се над њима прочитају предисповедне молитве, али нека се неизоставно прочита најглавнија молитва: Господе Боже спасења... Престани да мислиш да је следећа молитва (формула): Господ и Бог наш Исус Христос... израз извршене тајне исповести, пошто њу само већина духовника и чита: јер је ова молитва уведена у наш чин исповести пре триста година и нема је код Грка и једновераца, а дошла нам је од католика. Разуме се, треба сада и њу читати, но утолико пре, треба поновити над сваким ону молитву, коју је установила васељенска црква у времена светих отаца и апостола”.<sup>43</sup>

Како се последовање покајања тридентском одлуком свело на разрешење, тако се и духовникова улога временом развила у посредника или чак у посебно, од Бога овлашћено лице, које има власт суда и право да самовласно везује или разрешава грехове онога који се каје.

#### 4. Разумевање улоге духовника

Унијатски и римокатолички богослови су оспоравали вршење власти и било каква права православном клиру. Ово је била слична антиклерикална осуда коју су и сами трпели од протестаната. Постојала је наине потреба за самопотврђивањем и утврђивањем оспораване црквене власти.<sup>44</sup>

Власт суда у Православној Цркви поседује и савршава епископ, као предстојатељ заједнице. Он је ову власт поверавао и изабраним свештеницима. Међутим, ово дело се не поима искључиво као дело

(„Doctrine on the most holy Sacraments of Penance and Extreme Unction (The Council of Trent, The Fourteenth Session), Chapter III” у Waterworth, *Concilium Tridentinum*, 92).

<sup>43</sup> Цисарж, „Развој чина тајне покајања,” 149.

<sup>44</sup> Из овог периода су познате такозване опроштајнице грехова (*indulgentia*) и у Православној Цркви. Оне настају не само зарад материјалне користи, него и из потребе јерараха који су их издавали, да потврде оспоравану им власт. Било је потребно да се покажу као легитимни наследници апостолске власти у Цркви. О томе видети подробније: Бодин Вуксан, „Опросна писма пећких патријараха,” *Балканика*, XXII (1991): 259–267.

вршења власти, него и као дело служења (ή διακονία) у Цркви ради излечења рањених грехом. Онај који возглављује заједницу је расуђивао и какав став треба да заузме према покајнику, али то није чинио самовољно, јер он не изражава црквену власт сам по себи. Он је отац заједнице и онај који је први, али и свима слуга.<sup>45</sup>

Два поимања власти у Цркви, дате Христовим речима (Мт. 16, 19; Јн. 20, 21–23; Мт. 18, 18; Лк. 24, 47–48) или остварене на црквеном сабрању (Јак. 5, 14–15) не противрече једно другом. Ово је очигледно у Павловим посланицама Коринћанима (1. Кор. 5, 1–5; 2. Кор. 2, 7–8) где долази до изражаја синергија Светог апостола Павла као примаоца власти разрешења и заједнице у Коринту, и то приликом вршења ове власти свезивања или разрешења. Приметно је да се ова власт остварује на сабрању Цркве. На овај начин је вршење власти истовремено јавно и заједничко дело, које не може да се схвата као самовласно деловање.

Иако веома рано преовладава тајна исповест, овај чин није поиман као циљ самом себи, него као пут за даље остваривање живота у Христу. Дуги низ векова није постојала свест да се коначно разрешење од греха реализује при исповести, него искључиво на божанственој Евхаристији.

Следствено, до другачијег тумачења долази услед већ поменути схоластичке *аушономије* светих тајни, које су дејствене *ex opere operato*. Превиђа се да се отпуштење грехова остварује причешћивањем Телом и Крвљу Господа Исуса Христа који се дају вернима „на отпуштење грехова”. Такође, постепено бива сметнуто с ума поимање да се Свете тајне довршавају на Светој Литургији. На овај начин исповест постаје индивидуалан чин са којим литургијска заједница нема никакве везе.<sup>46</sup> Поимање греха као напуштања заједнице са Богом се преосмишљава у надокнадиви прекршај, сходно чему ће уследити и преосмишљавање епитимије као казне. Покајнику се пружа сигурна потврда да су му греси опроштени, а превиђа се следећи корак – реинтеграција покајника у Тело Христово.

Нестанком јавног дела исповести и даљим издвајањем тајне покајања из евхаристијског контекста, одговорност и улога духовника

---

<sup>45</sup> Духовник није примио ово служење сам по себи, него му је оно поверено од самог Христа. Духовништво као служење и служба у Цркви је изражено у свим древним молитвама. Он изражава свест Цркве којом оцењује покајника, само ако сведочи да не живи више он, него у њему живи Христос. Не користи се својим расуђивањем него пре открива вољу Божију о покајнику. О духовниковој улози судије у тајни покајања видети опширније: Αθανάσιος Γκίκας, „Ο πνευματικός και το Μυστήριο της Μετανοίας,” у *Τό ίερόν μυστήριον της μετανοίας* (Драма: Драма Μητρόπολη, 2002), 224, 246, 303.

<sup>46</sup> Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси,” 16, 19.

добијају другачији, односно већи значај.<sup>47</sup> Учење о духовној власти исповедника је потпомогнуто мисионарском делатношћу монашких редова Римокатоличке Цркве, попут језуита на територији Кијевске митрополије и капуцина на грчким острвима.<sup>48</sup>

Нова позиција православних јерараха којом су добили привилегију да врше судску власт над православним хришћанима у поробљеној Грчкој и југозападној Русији, доприноси поимању свештеника као судија који имају власт да доносе одлуке и суде хришћански народ. Оваква позиција свакако утиче и на њихову улогу у исповедном процесу, па од улоге сведока и слуге Божијег, свештеник преузима улогу посредника и судије.<sup>49</sup> Лично он, свештеник, везује и разрешава, дели казне и делује као оруђе божанске правде.

Већ и савременик Могиле, патријарх александријски Митрофан Критопулос, противи се оваквом тумачењу улоге духовника, наглашавајући: „Бог дарује опроштај, а духовник ово објављује ономе који се исповеда. Из тог разлога наши духовници не говоре ја *тхи ойрашшам*, као што говоре они сујетни и несавесни јеретици, него Бог ти опрашта и има милости за тебе.”<sup>50</sup>

Међутим, на Истоку није постојао јединствен став по овом питању. Патријарх константинопољски Калиник IV у *Руководству за духовнике* (из 1787. године) тврди да је општеприхваћена (древна) молитва заблуда и да се њом покајник не разрешава. Духовник, пре-

<sup>47</sup> Већ је Златоусти приморан да саветује и зауздава духовнике да не грде нити вређају покајника, него да га саветују и исправљају у љубави: „Јер ако не покажеш да жалиш у моменту суда, не њега, него себе предајеш вечној казни” („Ομιλία ΚΓ' εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον” у Ηλίας Μαστρογιαννόπουλου, *Πῶς βλέπουν οἱ πατέρες τὴν εξομολόγησι* (Αθήναι, 1990), 20–21.

<sup>48</sup> Православни јерарси су отворено показивали наклоност према западним мисионарима. Поједини јелинофони митрополити су их чак позивали, како би исповедали народ. У Кијевској митрополији, нарочито међу јерархијом, постојала је наклоност ка идејама западних теолога, као и према унији. Ово је често чињено из осећаја културолошке инфериорности. Међутим, због бојазни од Козака и удруженог православног народа, наклоност није смела да се исказује јавно. Они који су подозревани су били чак и у животној опасности. О овоме видети опширније: Βασίλειος Καλλιакμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στὴν Τουρκοκρατία* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2009), 83–84; Србољуб Убипариповић, „Света тајна исповести и покајања и обнова литургијског живота у Православној Цркви: извесне недоумице и актуелни изазови,” у *Покајање, ѡραшшање и сѡсасење у савременој (ѡсѡмодерној) кулѡури*, уредник Златко Матић (Београд: Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду; Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2018), 129.

<sup>49</sup> Καλλιакμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στὴν Τουρκοκρατία*, 68.

<sup>50</sup> „Ἐκθεσις σύντομος περὶ μετανοίας καὶ εξομολόγησεως (1632)”, у Μαστρογιαννόπουλου, *Πῶς βλέπουν οἱ πατέρες τὴν εξομολόγησι*, 41.

ма његовом мишљењу, треба да изговара кратке разрешне формуле: „Благодат свесветог Духа, кроз мене недостојног да те разреши и да ти буде опроштено све што си исповедио, или: „Разрешавам твоја исповеђена сагрешења, у име Оца и Сина и Светога Духа. Само на тај начин покајник ће бити разрешен, а ако га будеш разрешавао *обичном* молитвом, покајник неће бити разрешен од његових грехова, и грех његов ће бити на раменима духовника.”<sup>51</sup>

Никодим Агиорит, издавач *Ἐξομολογητάριον*-а (из 1794. године), противи се страном учењу које дејство отпуштања грехова приписује духовнику, не помињући јавно име патријарха Калиника, али спорно учење несумњиво приписује њему – *човеку великој имена у Цркви*. Своје тврђење поткрепљује говорећи да пророк Натан није рекао Давиду *ја ши ойрашишам*, него *Госпој је ойросишо твоје сагрешење*.<sup>52</sup> Он на крају последовања предлаже древну молитву за оне који се кају или за оне који се исповедају.<sup>53</sup> Међутим, позивајући се на митрополита Гаврила Филаделфијског, Никодим поред читања једне од древних молитава предлаже и уз полагање руку произношење речи: „Благодат свесветог Духа, кроз мене најнедостојнијег, разрешава те и опрашта ти”. Он чак и ову реченицу насловљава као *Форма Тајне Покајања*, те управо овај моменат сматра коначним разрешењем.<sup>54</sup>

Угледни истраживач последовања и богословља тајне покајања Алмазов оправдава коришћење форме, тврдећи да она није дословно преузета из латинских извора, него је прихваћена у православном духу у склопу кратке разрешне молитве. Он пак негира римокатоличко порекло ове молитве говорећи да је иста већ постојала у ранијем предању Руске Цркве, као и због тога што није дословно идентична са текстом римског ритуала. Тим поводом наводи и речи митрополита Филарета који такође оправдава форму, јер се разрешава прво именом Христовим, па се онда говори: *ја разрешавам*, и одмах: *влашћу која ми је Њиме дана*. Он чак подсећа и на свештениково смирење, јер говори: *ја недосијни*.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> „Διδασκαλία πρὸς τοὺς πνευματικοὺς πατέρες, πρόλογος Νέου Ἐξομολογητάριον (1787)”, у Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 151, фуснота 115.

<sup>52</sup> Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον ἢτοι Βιβλίον ψυχοφελέστατον, αοιδίμου πατρὸς Νικόδημου τοῦ Ἀγιορείτου, Παρὰ Νικολάω Γλυκεῖ τω ἐξ Ἰωαννίνων* (Ιωάννινα, 1818), 103, фуснота 1.

<sup>53</sup> Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον*, 124–125.

<sup>54</sup> Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον*, 125–126.

<sup>55</sup> Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 548, фуснота 135.

На основу претходно наведеног, треба нагласити да Могила није био усамљен у прихватању схоластичког учења и поретка тајне покајања. У периодима који му претходе, али и вековима после, учени православни теолози су богословствовали у границама тадашњег дискурса који је постављала западна теолошка школа.

Упркос изложеном, мишљења смо да између текста у Требнику Петра Могиле и његовог латинског изворника заправо нема суштинских разлика. Коначна власт разрешења се даје управо јереју, без обзира на акцентовање његовог смирења у том часу. Тек Никодим Агиорит доноси суштинску промену у погледу употребе и поимања ове молитве, иако се и сам креће у терминима владајућег схоластичког богословља.<sup>56</sup> Но ипак, изузев учења о форми, улога духовника се код њега ограничава на сведока и посредника, а коначно разрешење се приписује благодати Светог Духа.

## 5. Епитимија

Појам епитимије постоји од најранијег периода црквеног живота. Као благодатно средство Цркве, она је подстицај и руководитељ онима који не учествују у приносу. Лишавање литургијског општења у древној Цркви, била је једина и највећа казна за хришћанина.<sup>57</sup> Функција епитимије се очитовала у чињеници да она буде педагошко средство и лек, а не казна. Црква изналази и налаже епитимију као средство које благодаћу Светог Духа одржава и *везује*<sup>58</sup> покајника, те преображава његову жалост зато што се налази ван заједнице Тела Христовог, у делатну покајну тугу.

Бивајући данас лишена свог изворног литургијског значења, епитимија која подразумева неопштење покајника у Приносу, више не значи много у животу хришћана.<sup>59</sup> Отуда се јавља потреба да се покај-

<sup>56</sup> Утицај епохе и западног богословља је видан у његовом учењу о карактеру греха и епитимијама. О томе видети детаљније: Καλλιакτάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*, 72.

<sup>57</sup> Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси,” 22.

<sup>58</sup> Ово су дословно речи Светог Јована Златоуста које истичу контекст повезаности благодати Духа Светог и покајника (Григорије Светогорац, *Η Ίερά Έξομολόγησις* (Άγιον Όρος, 1997), 128).

<sup>59</sup> Овакво стање је констатовано и у свештеничким правилима митрополита Викентија Јовановића, који је покушао да уреди духовни и евхаристијски живот у Карловачкој митрополији. Он наводи да је „ова, некада страшна казна, сада постала пожељна од лењивих људи и омиљена од тајних расколника” (Владислав Пузовић, „Утицај Духовног регуламента (1721) на свештеничка и монашка правила митропо-

ник наведе на дела покајања, што ће рећи на оно што је некад чинило човекову природну реакцију на лишавање учествовања у приносу: плач, уздисање, пост, подвиг, тугу за почињен грех, потчињавање свештеницима и преклањање колена.

Сакраментално богословље Римокатоличке Цркве има у виду да је аспект човековог делатног учешћа веома битан у покајном процесу, те моменат кајања уврштава у материју сакраманта. Осим тога, треба истаћи да се на Западу веома рано развија учење о задовољењу божанске правде, у мисли Анселма Кентерберијског (XI век) и Томе Аквинског (XIII век), услед чега исто и бива утврђено као званично учење на Тридентском сабору.<sup>60</sup> Услед тога су богослови контрареформације били дужни да на изванстан начин истакну неопходност дела покајања и уврсте их у материју сакраменталног знака. Почев од некадашњег средства за излечење, епитимија почиње да се поима јуридикчки као окајавање кривице и неопходна надокнада за грехе, како би била задовољена божанска правда.

Протестантска реакција је била сасвим друга крајност, то јест одрицање нужности надокнаде, као и сваке друге људске делатности, а која је другостепена у односу на божанску благодат.

Насупрот томе, говорећи о тајни покајања, професор Јован Фундулис исту назива једином у *целости духовном* тајном. Он тим поводом говори да се приликом савршавања тајне покајања не користи нити учествује у освећењу нека физичка материја, алудирајући на неуспешност схоластичког израза.<sup>61</sup> При томе, не треба заборавити да су западни богослови били дужни да у сваком *сакраменту* одреде и материју, као њен конститутивни део. Због тешкоће да одреди ма-

---

лита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића),” у *Зборник Маџице српске за историју свеска 90* (2014), 45).

<sup>60</sup> На овај начин се тумачи и искупитељска Христова жртва, чији смисао је био задовољавање нарушене божанске правде. Било је неопходно да Христос пролије крв да би разљућени небески Отац био задовољен. Из тог разлога се на Западу придаје већи значај крсној жртви, мукама и страдању Христовом него Његовом Васкрсењу, које је само манифестација божанства. Могила слично говори о неопходности скрушеног срца због грехова којима смо увредили (*раздражили*) Бога. Православна Црква пак, другачије учи о божанској правди. Према Светом Николи Кавасили, правда Божија садржи љубав, светост, мир, мудрост, истину, блаженство и уопште сав домострој. Она је нестрадална и не може да се повреди или измени. На тај начин, нема никакве потребе за обновљењем, задовољењем или излечењем. О томе видети подробније: Καλλιакμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*, 20–21, 69–70, 273–287; Петр Могила, *Православное исповедание Кафолической и Аџосџольской Церкви Вошточной* (Москва, 1900), 75.

<sup>61</sup> Ιωάννης Φουντούλης, „Σχόλια στην Ακολουθία της Μετανοίας,” у *Τό ιερόν μυστήριον τής μετανοίας* (Δράμα: Δράμα Μητρόπολη, 2002), 121.

терију покајања, Тридентски сабор је назива *υοιυτι μαθηριје* (quasi materia).<sup>62</sup>

Када је реч о поимању епитимије као казне, устав Могилиног требника налаже свештенику да одреди прикладну епитимију, која је не само лек и извор исцељења, него и казна за *υοιυτιηене ιρεхове*. Поменути одељак устава је препис поглавља „О потреби и плоду задовољења (satisfactio)” из декрета Тридентског сабора о покајању.<sup>63</sup> У самом последовању, свештенику се наређује да свима без изузетка даје епитимије, јер *савршено υοκαјање се сасυοји из υιри дела: скрушеноι срца, исυοведања ιρεхова и задовољења. Ако не υοсυοји једна ог ових, шαιна Покајања не може биυи извршена, и збоι овоиа неће биυи ни οιυυшшена ιρεхова*.

Да ове идеје нису биле стране на Истоку и у јелинофоним црквама, видимо још у делима ученог критског јерарха Гаврила Севира, митрополита филаделфијског. У *Расυрави о свештим шαιнама* (из 1600. године) он говори о три дела покајања и задовољењу као трећем делу, потпуно у складу са учењем о материји покајања и њена три дела.<sup>64</sup> Његов трактат о светим тајнама се убрзо појавио и у Русији, где је био познат већ у време митрополита Михајла Романова (1619–1633).<sup>65</sup>

Идеја задовољења је била актуелна и у потоњем периоду. Цариградски патријарх Калиник IV, познат по богословствовању у схоластичким оквирима, такође говори о три дела покајања и задовољењу као трећем делу.<sup>66</sup> Никодим Агиорит се такође креће у јуридичким оквирима и говори о Христовом искупитељском делу као о задовољавању божанске правде.<sup>67</sup>

Међутим, неопходно одрицање јуридичког схватања покајања не би требало да нас истовремено одведе у другу крајност, што ће рећи формализовање и игнорисање последовања тајне исповести. Оваква мисао би се на тај начин приближила протестантском становишту до-

<sup>62</sup> „Doctrina de sanctissimis Penitentiae, et extremae Unctionis Sacramentis (Concilium Tridentinum, Sessio XIV), Caput III”, у: *Concilium Tridentinum, Canones et Decreta 1545–1563* (Rome, 2007), 49.

<sup>63</sup> „Doctrine on the most holy Sacraments of Penance and Extreme Unction (The Council of Trent, The Fourteenth Session), Chapter VIII”, у Waterworth, *Concilium Tridentinum*, 104.

<sup>64</sup> Μαστρογιαννόπουλου, *Πώς βλέπουν οι πατέρες την εξομολόγηση*, 40.

<sup>65</sup> Алмазов, *Тайная исцеление в Православной Восточной церкви*, Том I, 578.

<sup>66</sup> „Νέον Έξομολογητάριον (1787)”, у: Μαστρογιαννόπουλου, *Πώς βλέπουν οι πατέρες την εξομολόγηση*, 48.

<sup>67</sup> Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Έξομολογητάριον*, 108; Καλλιακμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*, 70–71.

вољности општег покајног настројења, којим се избегава ауторитет Цркве, а покајање своди на индивидуалан чин.

Узимајући у обзир претходно речено, треба нагласити да оно што је у сакраменталном богословљу означено материјом сакраманта покајања, може бити пут ка поновној заједници са Богом. Епитимија као средство Цркве служи да управо одржава покајника у њеним благодатним оквирима. Јуридикчки приступ заиста учи на искључив начин о значају епитимије, али то с друге стране не значи да њом не треба да се користимо у конкретним случајевима. Постоје бројна сведочанства из пастирске праксе, када су хришћани сами тражили епитимију.<sup>68</sup> Такав захтев се наводи и у Могилином послеловању покајања. Ово је у ствари вапај грехом рањеног човека, који има потребу за било каквом реакцијом Цркве на његово покајање, а које се у савременој светотажинској пракси дешава потпуно анонимно. Сматрамо да је чак поимање епитимије као казне више личносно дејство од стања потпуне индиферентности. Но ипак, пројава љубави и жеље за излечењем су у правом смислу речи идеал и циљ чему треба тежити.

## Закључак

Светој тајни исповести и покајања се придаје велики значај и брига у свакој делатној црквеној и богословској средини. Као једну од таквих треба препознати и Кијевску митрополију у XVII веку. Јерарси попут митрополита Петра Могиле с правом су препознали да је за делатну обнову неопходно почети управо од проповеди о покајању. Међутим, због специфичног религијско-културолошког контекста, обнова је спроведена уз значајан инославни утицај. Но ипак, треба приметити да се његов метод показао као веома успешно решење за хаотично стање које је владало у обреду Кијевске митрополије, за разлику од реформи које су уследиле у Московској патријаршији и довеле до раскола који траје до данас.

Елементе послеловања из Могилиног требника препознајемо и у савременој исповедној пракси у Православној Цркви. Они су се одржали до данас најпре због своје једноставности и практичности, упркос томе што нису израз древног Предања Цркве, како смо уосталом и назначили у овоме раду.

---

<sup>68</sup> Милан Радовановић, „Света тајна покајања и њено преображајно-васпитно дејство,” *Теолошки погледи*, година XIV, број 1–3 (Београд, 1981): 54–55.

Опредељење за древне молитве у последовању уместо разрешне форме и избегавање јуридичког приступа у покајној пракси, представља велики искорак ка еклесијалном схватању покајања који у нашој богослужбеној средини чини преподобни Јустин (Поповић) Нови.

Коренита промена човековог начина постојања (ή μετάνοια) бива остварена у заједници са Христом и светотајинским напредовањем у црквеном начину живота. Из тог разлога, свако друго тумачење није у могућности да изрази целовити смисао и потенцијал свете тајне покајања.

Такође, неопходно је пронаћи дубљи смисао покајања и свега онога што оно подразумева, а то је: испитивање и приношење савести, исповедање грехова, молитва Цркве и предстојатеља сабрања, као и по потреби епитимија као благодатна свеза и лек. Сви ови елементи су спасоносна оруђа које је Црква устројавала и обликовала током своје свештене историје, како би спасавала чланове Тела Христовог. Као примарни циљ тајне покајања треба бити истицано приопштавање црквеној заједници и учешће у благодатном животу, у Тајни Богочовека Христа.

Надаље, библијско и светоотачко поимање покајања избавља остале поменуте покајне елементе од њиховог погрешног схватања као циља самом себи. Отуда треба истаћи као неопходност порицање сваког покушаја да у Цркви буде пројављен дух индивидуализма, као и да буде легализована анонимност.

Осим тога, актуелну маргинализацију тајне покајања и свођење читавог покајно-терапевтичког процеса реинтеграције у Тело Христово на формално читање разрешне молитве, после веома кратког дијалога: „Кајеш ли се? Кајем се;” сматрамо најблаже речено недовољно корисном, јер може пружити илузију о духовном животу и постати једини допринос учешћа у заједници Тела Христовог.

Од особитог је значаја неговање свести да свака евентуална интервенција у Уставу мора бити надахнута живим црквеним опитом, јер Устав уређује правило молитве и богослужења, самим тим и нашу веру, при чему су управо молитва Цркве и дар вере од егзистенцијалне важности за сваког православног хришћанина.

Исто тако, неопходан је повратак православних хришћана или, прецизније речено, њихово поновно уздицање у светотајинску (мистириолошку) реалност ове тајне, у којој Јагње Божије узима на себе грехе света. Благодарeћи искључиво таквом приступу, који сматрамо јединим легалним и природним за сваку свету тајну, могућа је евентуална промена или унапређење у Уставу, последовању или канонском предању.

Коначно, треба нагласити да су спорне интервенције у Уставу и последовању тајне покајања настале у контексту једног богословског конфликта, у оквиру кога су преовладавале крајности, па је управо услед таквих околности Православна Црква нарочито позвана да изграђује и унапређује светотајински живот хришћана веродостојним и вишевековним литургијским и светотајинским наслеђем.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

- Алмазов, Александр. *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*. Том I. Одеса, 1894.
- Алмазов, Александр. *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*. Том II. Одеса, 1894.
- Алмазов, Александр. *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*. Том III. Одеса, 1894.
- Велики Требник, архимандрит Јустин Поповић. Манастир Белије, 1958.
- Goar, Jacobus. *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae – Parisini, apud Simeonem Piget*. Parisiorvm, 1647.
- Евхологион, албо Молитвослов или Требник митрополита Петра Могили 1646. Часть I. Киев, 1996.
- Μαστρογιαννόπουλου, Ηλίας. *Πώς βλέπουν οι πατέρες την εξομολόγηση*. Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων η "Ζωή", 1990.
- Могила, Петър. *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*. Москва, 1900.
- Νικόδημος ο Αγιορείτης. *Ἐξομολογητάριον ἦτοι Βιβλίον ψυχωφελέστατον, αοιδίμου πατρός Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Παρά Νικολάω Γλυκεί τω ἐξ Ἰωαννίνων*. Ἰωάννινα, 1818.
- Parenti, Stefano and Elena Velkovska. *L'eucologio Barberini Gr. 336*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1995.
- Rimski Ritual (Obrednik) izdan po zapovedi sv. otca pape Pavla V*. Rim: Tisak Sv. Sбора „de Propaganda Fide”, 1893.

Waterworth, James, ed. *Concilium Tridentinum, The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*. London, 1848.

*Concilium Tridentinum, Canones et Decreta 1545–1563*. Rome, 2007.

### Литература:

Булгаков, Макарий. *История Русской Церкви. Книга шестая*. Том XI. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996.

Вукашиновић, Владимир. *Српска барокна теологија: библијско и светиоџајинско бојословље у Карловачкој митрополији XVIII века*. Врњци: Братство св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2010.

Вуксан, Бодин. „Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици XVIII века.” *Зборник Филозофског факултета XVII* (1991): 241–272.

Вуксан, Бодин. „Опросна писма пећких патријараха.” *Балканика*, XXII (1991): 259 – 270.

Πάγκου, Θεόδωρος. „Н εξομολόγηση: Το μυστήριο του νόμου και της χάριτος. Αναφορά στην εξομολογητική κανονική γραμματεία.” *У Το ιερόν μυστήριο τής μετανοίας*, 137–166. Δράμα: Δράμα Μητρόπολη, 2002.

Γκίκας, Αθανάσιος. „Ο πνευματικός και το Μυστήριο της Μετανοίας.” *У Το ιερόν μυστήριο τής μετανοίας*, 217–337. Δράμα: Δράμα Μητρόπολη, 2002.

Готц, Роберт. *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*. Москва: Свято Филаретовский православно-христианский институт, 2014.

Γρηγόριος Αγιορείτης. *‘Η Ιερά Έξομολόγησις*. Άγιον Όρος, 1997.

Јакшић, Душан. „Римски догматски термин ‘ex ore operato’ и његово право значење.” *Бојословље* 2, 1 (1927): 103–114.

Јевтић, Атанасије. *Христос – Нова Пасха, Божанска Лишурџија*. Том III. Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар; Манастир Острог; Требиње: Манастир Тврдош, 2008.

Καλλιακμάνης, Βασίλειος. *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ, 2009.

Кашић, Душан. „Света Тајна исповести у Српској Цркви – данас.” *Бојословље* 26, 1–2 (1983): 33–40.

Копривица, Марија. *Појмови и пројекцији Српске цркве у средњем веку*. Ниш: Центар за црквене студије, 2012.

Корогодина, Мариа. *Исповедь в России в XIV–XIX веках: исследование и тексты*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2006.

- Крыжановский, Евфимий. „О Требнике Киевскаго митрополита Петра Могилы.” У *Собрание сочинений*, Том I, 87–165. Киев, 1890.
- Крыжановский, Евфимий. „Заботы об исправлении требника в южно-русской митрополии, до издания Требника Петра Могилы.” У *Собрание сочинений*, Том I, 67–86. Киев, 1890.
- Милошевић, Ненад. „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси.” У *У Духу и Истини*, 21–34. Београд, 2011.
- „Об участии верных в Евхаристии.” Март 20, 2024. <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ob-uchastii-vernyh-v-evharistii/>.
- Parenti, Stefano. „Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali.” *Rivista Liturgica* 104/4 (2017): 111 – 141.
- Пузовић, Владислав. „Утицај Духовног регуламента (1721) на свештеничка и монашка правила митрополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића).” У *Зборник Мајнице српске за историју* св. 90 (2014): 37–54.
- Радовановић, Милан. „Света тајна покајања и њено преображајно-васпитно дејство.” *Теолошки ђоџлеги* XIV, 1–3 (1981): 49–57.
- Testa, Benedetto. *Sakramenti Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.
- Убипариповић, Србољуб. „Света тајна исповести и покајања и обнова литургијског живота у Православној Цркви: извесне недоумице и актуелни изазови.” У *Покајање, ђрашћање и сѣасење у савременој (џосѣмодерној) кулѣури*, уредник Златко Матић, 121 – 140. Београд: Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду; Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2018.
- Флоровски, Георгије. *Пушјеви руској доџословља*. Подгорица: ЦИД, 1997.
- Φουντούλης, Ιωάννης. „Σχόλια στην Ακολουθία της Μετανοίας.” У *Τό ѣρόν μυστήριον τής μετανοίας*, 117–135. Δράμα: Δράμα Μητρόπολη, 2002.
- Цисарж, Бранко. „Развој чина тајне покајања.” *Боџословље* 13, 1–2 (1969): 139–155.

Примљено: 6. 12. 2023.

Одобрено: 27. 2. 2024.

**Vojislav Bašica,**  
*Aristotle University of Thessaloniki,*  
*Faculty of Theology*

## **RITE OF THE SACRAMENT OF CONFESSION AND REPENTANCE IN EUCHOLOGION OF PETER MOGHILA: RITUAL AND THEOLOGICAL ASPECTS**

***Summary:** The paper analyzes the Rite of Penance and Reconciliation and interprets the form in which it is found in the Euchologion of the Metropolitan of Kyiv Peter. The doctrine of repentance and its constitution are identified in the corresponding Latin sources, which are responsible for changes in the order and understanding of the Rite of Penance in the Eastern Orthodox Church. The paper further emphasizes certain moments of the penitential process that characteristically reflect the mentioned changes, namely the absolution prayer, the role of the spiritual father, and penance.*

***Key words:** sacrament, Trident, absolution prayer, penance, spiritual father.*

# ЕПИСТЕМИЧКА ФУНКЦИЈА ВЕРЕ У ДЕЛУ ИМАНУЕЛА КАНТА И ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГ: ПРИЛОГ ОДРЕЂЕЊУ ОДНОСА ВЕРЕ И ЗНАЊА У ЗАСНИВАЊУ РЕЛИГИОЗНЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ

Дарко Цвијић\*  
Универзитет у Београду,  
Православни богословски  
факултет

*Апстракт:* Аутор у овом чланку претендује да понуди одређење појма „вера“ у мисаоним системима Имануела Канта и Павла Флоренског, како би се разумела епистемичка функција вере у погледу могућности сазнања Бога. Циљ аутора овог рада јесте да укаже на постојање двају различитих семантичко-епистемолошких контекста у којима се употребљава појам „вера“, показујући тиме да се дискредитација епистемичке функције вере, у случају атеизма, и њено ојравање, у случају теизма, дешавају на попуно различитим нивоима стварности. У првом делу рада, ослањајући се на резултате Кантове критичке философије, аутор настоји да испакне допринос атеистичке позиције. Анализом моралног доказа за Божије постојање, у оквиру којеј Кант дефинише веру као теоријско уверење (*Überzeugung*), разматра се епистемичка функција вере у границама чулног искуства. Кроз призму философије Флоренског и његове метафизичке Кантове критичке философије, други део рада истиче допринос теистичке позиције. Вера се овде дефинише као епистемички један од оних који води до теистичког сазнања Бога, чиме се покушава ојравати могућност заснивања једне религиозне епистемологије у границама најчулног искуства.

*Кључне речи:* вера, разум, ум, Божије постојање, морални доказ, уверење, теистичко сазнање, религиозно искуство.

## Увод

Предмет овог рада јесте одређење појма „вера“ у мисаоним системима Имануела Канта (Immanuel Kant) и Павла Флоренског (Павел Александрович Флоренский), како би се кроз компаративну анализу двеју хетерогених традиција разумела епистемичка функ-

\* [dcvijic2@gmail.com](mailto:dcvijic2@gmail.com).

ција вере у погледу могућности сазнања Бога. Сведоци смо поновног буђења интересовања за питање Божијег постојања, те инсистирање на његовој реактуелизацији може да буде од велике користи за Православну Цркву, будући да се пред њу данас поставља задатак да редефинише своју вишевековну апологетску улогу у одбрани теолошких ставова на којима се темељи православна епистемологија. Мишљења смо да постоје два основна проблема који узрокују сукоб између теизма и атеизма. У првом случају, проблем настаје онда када теисти покушавају да оправдају епистемичку функцију вере у границама разума (*ratio*) и чулног искуства. У другом случају, сукоб је изазван неспоразумом који проистиче из употребе појма „вера” у различитом епистемолошком контексту – такозвани проблем аргументативне еквивокације. Наиме, док атеисти поричу рационалне доказе за постојање Бога, дискредитујући епистемички значај вере у границама чулног искуства, теисти, с друге стране, често покушавају да одбране епистемички статус вере у границама натчулно-ноетичке стварности. Кроз призму философско-теолошке мисли Канта и Флоренског, настојаћемо да укажемо на постојање двају различитих семантичко-епистемолошких контекста у којима се употребљава појам „вера”, показујући тиме да се дискредитација епистемичке функције вере, у случају атеизма, и њено оправдање, у случају теизма, дешавају на потпуно различитим нивоима стварности. На тај начин, и атеистичка и теистичка позиција поседују валидну аргументацију уколико се придржавају сопствених граница.

Представићемо то кроз следеће резултате: 1) намеравамо да истакнемо допринос Кантове критичке и практичне философије у погледу постављања граница спекулативној метафизици у границама чулног искуства. Анализом Кантовог моралног доказа за Божије постојање, показаћемо да вера по Канту у границама чулног искуства може да функционише као разумско субјективно уверење са ниским степеном теоријске очигледности; 2) на другом месту, настојаћемо да истакнемо допринос мисаоног наслеђа Флоренског у погледу метакритике Кантовог система и надилажења критичких граница спекулативне метафизике. Овим резултатима желимо да предочимо могућност оправдања епистемичке функције вере у рејону натчулно-ноетичке стварности, поштујући први принцип по којем Кантова философија поседује валидност све док се придржава сопствених критичких граница.

## 1. Кантов морални доказ за Божије постојање: вера као теоријско уверење (*Überzeugung*)

Откако је Хајнрих Хајне 1882. године испречао анегдоту да је Кант својом критиком класичног онтолошког доказа „избацио“ Бога из „куће“ на „предња врата“, у научним круговима се уврежило мишљење да је Кант био сурови настављач просветитељског пројекта, одбацујући веру и пристодушну религиозно искуство обичног човека у корист „окорелог“ деизма и „хладног“ агностицизма. Кант је, међутим, како иде даље ова Хајнеова анегдота, кроз своју практичку философију покушао поново на лукав начин да „уведе“ Бога у „кућу“ на „задња врата“. Он је то учинио само како би удовољио свом остарелом слуги Лампеу, чија је пристодушна вера била угрожена и погођена Кантовом првом *Критиком*. Како није могао да поднесе патњу свог слуге при помисли да је његов господар „убио“ Бога, Кант је у својој другој *Критици* подарио Лампеу морални доказ за Божије постојање. Не испитујући веродостојност ове Хајнеове приче, за нас је битно то што нам Кант у оквиру моралног доказа оставља своје лично разумевање појма вере.<sup>1</sup> Стога, у наставку ћемо анализирати морални доказ за Божије постојање, те ћемо у оквиру тога покушати да одговоримо на питање: да ли по Канту морални доказ пружа теоријско проширење сазнања о Божијем постојању?

Кант је морални доказ за Божије постојање разрадио на два места: у *Критици чистог ума* (КЧУ) и у *Критици практичног ума* (КПУ). Док се у КЧУ само дотиче моралног доказа, у КПУ га он даље разрађује. Циљ моралног доказа по Канту јесте да уклони дијалектички привид који настаје када практички ум погрешно закључи да четири моралне премисе стоје у антиномичком конфликту. Представљамо антиномију практичног ума:

- П1) Морални закон заповеда моралним субјектима да теже ка остварењу *највишег добра* (*summum bonum*) које се састоји из врлине и среће.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> О Х. Хајнеовој анегдоти детаљније види: Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion II*, (Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000), 65–66. Такође: Stephen Palmquist, „Immanuel Kant: A Christian Philosopher?“, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 6, no. 1 (January 1989): 65–75.

<sup>2</sup> Види: Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, trans. Nikola Popović (Beograd: Dereta, 2012), 535.

- П2) Морални закон заповеда само оно што је реално оствариво.<sup>3</sup>
- П3) Морални субјекти могу да достигну остварење *највишеј добра* само ако верују (*glauben*) да је оно оствариво кроз употребу одређених средстава.<sup>4</sup>
- П4) Синтетичка веза између врлине и среће у оквиру предмета *највишеј добра* није остварива у чулно-појавном свету.<sup>5</sup>
- К) Дијалектички привид: Дакле, морални закон, који заповеда остварење *највишеј добра*, мора бити лажан.<sup>6</sup>

Антиномија практичког ума настаје из сукоба четврте премисе са прве три премисе. Пошто у оквиру чулно-појавног света није могуће остварити синтетичку везу између врлине и среће, морални субјект закључује да морални закон заповеда нешто што је неоствариво. Кант сматра да је такав закључак погрешан и да антиномија практичког ума настаје када почнемо да се према појавама односимо као да су ствари по себи. Да бисмо решили дијалектички привид, потребно је да се обратимо трансценденталном решењу. Истину говори четврта премиса (П4) да не постоји синтетичка веза између врлине и среће у чулно-појавном свету. Међутим, уколико претпоставимо да је чулно-појавни свет *једини* свет који постоји, онда ће се четврта премиса нужно наћи у сукобу са другом премисом (П2), која каже да нам морални закон никад не заповеда нешто што је неоствариво. Али, будући да ми знамо да нас морални закон никад не обмањује (П2), а прва премиса нам казује да нам морални закон заповеда остварење *највишеј добра* (П1), наша је дужност да поред чулно-појавног света претпоставимо постојање интелигибилног света (натчулног света) у којем ће врлина и срећа бити синтетички повезане. Пошто човеку, с обзиром на његове сазнајне капацитете, није омогућено сазнање једног таквог интелигибилног света – као што му није ни омогућено да сопственим снагама синтетички усклади природну сврховитост (сре-

---

<sup>3</sup> Види: Имануел Кант, *Криштика практичкој ума*, trans. Данило. Н. Баста (Београд: Досије студио, 2019), 49.

<sup>4</sup> Види: Imanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, trans. Nikola Popović (Beograd: Dereta, 2020), 54; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1970), 20–23.

<sup>5</sup> Види: Кант, *Криштика практичкој ума*, 136–37.

<sup>6</sup> Детаљније о антиномији практичког ума види: Wood, *Kant's Moral Religion*, 15–25.

ћу) са својом моралном настројеношћу (врлином) – њему, дакле, једино преостаје да претпостави постојање неког вишег интеллигентног бића које поседује моћ да синтетички усклади врлину са срећом. Под једним таквим вишим бићем Кант мисли Бога:

„Ја такође знам [*weiß*] савршено сигурно да нико не *познаје* [*kenn-*  
*ne*] друге услове под којима је могуће ово јединство циљева  
[кроз остварење идеала *највишег добра*] под моралним законом.  
Али пошто је морални пропис у исто време моја морална мак-  
сима... то ћу ја *неизоставно вероваћи* [*glauben*] у *еџистенцију бо-*  
*га*... и сигуран сам да ме у овој вери ништа не може поколебати,  
пошто би тиме била оповргнута моја морална начела, којих се  
ја не могу одрећи, а да у својим рођеним очима не изгледам *го-*  
*стојан презира* [*verabscheuungswürdig*] [курзив Д.Ц].”<sup>7</sup>

У ова два сажета и семантички језгровита параграфа, Кант из-  
лаже морални доказ за Божије постојање. Укратко речено, уколико  
морални субјект жели да остане веран моралном закону и да из-  
бегне замку дијалектичког привида, он је принуђен да претпостави  
веру у Бога, који једини поседује моћ да испуни оно што морални  
закон заповеда моралним субјектима – достизање *највишег добра*.  
Међутим, оно што нас интересује и што ћемо настојати да пред-  
ставимо у наставку јесте одговор на следеће питање: уколико Кант  
„савршено сигурно *зна*” да је остварење *највишег добра* могуће ис-  
кључиво под претпоставком вере да Бог постоји, да ли из тога може  
да се закључи да је вера за Канта заснована на рационалној основи?  
Односно, да ли вера пружа теоријско проширење сазнања о Божи-  
јем постојању?

Кант прави дистинкцију између *прајмаћичке вере* и *моралне вере*.  
Оно што по Канту повезује ове две различите врсте веровања јесте  
то да вера у оба случаја функционише као средство које омогућава  
човеку да достигне одређени циљ. Уколико човек жели да оствари  
неки циљ (Ц), он мора да верује у одређено средство (С) које га кроз  
одређену акцију (А) води до остварења циља. Разлика је у томе што  
код прагматичке вере морални субјект *оџционо* бира средства у која  
ће да верује, док је код моралне вере морални субјект *принуђен* да

---

<sup>7</sup> Kant, *Kritika čistog uma*, 544. Уп: Кант, *Критика практичког ума*, 149; Wood, *Kant's Moral Religion*, 401–3; Palmquist, *Kant's Critical Religion II*, 75. При цитирању, у угластим заградама налазиће се само моја лична појашњења и појмови из изворног текста онако како их наводе Кант и Флоренски.

верује у средство које једино поседује моћ да га одведе до циља.<sup>8</sup> Дакле, када је у питању морална вера, човек је принуђен да верује у Бога, пошто Бог једино може да му омогући достизање *највишеј добра*. На чему се заснива ова принуда да верујемо у Божије постојање? Односно, да ли постоји епистемичка основа из које извире принудно веровање у Бога?

Као што се види из горе цитираног параграфа КЧУ, Кант сматра да човек савршено сигурно зна да предмет практичког ума (*највише добро*) не може бити остварен другачије сем под претпоставком вере у Божије постојање. Уколико се савршено сигурно зна да је вера у Бога једини пут до остварења *највишеј добра*, онда се принуда у моралној вери заснива на рационалној основи. Међутим, Кант изједначава веру (*Glaube*) са уверењем (*Überzeugung*), а не са знањем. У *Лоџици*, он пише: „[...] практично уверење [*praktische Überzeugung*] [курзив Д.Ц] је, дакле, морална умна (рационална) вера [*moralische Vernunftglaube*].”<sup>9</sup> Кантово схватање вере, стога, нема ништа заједничког са уобичајном дефиницијом вере као чина који није рационално оправдан. Јер, по Канту, како говори П. Бирне: „[...] из тачке гледишта првог лица, немогуће је направити разлику између питања „Да ли ја веру-

<sup>8</sup> Види: Kant, *Kritika čistog uma*, 541; уп: Wood, *Kant's Moral Religion*, 25. Чини нам се да Кант није сасвим до краја конзистентан и да понекад одступа од овог изнетог мишљења у КЧУ. Делује да он у КПУ заговара став по којем морални субјекти нису морално принуђени да верују у постојање Бога; односно, морални субјекти имају слободу опционог бирања средстава за која сматрају да ће их одвести до остварења *највишеј добра*. Види: Кант, *Криштика практичкој ума*, 172. У једном омањем тексту из 1794. године, под називом *Крај свих ствари*, стиче се утисак да ни сâмом Канту није до краја јасно да ли је морални субјект принуђен да претпостави постојање Бога или може да се определи за неко друго средство уколико жели да оствари крајњу сврху коју пред њега поставља морални закон. Види: Immanuel Kant, „Kraj svih stvari,” in *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, trans. Dubravko Kolendić (Beograd: Velika edicija Ideja, 1974), 132. Такође, постоји добра критика Кантовог разумевања прагматичке вере. О томе детаљније види: Lawrence Pasternack, „Kant's Doctrinal Belief in God,” in *Rethinking Kant: Volume 3*, ed. Oliver Thorndike, (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011), 206–7.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Logika*, trans. Dalibor Peštalić (Beograd: NEVEN–Zemun, FENIKS–Beograd, 2008), 93. На предлог Д. Пешталића, преводиоца Кантове *Лоџике* на српски језик, определили смо се да именицу „*Überzeugung*” преводимо као „уверење”, а не као „убеђење”, како чини проф. Н. Поповића у преводу КЧУ на српски језик. Разлог за то проналазимо у чињеници што у српском језику именица „уверење”, за разлику од именице „убеђење”, у свом значењу показује виши степен теоријске очигледности – што је Кант и хтео да покаже. Вера у Божије постојање јесте за Канта заснована на уверењу, то јест на *чврстој* теоријској основи, а не на простом убеђењу, које се темељи на *слабим* теоријским доказима.

јем (мислим) да је п?' и „Да ли је п'?" [прев. Д.Ц]."<sup>10</sup> Веровати у Бога, ако разумемо исправно П. Бирнеове речи, значи најпре прихватити теоријски темељ на којем се накнадно изграђује уверење у Божије постојање. Питати: *да ли треба веровати да Бог постоји?* значи дати одговор на питање: *да ли Бог постоји?* Дакле, уколико бисмо прихватили веру у Бога која се не би заснивала на знању да Он постоји, то би по Канту значило да ми суштински не верујемо да Он постоји – по истом принципу као када бисмо рекли да верујемо да напољу киша пада, иако не знамо да ли је напољу суво или мокро. Моја одлука да прихватим препозицију да напољу киша пада јесте заснована на вери само ако сам уверен да знам да киша напољу пада; у супротном, ја не бих ни веровао да киша пада, већ бих себе обмањивао нечим за шта знам да није истинито. Када је у питању Кантова морална вера, сматрамо да би се то могло овако изрећи: верујем (тј. уверен сам) да знам да Бог постоји. Међутим, како онда Кант прави разлику између знања (*Wissen*) и (у)вере(ња) (*Überzeugung*)? Односно, да ли по Канту постоји разлика када кажем да знам да Бог постоји и када кажем да сам уверен да Бог постоји?

Пре него што одговоримо на ово питање, сматрамо да је потребно указати на један проблем који постоји у Кантовом разумевању вере. Наиме, Кант није доследан када се служи појмом „вера”. Он веома често изједначава овај појам с појмовима „постулат” (*Postulat*) и „предуслов” (*Voraussetzung*).<sup>11</sup> Некад, по њему, ми верујемо да Бог постоји, а некад само постулирамо да Он постоји. У чему се састоји разлика између у(вере)ња да Бог постоји и постулирања да Бог постоји? Према нашем мишљењу, постулирати или претпоставити да Бог постоји пре указује на то да се понашам „као да” Бог постоји, него на то да засигурно знам да Он постоји.<sup>12</sup> Оваква терминологија коју Кант употребљава се коси са оним што смо покушали да објаснимо – веровати да Бог постоји значи бити рационално уверен да Он постоји. Рећи: *јонашам се „као да” напољу киша пада, иако не знам да ли заиста пада* није исто што и рећи: *верујем (што јест)*

<sup>10</sup> Peter Byrne, „Kant's Moral Proof of the Existence of God,” *Scottish Journal of Theology* 32, 4 (1979): 335–336.

<sup>11</sup> У *Дијалектици* КПУ Кант каже: „... Ти постулати [практичког чистог ума] нису теоријске догме, већ *препоставке* [*предуслови*] у нужно практичком смислу [курзив Д.Ц].” Кант, *Критика практичког ума*, 149; 157. У *Логички* он исто каже: „То веровање је нужност да се *препостави* [курзив Д.Ц] објективна реалност неког појма (највишег добра)...” Кант, *Логика*, 87.

<sup>12</sup> „Ми треба да поступамо (деламо) *иако да* бисмо ту сврху остварили [курзив Д.Ц].” Кант, *Логика*, 86; „Следствено овоме, мудро је онако деловати *као да* је неки други живот... непромењив [курзив Д.Ц].” Кант, „Крај свих ствари,” 128.

уверен сам) да знам да најољу киша пада. Прва се изјава, у случају постулирања „као да” киша пада, не базира на теоријској основи, док се друга изјава, у случају (у)вере(ња) да киша пада, базира на теоријској основи. Исти је случај када је у питању морална вера: понашати се „као да” Бог постоји није исто што и бити уверен да Бог постоји. Вера почива на теоријској уверености, док постулати, ако може тако да се каже, „симулирају” теоријску увереност. Проблем с постулатима јесте тај што они не воде до остварења највишег добра. Јер, присетимо се, ми по Канту тежимо ка остварењу одређеног циља само ако смо теоријски уверени да одређена средства воде до његовог остварења.<sup>13</sup> Према томе, „симулирањем” уверености у Божије постојање ја отказујем послушност моралном закону, јер се понашам само „као да” ме Божије постојање води до остварења највишег циља.<sup>14</sup> Дакле, уколико Кант жели да буде доследан сопственој аргументацији, он мора чврсто да се придржава става по којем веровати значи бити теоријски уверен да Бог постоји. Напослетку, Канту не прети само опасност од аргументативне недоследности, већ и опасност од тога да би могао сам да упадне у замку дијалектичког привида, чиме би, због отказивања послушности моралном закону, у сопственим очима сам себи изгледао као „достојан презира (*verabscheuungswürdig*)”.

Вратимо се опет горе постављеном питању: да ли Кант прави дистинкцију између знања (*Wissen*) и у(вере)ња (*Glaube/Überzeugung*)?

<sup>13</sup> С. Палмквист сматра да се Кантова употреба појма „вера” може сагледати из две перспективе: 1) трансценденталне и 2) практичке. 1) Трансцендентална перспектива нас, како он мисли, приморава да верујемо у постојање предмета какви су по себи (*Ding an sich*). Уколико би се одбила таква вера, тиме би се нарушио цео систем сазнања, будући да предмети по себи јесу нужан и конститутиван услов постојања материје појавног света. 2) Практичка перспектива вере, супротно, јесте усмерена више ка опционом избору претпоставке која игра само *регулаивну* улогу у сазнању. Одбијање такве вере не нарушава практички систем. У трансценденталном случају, вера претходи разуму, док у практичком случају, разум претходи вери. Види: Stephen Palmquist, „Faith as Kant’s key to the justification of transcendental reflection,” *Heythrop Journal* 25, 4 (1984): 451–55; уп: Frederik Koplston, *Istorija filozofije: od francuskog prosvetiteljstva do Kanta VI*, trans. Slobodan Damjanović, (Beograd: Dereta, 2014), 277–78. Сматрамо да се С. Палмквистова дистинкција две перспективе може усвојити само условно, односно само уколико се прихвати Кантово стајалиште из КПУ по којем морални субјекти *ојцино* бирају средства ради достизања највишег добра.

<sup>14</sup> Уп: Allen W. Wood, „Rational theology, moral faith, and religion,” in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 405. Такође, уп: Johnston Estep Walter, „Kant’s Moral Theology,” *Harvard Theological Review* 10, 3 (1917): 294, <https://doi.org/10.1017/S001781600000870>; Palmquist, *Kant’s Critical Religion*, 76.

Морални доказ истину уверава моралног субјекта да Бог постоји, али то никако не значи да морални субјект теоријски засигурно зна (*weiß*) да Бог постоји. Јер рећи: *верујем да знам да Бој постоји*, није исто што и рећи: *знам да Бој постоји*. Међутим, пошто се већ утврдило да вера мора да функционише као *теоријско* уверење, а ипак немамо право да је изједначимо са знањем, постављамо проблематику у виду новог питања: да ли су по Канту уверење и знање два различита *теоријска* исказа? Односно, да ли се по њему уверење и знање разликују по *степену* теоријске очигледности? Стижемо до Кантове кључне дефиниције вере:

„Ако је признавање истинитости [суда] довољно само са *субјективне* тачке гледишта, а у исто време се са *објективној* гледишта сматра за *недовољно* [*unzureichend*], онда се оно зове *вера*. Напослетку, оно признавање истинитости које је и са *субјективној* и са *објективној* гледишта довољно зове се *знање*. Оно што је субјективно довољно [*Zulänglichkeit*] зове се *убеђење* [*Überzeugung*]<sup>15</sup> (за мене самог), а оно што је објективно довољно зове се *извесност* [*Gewissheit*] (за свакога) [све курзив Д.Ц].”<sup>16</sup>

На први поглед се чини да је овде све јасно за Канта: вера функционише као субјективно уверење, које важи само за мене, док знање поседује и субјективну и објективну извесност која је обавезујућа за сваког човека (*Wissen = Gewissheit*).<sup>17</sup> Вера нас уверава на субјективној теоријској основи, али не на такав начин да нам пружа објективне, односно знанствене (научне) теоријске разлоге (*wissenschaftliche Gründe*) на основу којих бисмо дошли до извесног знања да Бог постоји. Преостаје још да се види како Кант прави разлику између верског (*glaublich*) исказа који је субјективно теоријски довољан и знанственог (*wissenschaftlich*) исказа који је и субјективно и објективно теоријски довољан.

Пре него што покушамо да анализирамо ову разлику, поново треба указати на још један проблем који бива уочљив у Кантовом систему. Реч је о томе да Кант није до краја доследан када се користи појмом „уверење” (*Überzeugung*). У првом параграфу Трећег одсека канона чистог ума (КЧУ), Кант дефинише уверење као суд чији раз-

---

<sup>15</sup> Подсетимо се, именицу „*Überzeugung*” преводимо појмом „уверење”.

<sup>16</sup> Kant, *Kritika čistog uma*, 540; уп: Kant, *Logika*, 84.

<sup>17</sup> О Кантовој дефиницији знања (*Wissen*) консултовати: Kant, *Logika*, 90–92.

лог јесте *објективно довољан* (*zureichend*) за свакога човека.<sup>18</sup> Ако се прихвати ова дефиниција уверења, онда постаје нејасно како Кант само пет параграфа касније (горе цитирани пасус) за веру каже да је она уверење чије признавање истинитости бива „довољно само са субјективне тачке гледишта”, док се са „објективног гледишта сматра за недовољно”. Односно, уколико смо доследни његовој дефиницији уверења из првог параграфа, као објективно довољног суда, онда би по логици ствари требало да он у шестом параграфу дефинише веру као уверење чији је суд објективно довољан за свакога, а не само субјективно довољан за мене. Међутим, у том случају би било веома тешко разумети на који начин Кант прави дистинкцију између вере, као објективно уверења, и знања (*Wissen*). Нажалост, запажа А. Вуд, Канту не полази за руком да направи такву дистинкцију, јер: „[...] не прави разлику између ‚субјективне‘ и ‚објективне‘ довољности са јасноћом какву бисмо хтели [прев. Д.Ц].”<sup>19</sup> Како би се избегла ова нејасноћа, А. Вуд предлаже следеће решење: „[...] Кант под ‚објективно довољним‘ у овом контексту не мисли ‚валидно за све‘, већ пре под овим разумева ‚теоријски довољно‘.” Кант, према томе, заговара могућност да постоји облик оправданог уверења које *не почива на теоријским основама*, већ које је некако оправдано „апсолутно и за све” на неким *другим основама* које су потпуно „довољне” и „субјективне” по свом карактеру [све курзив и прев. Д.Ц].<sup>20</sup>

На основу ових речи А. Вуда се да закључити да је по Канту вера субјективно довољна и уверљива за свакога, иако њена довољност и уверљивост не почивају на теоријској основи, већ на неким „другим основама”. Али се онда поставља питање: које су то „друге основе” за подизање вере, ако оне нису теоријске? Видели смо да по Канту вера мора да почива на теоријском уверењу да Бог постоји. Постулирати Божије постојање, „као да” Он постоји, иако знамо да Он не постоји, никако не омогућава достизање *највишеј добра*. Према томе, вера као уверење за Канта почива *искључиво* на теоријској, а не на „неким другим” основама, како мисли А. Вуд.<sup>21</sup> Питање, дакле, не треба да гласи: *да ли се вера као уверење заснива на некој другој, не-теоријској основи?* – пошто се вера несумњиво заснива на теоријској основи – већ питање треба да гласи: *да ли вера у Божије постојање нуди, као и знање, објективно-теоријску извесност која би*

<sup>18</sup> Види: Kant, *Kritika čistog uma*, 539.

<sup>19</sup> Види: Wood, *Kant's Moral Religion*, 15.

<sup>20</sup> Види: Wood, *Kant's Moral Religion*, 15–16.

<sup>21</sup> Уп: Sebastian Gardner, „The Primacy of Practical Reason,” in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird (Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2016), 265.

била довољна за све људе? Стога, сматрамо да код Канта разлику између вере и знања треба тражити у дистинкцији између *субјективне* и *објективне* теоријске довољности, а не у дистинкцији између теоријске и не-теоријске основе, како је А. Вуд предложио. Иако је Кант у првом и шестом параграфу неконзистентан при коришћењу појма „уверење” – што може да наведе на закључак да се вера и знање по њему поистовећују – он у више наврата наглашава да је вера само субјективно (теоријски) довољан суд, док је знање увек и субјективно и објективно (теоријски) довољан суд.<sup>22</sup> Грешка, дакле, настаје онда када се субјективни теоријски разлози поистовете са објективним теоријским разлозима, а не када се вера дефинише као теоријско уверење. Коначно, да се вратимо на горе постављено питање: која је разлика између исказа који је субјективно теоријски довољан (уверење) и исказа који је и субјективно и објективно теоријски довољан (знање)?

Објективни искази, који се темеље на објективним разлозима, имају могућност да *прошире* теоријско сазнање, док, супротно, субјективни искази, који се темеље на субјективним разлозима, не поседују ту могућност. Када Кант каже да ми савршено сигурно знамо да нико не може *познавати* (*kennen*) друге услове који воде до остварења *највишег добра*, то никако не значи, како запажа С. Палмквист, да нам „ова претпоставка... даје право на ‚спекулативно знање‘ или ‚теоријску спознају‘ (*wissen*)... уместо тога, то значи да се услов [постојање Бога] може сматрати довољним ‚само субјективно‘ [прев. Д.Ц].”<sup>23</sup> Ми субјективно верујемо да знамо (*kennen*) да Бог постоји, међутим, то не значи да ми и објективно (извесно) знамо (*wissen*) да Бог постоји. Уверење да Бог постоји, без икакве сумње, јесте за Канта засновано на теоријској основи, али та теоријска основа не поседује објективне разлоге на основу којих бисмо могли да кажемо како смо

---

<sup>22</sup> Види: Kant, *Logika*, 87–88. Слажемо се са С. Палмквистом када каже: „За Канта, *несјознајљивост* [*unknowability*] никако не *појразумева* *незамисливост* [*unthinkability*]. Према томе, он разликује знање и веровање, објашњавајући да доказ за суд за који неко верује да је истинит мора бити ‚субјективно довољан‘, али ‚објективно недовољан‘ [курзив и прев. Д.Ц].” Palmquist, *Kant’s Critical Religion II*: 80–81, фн. 18. О овоме види детаљније: Guy Longworth, „Faith in Kant,” in *The Philosophy of Trust*, ed. Paul Faulkner and Thomas W. Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2017).

<sup>23</sup> Palmquist, „Faith as Kant’s key,” 443. До забуне да Кант изједначава веру са знањем, сматра С. Палмквист, може доћи погрешним поистовећивањем два различита епистемичка појма која Кант користи: „*Erkenntnis*” и „*Wissen*”. То што имамо сазнање (*Erkenntnis*) да је Бог једини услов под којим можемо да остваримо *највише добро*, то не значи да имамо објективно теоријско знање (*Wissen*) да Он постоји. Види: Palmquist, „Faith as Kant’s key,” 443, фуснота 8.

успели да проширимо наше сазнање.<sup>24</sup> Како, сада, по Канту знамо да је неко сазнање утемељено на објективним разлозима?

Објективно знање (*Wissen*), да се вратимо на резултате критичке философије, постаје за Канта могуће само ако оно у себе истовремено укључује појам, којим се замишља неки предмет, и *емпирички опажај* (*Wahrnehmung*), кроз који нам неки предмет бива дат у оквиру чулно-појавног света.<sup>25</sup> Бог није предмет емпиричког опажаја, те једно објективно синтетичко-теоријско сазнање у погледу практичке вере у Божије постојање није могуће.<sup>26</sup> Емпирички опажај јесте тај критеријум на основу којег се по Канту одређује степен теоријске очигледности међу различитим теоријским исказима. Кант не напушта границе чулног искуства, те је знање, у стриктном значењу те речи, могуће само уколико одређени предмет подлеже емпиричком опажају. Сваки покушај да се прошири теоријско знање изван граница чулног искуства узрокује антиномије чистог ума и води до дијалектичких привида. Узрок такве философије треба тражити у чињеници да Кант никада није признавао да човек поседује епистемичку способност натчулног опажања помоћу којег би он могао да сазна Бога. Не треба, стога, да нас изненади то што је Кант одредио положај вере управо у „просторним” границама своје критичке философије. Вера не поседује моћ да трансцендира границе чулног искуства, а како њеном предмету не одговара никакав емпирички опажај помоћу којег би она задобила статус објективно-проширујућег знања, она по Канту у најбољем случају може да завреди статус

<sup>24</sup> Спекулативни ум се према предмету (Богу) практичког ума може односити само *аналогски*, а не *синтетички*. Аналогијом се спекулативни ум служи како би разјаснио своју спознају, а не како би је проширио. О томе види детаљније: Imanuel Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, ed. Dimitrije Tasić, trans. Aleksa Buha (Beograd: BIGZ, 1990), 60–61; упореди: D.M. MacKinnon, „Kant's Philosophy of Religion,” *Cambridge University Press*, Kant's Philosophy of Religion, 50, 192 (1975): 141, <https://doi.org/10.1017/S0031819100061027>.

<sup>25</sup> Kant, *Kritika čistog uma*, 125. Детаљније види: Žil Delez, „Kantova kritička filozofija,” in *Moderno čitanje Kanta*, ed. Anka Jakšić (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005), 37–61.

<sup>26</sup> С тим у вези, Кант истиче: „... дакле, сазнање Бога, истина...” јесте могуће: „... само у практичком погледу; на тај начин, ако покушамо да то сазнање проширимо до теоријског сазнања, добијамо... разум који не мисли него опажа...”; „Ти постулати [практичког чистог ума]... не проширују [итал. Д.Ц] спекулативно сазнање...” (Кант, *Критика практичког ума*, 163). У већ помињаној Лојци, Кант слично пише: „То практично уверење је, дакле, морална умна (рационална) вера, која се једино у најсвојственијем разумевању мора назвати неком вером и као таква се мора супротставити знању и сваком теоријском или логичком уверењу уопште, зато што се она никада не може уздићи до знања” (Kant, *Logika*, 93).

субјективног теоријског уверења са ниским степеном теоријске очигледности. Морални доказ, да завршимо Кантовим речима:

„[...] би стога [једино] могао да се опише као *argumentum κατ' ἀνθρώπων*, који је валидан за сва рационална бића уопште [*generally*], а не само за контингентно усвојену мисао-навику овог или оног човека; и морао би да се разликује од теоријско-догматског *κατ' ἀλήθειαν* [аргумента], који захтева да буде изван више него што човек може да (са)зна [прев. Д.Ц].”<sup>27</sup>

## 2. Флоренски: двиг вере ка умној интуици божанске стварности

Оданост Флоренског Кантовом критицизму, када је у питању могућност сазнања Бога, не би требало ни најмање да нас зачуди с обзиром на то да је Флоренски од најранијег детињства био очаран пределима јужног Кавказа који су га подстицали да сазна „гвоздена правила природе”.<sup>28</sup> Кантов критички систем је Флоренском омогућио да помоћу категорија разума спозна механичко-њутновске законе који владају у чулној природи и да, последично, закључи како религиозно сазнање за антиномички разум није могуће. Међутим, Флоренски је одувек био скептичан према једном таквом механичком погледу на стварност. Читајући Платона и Гетеа, с једне стране, и уживајући у непрегледним пејзажима Азербејџана, с друге стране, Флоренски је убрзо схватио да „гвоздена (кантовска) правила природе” не могу да буду једина правила по којима функционише природа. Постепено је почео да разумева како се „просијавање других светова кроз стварност... може опипати, видети, омирисати, окусити...”<sup>29</sup> Кант је застао на трансценденталном стајалишту, тврдећи да човек не поседује епистемичку способност да трансцендира грани-

---

<sup>27</sup> Immanuel Kant, „What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?,” in *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Peter Heath и Henry Allison, trans. Henry Allison (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 393; уопште: Palmquist, *Kant's Critical Religion*, 80, 383.

<sup>28</sup> Павле Флоренски, *Мојој геци*, ed. Владимир Меденица, trans. Небојша Ковачевић (Београд: Zepher Book World, 2001), 154.

<sup>29</sup> Флоренски, *Мојој геци*, 125; О утицају Платона и Гетеа на Флоренског види детаљније: Sergei Baranov, „An examination of the attitude of Pavel Florensky towards the interaction of science and theology,” 3–5.

це чулног искуства. Оно што човеку преостаје као утеха – и то само под условом да је моралан – јесте рационално уверење у Божије постојање са ниским степеном теоријске очигледности. Флоренски је одлучно одбацио овакво одређење вере. У наставку ћемо покушати да одговоримо на питање: да ли је по Флоренском могуће оправдати епистемичку функцију вере у рејону натчулне стварности?

Флоренски је прихватио резултате критичке философије када је потребно да се понуди одговор на питање да ли је могуће сазнање Бога разумом.<sup>30</sup> Разум је у својој огреховљеној природи антиномичан и као такав он не може да „захвати” интегралну метафизичку истину.<sup>31</sup> Међутим, Флоренски никако није могао да прихвати Кантово разумевање вере као исказа који теоријски уверава човека у Божије постојање. Вера је за Флоренског чин којим човек напушта границе разума и чулног искуства. Она је егзистенцијално рискантан скок са познатог у непознато; напуштање света разумске сигурности и одлазак у метафизички свет надразумске несигурности. Актом вере је, како записује Флоренски:

[...] потребно... стати на потпуно нову земљу, о којој код нас нема ни помена. Ми чак *не знамо њој* ли [курзив Д.Ц] у стварности та нова земља, не знамо, јер блага духовна, која тражимо, леже *изван* области земаљског сазнања...<sup>32</sup>

Нова земља о којој Флоренски говори јесте простор натчулне стварности која лежи *изван* области земаљског сазнања. Под земаљским сазнањем, како разумемо овај навод, Флоренски подразумева

<sup>30</sup> Из практичних разлога, како се не бисмо стално понављали, користимо појам „разум” искључиво када говоримо о спекулативним границама метафизичке спознаје код Канта и Флоренског. Требало би да буде јасно да под разумом (*Verstand/расугод*) подразумевамо и Кантов „ум” (*Vernunft*). О разликама и сличностима међу појмовним паровима *расугод/Verstand* и *разум/Vernunft* види: Б. Л. Борухов, „Мышление живое и мертвое: ‘РАССУДОК’ и ‘РАЗУМ’ в философии П. Флоренского (по книге ‘Столп и утверждение истины’),” у *Логический анализ языка: Меліалные действа* (Москва: Наука, 1993), 135–140.

<sup>31</sup> Павле Флоренски, *Суб и шрђава истине*, ед. Владимир Меденица, trans. Људмила Јоксимовић & Небојша Ковачевић (Београд: Логос, 2008), 346–348. Ум је по Флоренском уз разум по својој структури такође антиномичан. Види: Павле Флоренски, „Ум и дијалектика,” in *Смисао идеализма*, trans. Илија Марић (Београд: ПЛАТΩ, 2000), 40. Уп: Флоренски, *Суб и тврђава*, 116, 345. Ум јесте пропадљив (антиномичан), али само док се његов *modus existendi* саображава са *modus existendi* разума. Када напусти подручје разума, ум се, подвигом вере, преображава и задобија нови начин постојања.

<sup>32</sup> Флоренски, *Суб и шрђава*, 49.

Кантово разумско-чулно сазнање. Из перспективе чулног антиномичког разума, ми не можемо да знамо „постоји ли у стварности та нова земља”. Помирити се са овом констатацијом значи по Флоренском прибећи подвигу вере и тертулијановски изрећи: *Credo qui absurdum* – што значи: *верујем, ујркос шоме шшо ајсолушно (разумски) знам да никада нећу моћи (разумски) знаши (wissen) да ли Бог постоји.*<sup>33</sup> И то је оно што у горе цитираном пасусу Флоренски и има на уму: вера је истовремено чин апсолутног одрицања од захтева разума да својим антиномичким категоријама сазна постојање „нове земље” и чин апсолутног прихватања стања у којем разум остаје апсолутно „слеп” за сазнање божанске натчулне стварности. Апсолутна афирмација разумске дефицитарности у сазнању божанске истине јесте једини и прави израз првог степеника вере за Флоренског.<sup>34</sup>

Вера је за Канта, као што смо показали, теоријски исказ који пружа субјективно довољне разлоге на основу којих морални субјект може да се увери у Божије постојање. Први степен вере (*credo qui absurdum*) јесте потпуна негација оваквог Кантовог разумевања вере, јер је вера по Флоренском израз апсолутног одрицања, како објективне (*Wissen*) тако и субјективне (*Überzeugung*) разумске извесности. Поред тога што Флоренски директно не таргетира Канта, јасно је да су речи, које наводимо у наставку, усмерене против Кантовог рационализованог фидеизма:

„Много је видова безбожности, али најгори међу њима је – такозвана ‚разумна‘, или, тачније, *разумска вера* [курзив Д.Ц]. *Најгори*, јер осим непризнавања објекта вере („ствари невидљивих”) она, уз то, показује лицемерје, признаје Бога да би одбацила саму његову суштину – ‚невидљивост‘, тј. над-разумско.”<sup>35</sup>

Покушавајући да пронађе доказе зашто би пре требало веровати него не веровати у постојање Бога, Кант тиме, према нашем скромном мишљењу, с једне стране дискредитује идеју Бога, док с друге

---

<sup>33</sup> Види: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 46. Упореди: „Ја не знам да ли Истина постоји или је нема... Ради ње се одричем доказа. У томе и јесте тешкоћа подвига [вере]...” (Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 51).

<sup>34</sup> Богдан Лубардић у сличном контексту објашњава да се вера за Флоренског рађа као плод освешћивања антиномичке структуре разума: „...на неки начин, вера је и производ управо чина самоодбацивања разума” (Богдан Лубардић, „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб-проблем хетерогених традиција мисли,” у *Историја српске филозофије I*, ed. Ирина Деретић, Београд: Evro Giunti, 2011, 18); уп: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 108.

<sup>35</sup> Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 48.

стране показује лицемерје, уверавајући себе да је вером крочио у просторе невидљиве реалности. Дискредитација се јавља онда када Кант покушава да антиномичком структуром разума сазна предмет вере. Тврдити да објекат вере може постати објекат рационалног доказа – макар тај доказ био само субјективно довољан – значи поништити и веру и њен предмет. Такође, Флоренски сматра да би такав доказ могао бити уверљив само по принуди – *argumentum ad baculum* – односно, само под условом постојања човекове жеље да остане одан моралном закону.<sup>36</sup> С друге стране, Кант је лицемеран, јер он верује да је својом моралном философијом успео да сазна невидљиви свет, истовремено прикривајући то да се његова вера није ослободила рационалне структуре. Уколико верујемо у Бога, казao би Флоренски, због постојања разумских доказа, онда то више није веровање већ знање.<sup>37</sup> Кант је према Флоренском лицемеран када је знање преименовао у веру и рекао: *верујем уместо знам* – макар то *знам* било само субјективно довољно и уверљиво. Стога, док би Кант тврдио: *верујем, јер знам да је боље веровати него не веровати*, Флоренски, напротив, паскаловски изриче: *верујем, упркос томе што айсолушно (разумски) не знам да ли је боље веровати или не веровати*.<sup>38</sup> Фидеистички „скок” верујућег човека, на којем Флоренски инсистира, јесте зато *айсолушан*, што ће рећи потпуно независан и слободан од сваког разумског доказа. Тиме верујући човек успева да сачува интегритет, како идеје Бога, тако и своје вере.

Еманципација вере од разума, која се дешава на првом степену вере, не значи да је Флоренски био заступник неког интелектуално

<sup>36</sup> Види: Pavel Florensky, „Dogmatism and Dogmatics,” in *Early Religious Writings 1903–1909*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017), <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>. У првом писму на *Пишања религиозна само-сознаје* Флоренски овако пише: „Хришћанска вера није утемељена на разумским аргументима, нити на објашњењима, нити само на доказима, већ, најпре, на сили Божијој [прев. Д.Ц].” Pavel Florensky, „Questions of Religious Self-Knowledge,” in *Early Religious Writings 1903–1909*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017), <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

<sup>37</sup> Види: Флоренски, *Сјуб и шврђава*, 117.

<sup>38</sup> Паскалова опклада, којом се Флоренски послужио, да је боље веровати у Бога него не веровати, може заиста да поприми кантовски призив. Погрешно је, међутим, због тога Флоренског осудити да је имплицитно прибегао Кантовом рационализованом фидеизму. Наиме, Флоренски се сам ограђује од оваквог потенцијалног кантовског призива када каже: „... чак и код самог Паскала она [опклада] може да се учини исувише [кантовски] *прорачунајто* [курзив Д.Ц]... без обзира на то, општи смисао овог клађења... несумњив је: треба поуздано ништа заменити за непоуздану Бесконечност” (Флоренски, *Сјуб и шврђава*, 50).

„слепог” и „тупог” фидеизма. Напротив, Флоренски је хтео само да еманципује веру од антиномичко-чулног разума, остављајући простор за умну спознају. Стога, Флоренски веру сликовито описује као „мост”<sup>39</sup> који води од разумског „бездана”<sup>40</sup> незнања ка једном сасвим новом, другачијем, надразумско-умном сазнању метафизичке истине. У наставку ћемо покушати да предочимо како Флоренски објашњава ово фидеистичко-умно сазнање Бога.

Кант је у магистарској дисертацији *О форми и принципима чулној и интелигибилној свешта* (1770) – потврђујући исто касније у *КЧУ* – јасно ставио до знања да људски ум (*Vernunft*) у својој реалној употреби не поседује епистемичку способност интелектуалног интуирања натчулне стварности и предмета какви су по себи.<sup>41</sup> Флоренски је прихватио ово Кантово становиште условно, односно само у границама чулно-антиномичког разума (Флоренски за Кантов појам „Verstand” и „Vernunft” користи руску именицу „рассудок”). Супротно, када се говори о епистемичким донетима ума, Флоренски, под утицајем Платона, сматра да ум верујућег човека поседује способност интелектуалног интуирања натчулне и ноуменалне стварности. Дакле, функција вере није да човеку обезбеди довољне доказе за уверење о Божијем постојању у границама чулног и антиномичког разума, како би Кант мислио, већ да трансцендира епистемичке границе чулно-антиномичког разума, обезбеђујући над-рационалне „доказе” за ноетичко сазнање Бога (Флоренски за појам „ум”/„ноесис” користи руску именицу „разум”). Наравно, Флоренски се неће увек користити једним те истим синтагмама како би дефинисао ову фидеистичко-умну епистемичку способност: некада ће он њу да именује кантовским терминима, називајући је „интелектуалним опажајем [умствений взор]”,<sup>42</sup> некада ће да користи платоновски језик, као што је „духовни поглед”,<sup>43</sup> некада ће је просто означити као „најфинији”<sup>44</sup> или као „префињен” опажај,<sup>45</sup> док ће некада да користи римокатоличку, литургијско-епистемичку терминологију, као што је „ев-

---

<sup>39</sup> Флоренски, *Сћуб и шврђава*, 49.

<sup>40</sup> Исто, 49.

<sup>41</sup> Immanuel Kant, „On the form and principles of the sensible and the intelligible world [inaugural dissertation] (1770),” у *Theoretical philosophy 1755–1770*, ed. & trans. by David Walford (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 389; Kant, *Kritika čistog uma*, 222.

<sup>42</sup> Види: Флоренски, *Мојој геци*, 122. Такође: Флоренски, *Сћуб и шврђава*, 47.

<sup>43</sup> Павле Флоренски, „Смисао идеализма,” у *Смисао идеализма*, trans. Илија Марић (Београд: ПЛАТΩ, 2000), 100.

<sup>44</sup> Флоренски, *Мојој геци*, 123.

<sup>45</sup> Исто, 133.

харистијско чуло”.<sup>46</sup> У сваком случају, суштина је иста: верујући ум по Флоренском, напротив Канту, има способност да опажа натчулну стварност и тиме да сазна Бога. Остаје још да се одговори на следеће питање: да ли постоји критеријум на основу којег Флоренски оправдава фидеистичко-ноетичко сазнање Бога?

У првој реченици своје дисертације *СТИ*, Флоренски записује: „Живо религиозно искуство, као једино оправдан поступак спознаје догми’ – овако бих хтео да искажем општу тежњу моје књиге...”<sup>47</sup> Сходно претходно реченом, две ствари треба овим поводом истаћи и анализирати. Прво, оно што је од кључног значаја, Флоренски не раздваја религиозно искуство, које поседује верујући човек, од сазнања божанске истине. Први степен вере ослобађа верујућег од разумског сазнања, али религиозни доживљај, који обузима верујућег, није ослобођен од ноетичког сазнања. Обузет религиозним доживљајем, верник, ходајући по другом степену вере, не изговара: *верујем и не ишћам (credo et non rogo)*, већ говори: *знам да бих веровао (intelligo ut credam)*.<sup>48</sup> Користећи се овим диктумом, Флоренски жели да покаже како вера у оквиру религиозног искуства постаје епистемички оправдан чин, нудећи над-разумске разлоге који обезбеђују теоријску извесност за ноетичко сазнање Бога. Религиозно искуство *per se* јесте простор у којем се дешава кредибилација епистемичке функције вере. Оправданост се, дакле, дешава *изнуштра*, у самом религиозном доживљају Бога, а не споља, посредством епистемичких критеријума антиномичко-чулног разума.<sup>49</sup> Овај рели-

<sup>46</sup> Види целокупни текст: Павле Флоренски, „Емпиреја и емпирија,” у *Со земље*, trans. Мирољуб Авдаловић (Београд: Логос, 2004).

<sup>47</sup> Види: Флоренски, *Сћуб и шврћава*, 5.

<sup>48</sup> Флоренски заправо у *СТИ* наводи три степеника вере. Поклик: *intelligo ut credam*, који смо поставили за други степен вере, Флоренски заправо поставља за трећи степен. Непосредно пре њега, Флоренски умеће још један степен, који се може изразити покликом Светог Анселма Кантерберијског: *credo ut intelligam*. Мишљења смо да је Флоренски диктум Светог Анселма искористио само као проширену експликацију, како би „сликовитије” приказао пут који вера прелази од разумске таме незнања (*credo qui absurdum*) до умне светлости сазнања (*intelligo ut credam*). Управо смо се из тог разлога определили да њега не помињемо у главном делу рада. Види: Флоренски, *Сћуб и шврћава*, 47.

<sup>49</sup> Зато ће Флоренски моћи да каже: „Постоји Тројица Андреја Рубљова, према томе постоји Бог”. Види: Павле Флоренски, „Иконостас,” у *Обрнућа иерсијекшива*, ed. Владимир Меденица, trans. Људмила Јоксимовић (Београд: Логос, 2013), 109; Уп: Adam Drozdek, „Florensky’s proof of the existence of God,” *Studia Philosophiae Christianae* 45, 2 (2009): 244–48. Такође, о религиозном искуству код Флоренског, види опширније: Bruce V. Foltz, *Byzantine Incursions on the Borders of Philosophy: Contesting the Boundaries of Nature, Art, and Religion* (Saint Petersburg, Florida: Springer, 2019); Н.

гиозни доживљај није ствар психолошких, интелектуално „слепих” осећања. Некада, ипак, може то да се помисли, будући да Флоренски за религиозно искуство користи фолклорне термине, називајући га понекад „живим” и „целовитим сазнањем”,<sup>50</sup> или га просто поистовећујући са „народном мудрошћу”.<sup>51</sup> Али, у сваком случају, религиозно искуство за њега нужно укључује фидеистичко-умно сазнање Бога. Он је то још јасније изрекао на самом почетку свог младачког говора под именом *Доиматизам и доиматика*:

„Ова дужност – да се клањамо Богу као Истини – се испуњава у човековим *нейосредним искуствима* Бога, јер само у њима Бог може бити дат као реалност... Само стојећи лицем к лицу пред Богом може човек својом *обасјаном свешћу да схвати Божију истину* и да благослови Бога за све [курзив и прев. Д.Ц].”<sup>52</sup>

Коначно, последња ствар коју желимо да истакнемо јесте то да Флоренски не мисли како истовремено постоје два есенцијално различита искуства, једно религиозно-верујуће, а друго чулно-разумско. Он говори о једном те истом искуству које бива на другачији начин перципирано од стране два квалитативно различита епистемичка апарата – Кантовог чулно-антиномичког разума и просветљеног верујућег ума. Ради лакшег разумевања послужићемо се примером који сам Флоренски наводи: литургијски догађај претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. За Кантов разум и ум, хлеб и вино ће након литургијске епиклезе остати супстанцијално непромењени. Уколико би се након литургијског освећења учинила хемијска анализа хлеба и вина, антиномички разум би нашао да је састав комадића остао исти као и пре освећења – обичан хлеб натопљен вином. Међутим, верујући ум ће истински и *реално* интуирати супстанцијалну промену хлеба и вина у Тело и Крв Христову.<sup>53</sup> Флоренски ће се, истина, сагласити са Кантом да је ова трансупстанцијација за антиномичко-чулни разум невидљива, али за верујући ум, такав

---

А. Ваганова, „Гносеологија или мистагогија? Концепција живој религији в творчестве о. Павла Флоренского,” *Весник ПСТГУ* 75 (2018): 67–78.

<sup>50</sup> Павле Флоренски, „Општечовечански корени идеализма,” у *Смисао идеализма*, trans. Илија Марић (Београд: ПЛАТΩ, 2000), 10–19.

<sup>51</sup> Florensky, „Dogmatism.”

<sup>52</sup> Florensky, „Dogmatism.”

<sup>53</sup> Види: Флоренски, „Емпиреја,” 104. Упореди: Pavel Florensky, „Superstition and Miracle,” у *Early Religious Writings 1903–1909*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017), <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

преображај постаје реално „видљив” и сазнатљив.<sup>54</sup> Из тог разлога, Флоренски ће закључити да постоје два квалитативно различита *вида* перцепције исте стварности: разумска (кантовска) перцепција и фидеистичко-умна перцепција.<sup>55</sup>

## Закључак

У овом раду смо покушали да кроз компаративну анализу мисаоних система Канта и Флоренског прикажемо како две хетерогене традиције гледају на појам вере и како разумевају њену епистемичку функцију у погледу могућности сазнања Бога. Док би теисти, према нашем мишљењу, требало да усвоје резултате Кантове критичке философије, прихватајући поставку атеиста да вера у Божије постојање не може да буде епистемички оправдана у границама чулног искуства, атеисти би насупрот требало да схвате да је њихова критика упућена теистима аргументативно валидна само уколико теисти при потрази за теоријским оправдањем епистемичке функције вере не напуштају границе чулног искуства.

Кант се ограничио на резултате критичке философије. Објективно сазнање је могуће само у границама чулног искуства. Сваки епистемички покушај да се чулно искуство трансцендира води човека до дијалектичких привида, који су производ догматског сањарења, а не објективног научног знања (*Wissen*). Управо због тога, вера (*Glaube*) је у Кантовом систему дискредитована у односу на знање. Она не поседује моћ да продре у натчулне сфере како би обезбедила разуму (*Verstand*) и уму (*Vernunft*) метафизичку научну извесност. У најбољем случају, Кантова вера може да функционише као „бледо” издање објективне науке, односно као теоријско уверење (*Überzeugung*) које епистемичком субјекту обезбеђује рационалну, иако, додуше само „климаву” подршку за веру у Бога са ниским степеном теоријске очигледности. Стога, сматрамо да би можда чувену Кантову реченицу из предговора за друго издање КЧУ требало читати онако како предлаже Ф. Шедон: уместо: „Ја сам... морао да уништим знање, да бих добио места за веру (*Glauben*) [курзив Д.Ц]...”<sup>56</sup>, како Кант наводи, могло би да се чита: „Ја сам... морао да уништим знање, да бих добио места за мисао (*Gedanken*) [курзив Д.Ц]...”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Флоренски, „Емпиреја,” 105–6; упореди и 116. страну истог дела.

<sup>55</sup> Види: Флоренски, „Емпиреја,” 118.

<sup>56</sup> Kant, *Kritika čistog uma*, 29.

<sup>57</sup> Fred Seddon, „Kant on Faith,” *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, 1 (2005): 189–202.

У другом делу рада смо настојали да пружимо одговор на питање да ли вера по Флоренском може да трансцендира епистемичке границе Кантовог чулног разума (*рассудок/Verstand/Vernunft*) и да на тај начин обезбеди епистемичку извесност за једно натчулно-ноетичко сазнање Бога. Флоренски је и те како био свестан тежине Кантовог критичког аргумента да вера, због ограничења људског разума да се у границама чулног искуства увери у истинитост нечега што је натчулне природе, не може обезбедити епистемичку извесност за метафизичко сазнање. Флоренски прихвата ову Кантову аргументацију само условно. Фидеистичко-ноетичко сазнање Бога „пада” на епистемичком тесту оправданости уколико се ограничи-мо на антиномички разум (рус. *рассудок*) и Кантов чулни опажај (*Wahrnehmung*). Међутим, уколико се претпостави да поред Кантовог трансценденталног светоназора (*Weltanschauung*) постоји и религиозно-трансцендентни светоназор, онда се може тврдити да се епистемичка оправданост фидеистичко-ноетичког сазнања Бога постиже унутар граница самог религиозног натчулног искуства. И свако ко изабере овај пут да „окуша” и да „види” (рус. *умствѣнный взор*), доћи ће по Флоренском до истог закључка да је фидеистичко-ноетичко сазнање Бога *a priori* доступно и епистемички оправдано за сваког верујућег човека.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

Florensky, Pavel. „Dogmatism and Dogmatics.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

Florensky, Pavel. „Questions of Religious Self-Knowledge.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

- Florensky, Pavel. „Superstition and Miracle.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.
- Florensky, Pavel. „The Empyrean and the Empirical: A Dialogue.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.
- Флоренски, Павле. „Емпиреја и емпирија.” У *Со земље*, превео Мирољуб Авдаливић. Београд: Логос, 2004.
- Florensky, Pavel. „Иконостас.” У *Обрнућа перспектива*, уредник Владимир Меденица, превела Људмила Јоксимовић, 72–205. Београд: Логос, 2013.
- Павле, Флоренски. *Мојој геци*. Превео Небојша Ковачевић. Београд: Zepher Book World, 2001.
- Павле, Флоренски. „Општечовечански корени идеализма.” У *Смисао идеализма*, превео Илија Марић, 5–29. Београд: ПЛАТΩ, 2000.
- Павле, Флоренски. „Смисао идеализма.” У *Смисао идеализма*, превео Илија Марић, 47–133. Београд: ПЛАТΩ, 2000.
- Павле, Флоренски. *Стуб и тврђава истине*. Уредник Владимир Меденица. Превели Људмила Јоксимовић и Небојша Ковачевић. Београд: Логос, 2008.
- Павле, Флоренски. „Ум и дијалектика.” У *Смисао идеализма*, превео Илија Марић, 33–46. Београд: ПЛАТΩ, 2000.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Preveo Nikola Popović. Beograd: Dereta, 2012.
- Kant, Imanuel. *Logika*. Preveo Dalibor Peštalić. Beograd: NEVEN–Zemun, FENIKS–Beograd, 2008.
- Kant, Imanuel. *Religija unutar granica čistog uma*. Preveo Aleksa Buha. Beograd: BIGZ, 1990.
- Kant, Imanuel. *Zasnivanje metafizike morala*. Preveo Nikola Popović. Beograd: Dereta, 2020.

Kant, Immanuel. „Kraj svih stvari.” U *Um i sloboda: spisi iz filzofije istorije, prava i države*, preveo Dubravko Kolendić, 123–35. Beograd: Velika edicija Ideja, 1974.

Kant, Immanuel. „On the form and principles of the sensible and the intelligible world [inaugural dissertation] (1770).” In *Theoretical philosophy 1755–1770*, edited and translated by David Walford, 107–201. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Kant, Immanuel. „What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?” In *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by Peter Heath & Henry Allison, translated by Henry Allison, 337–425. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Кант, Имануел. *Критика практичкој ума*. Превео Данило. Н. Баста. Београд: Досије студио, 2019.

### Литература:

Baranov, Sergei. „An examination of the attitude of Pavel Florensky towards the interaction of science and theology.” 1–17. [https://www.academia.edu/33813863/An\\_Examination\\_of\\_the\\_Attitude\\_of\\_Pavel\\_Florensky\\_Towards\\_the\\_Interaction\\_of\\_Science\\_and\\_Theology](https://www.academia.edu/33813863/An_Examination_of_the_Attitude_of_Pavel_Florensky_Towards_the_Interaction_of_Science_and_Theology).

Byrne, Peter. „Kant’s Moral Proof of the Existence of God.” *Scottish Journal of Theology* 32, no. 4 (1979): 333–43.

Борухов, Б. Л. „Мышление живое и мертвое: ‘РАССУДОК’ и ‘РАЗУМ’ в философии П. Флоренского (по книге ‘Столп и утверждение истины’).” In *Логический анализ языка: Ментальные действия*, 135–140. Москва: Наука, 1993.

Delez, Žil. „Kantova kritička filozofija.” In *Moderno čitanje Kanta*, edited by Anka Jakšić, 37–61. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

Drozdek, Adam. „Florensky’s proof of the existence of God.” *Studia Philosophiae Christianae* 45, 2 (2009): 235–248.

Foltz, Bruce V. *Byzantine Incursions on the Borders of Philosophy: Contesting the Boundaries of Nature, Art, and Religion*. Saint Petersburg, Florida: Springer, 2019.

- Gardner, Sebastian. „The Primacy of Practical Reason.” In *A Companion to Kant*, edited by Graham Bird, 259–275. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2016.
- Koplston, Frederik. *Istorija filozofije: od francuskog prosvetiteljstva do Kanta*. Translated by Slobodan Damnjanović. Beograd: Dereta, 2014.
- Longworth, Guy. „Faith in Kant.” In *The Philosophy of Trust*, edited by Paul Faulkner & Thomas W. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Лубардић, Богдан. „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб-проблем хетерогених традиција мисли.” In *Историја српске филозофије I*, edited by Ирина Деретић, 227–299. Београд: Еуро Јунти, 2011.
- MacKinnon, D.M. „Kant’s Philosophy of Religion.” *Cambridge University Press* 192, 50 (1975): 131–144. <https://doi.org/10.1017/S0031819100061027>.
- Palmquist, Stephen. „Faith as Kant’s key to the justification of transcendental reflection.” *Heythrop Journal* 25, 4 (1984): 442–55. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1984.tb00558.x>.
- Palmquist, Stephen. „Immanuel Kant: A Christian Philosopher?” *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 6, 1 (January 1989): 65–75.
- Palmquist, Stephen. *Kant’s Critical Religion*. Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000.
- Ваганова, Н. А. „Гносеологија или мистагогија? Концепција живеј религије в творчеству о. Павла Флоренског.” *Вестник ПСТГУ* 75 (2018): 67–78.
- Pasternack, Lawrence. „Kant’s Doctrinal Belief in God.” In *Rethinking Kant: Volume 3*, edited by Oliver Thorndike. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Seddon, Fred. „Kant on Faith.” *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, 1 (2005): 189–202.
- Walter, Johnston Estep. „Kant’s Moral Theology.” *Harvard Theological Review* 10, 3 (1917): 272–295. <https://doi.org/10.1017/S0017816000000870>.

Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

Wood, Allen W. *Kant's Rational Theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

Wood, Allen W. „Rational theology, moral faith, and religion.” In *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer, 394–417. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Примљено: 11. 12. 2023.

Одобрено: 23. 2. 2024.

**Darko Cvijić,**  
*University of Belgrade,*  
*Faculty of Orthodox Theology*

**THE EPISTEMIC FUNCTION  
OF FAITH IN THE WORK  
OF IMMANUEL KANT  
AND PAVEL FLORENSKY:  
CONTRIBUTION TO THE  
DEFINITION OF THE  
RELATIONSHIP BETWEEN  
FAITH AND KNOWLEDGE  
IN ESTABLISHING  
RELIGIOUS EPISTEMOLOGY**

*Summary: The author of this article aims to offer a definition of the concept of „faith” within the thought systems of Immanuel Kant and Pavel Florensky, in order to understand the epistemic function of faith concerning the pos-*

sibility of knowing God. The goal of this paper is to point out the existence of two different semantic-epistemological contexts in which the concept of „faith” is used, thus demonstrating that the discrediting of the epistemic function of faith, in the case of atheism, and its epistemic justification, in the case of theism, occur at completely different levels of reality. Relying on the results of Kant’s critical philosophy, the first part of the paper highlights the contribution of the atheistic position. Faith within the boundaries of sensory experience does not possess the power to provide a certain metaphysical knowledge. At best, Kant’s faith can function as a „pale” manifestation of objective science, that is, as theoretical conviction (Überzeugung) that provides the epistemic subject with rational, albeit only „shaky”, support for faith in God with a low degree of theoretical evidence. Through the lens of Florensky’s philosophy, relying on his meta-critique of Kant’s critical philosophy, the second part of the paper highlights the contribution of the theistic position. Fideistic-noetic knowledge of God „fails” the epistemic test of justification if we limit ourselves to antinomic reason (пачыгoк), assuming that Kant’s sensory perception (Wahrnehmung) is the final criterion of objective knowledge. However, if it is assumed that, in addition to Kant’s transcendental worldview, there also exists a religious-transcendent worldview, then it can be argued that the epistemic justification of fideistic-noetic knowledge of God is achieved within the boundaries of religious supra-sensory experience itself.

**Key words:** faith, reason, mind, God’s existence, moral proof, conviction, noetic knowledge, religious experience.

**Jörg Frey, *Qumran and Christian Origins***

Waco, Texas: Baylor University Press, 2022

481 стр.; 23 cm

ISBN: 978-1-4813-1764-1

Јорг Фреј, професор Новог Завета на Теолошком факултету Универзитета у Цириху, један је од водећих стручњака на пољу истраживања Кумранских списа и недавно је ово поље обогатио још једним изванредном делом које представља зборник чланака, објављених у протеклих 25 година. У овој књизи професор Фреј првенствено поставља питање значаја проучавања Кумранских списа за разумевање текста Новог Завета (стр. 12). Она представља много више од пуког набрајања паралела, будући да је „паралеломанија” – некритичко набрајање паралела између два текста – појава коју он изричито негативно оцењује, а која је општеприсутна у изучавању Кумранских списа још од самих почетака ове области па све до данас, али која води само сензационализму и шарлатанству (стр. 104). Дакле, овде није реч искључиво о паралелама које се могу наћи из-

међу Кумранских списа и ново-заветних текстова, већ о осветљавању плуралитета мисли унутар литерарне продукције јудаизма другог Храма, а нарочито јеврејске позадине многих идеја, термина и пракси присутних у Новом Завету (стр. 61). Наиме, кумрански корпус не представља одраз мале, затворене и самодоволне пустињске секте, већ једну богату литерарну традицију палестинског јудаизма интертестаментарног периода, што пружа непроцењив увид у историју мисли јудаизма другог Храма. Треба истаћи да само мали део текстова пронађених у Кумрану потиче из пера заједнице која их је ту похранила, што нам омогућава да у потпуности схватимо диверзитет литературе овог периода (стр. 9). Егзегетска вредност Кумранских списа у односу на Нови Завет читује се пре свега у текстовима који не настају унутар кумранске заједнице, јер управо

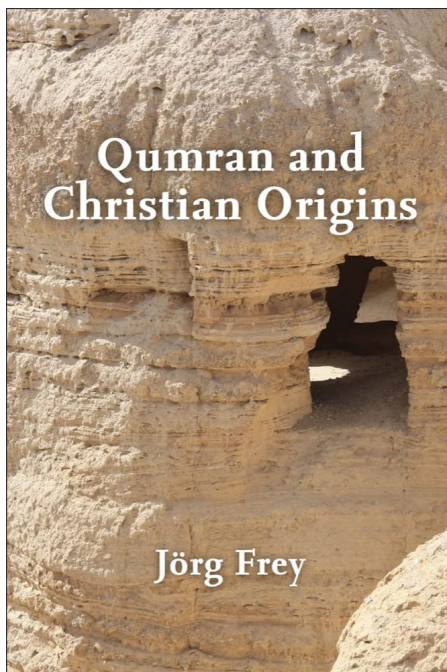
они указују на плуралност и многослојност литературе овог периода. Због недостатка јеврејских и арамејских текстова који настају на прелазу миленијума, научници су могли говорити о некаквом нормативном јудаизму првог века пре и после Христа. Међутим, професор Фреј истиче да услед открића разноликости садржаја мотива, форми и традиција присутних у оквиру Кумранских списа, било каква теорија о нормативном јудаизму пре 70. г. после Христа једноставно не стоји. На основу овога долазимо до закључка да многа новозаветна схватања, идеје, термини, или праксе, раније приписиване гностичкој, паганској или хеленистичкој позадини заправо свој корен имају у мисли палестинског јудаизма интертестаментарног периода (стр. 41–43). Управо ово сазнање представља кључну поруку коју професор Фреј жели да пренесе својом књигом. Стога, важност Кумранских списа за проучавање Новог Завета не може бити пренаглашена.

Структура ове књиге почива на 12 чланака који се баве односима Кумранских списа и конкретних новозаветних текстова. Професор Фреј најпре излаже сажету историју археолошког открића кумранског комплекса, а затим пружа и историју рецепције и интерпретације самих списа, посебно истичући погрешне приступе који су историју ране Цркве везивали за Кумран без икаквог основа, као и

сензационалистичке и шарлатанске приступе који су преовладавали пре објављивања комплетног издања текста кумранских списа и ослањали су се на разне теорије завере, тако суштински спутавајући истраживања, градећи лажну слику, и стварајући нереална очекивања везана за садржај самих текстова (стр. 13–61).

Супротстављајући шарлатанско-сензационалистички приступ проучавању Кумранских списа, историјско-религијском приступу, који позадину свих идеја, мотива и пракси Новог Завета, на први поглед нејеврејског порекла, приписује гностичкој, паганској или хеленистичкој матрици, он оцртава нови методолошки правац који треба узети у обзир сазнања плуралности религијских пракси и литературе интертестаментарног периода која данас поседујемо, те са знатно већом прецизношћу поредити појединачне текстове. На основу тога, дакле, треба одговорити на питања да ли паралеле које смо пронашли упућују на опште аналогije између две групације, или на заједничко порекло или припадност заједничкој традицији. За проучавање Новог Завета овакав приступ је веома важан јер Кумрански списи пружају доказ палестинско-јеврејске позадине многих новозаветних текстова (стр. 63–107). Као конкретне примере резултата овога приступа, проф. Фреј наводи открића везана за Светог Јована Крститеља, Госпо-

да Исуса Христа, Светог апостола Павла и Светог Јована Богослова. Наиме, Свети Јован Крститељ је у претходним ступњевима истраживања кумранског комплекса често повезиван са пустињском сектом и смештан у контекст кумранске заједнице и Есена. Таква схватања данас више не стоје, јер се према мишљењу овог аутора ниједна новозаветна личност не може сместити у кумранску заједницу, нити међу Есене (стр. 424–426). Ствари постају још сложеније у односу на Господа Исуса Христа због дугих и упорних покушаја у прошлом веку да се Он смести међу Есене. Међутим, данас је сасвим јасно да су све спекулације о Господу као Есену, или пак о есенском карактеру Његовог учења, искључиво спекулације без икаквог основа, те их не треба узимати за озбиљно. Поред овога, професор Фреј истиче значај Кумранских списа и за реконструкцију средње арамејског језика којим је говорио Господ, будући да пре открића кумранског комплекса није било познатих арамејских текстова из периода између настанка Књиге Светог пророка Данила и рабинске литературе. Такође, Кумрански списи нам боље помажу да схватимо есхатологију и месијанска ишчекивања овог периода, као и њихов однос према лику и делу Господа Исуса Христа. Најближу додирну тачку између Кумранских списа и учења Господа Исуса Христа представља тумачење Закона, односно халаха,



који се очитује у питањима развода брака, заклетви и односа према непријатељима, док се најоштрије разлике могу уочити у схватањима ритуалне чистоте и празновања суботе (стр. 108–131).

Кумрански списи утемељују Светог апостола Павла у палестинско-јудејски контекст. Термине попут οἱ υἱοὶ φωτός (1. Сол. 5, 5), (стр. 222), τὰ ἔργα νόμου (Гал. 2, 16), (стр. 195–215), ἡ δικαιοσύνη Θεοῦ (Рим. 1, 17), (стр. 437) и ἡ καινὴ κτίσις (Гал. 6, 15), (стр. 438), а који немају паралеле у Танаху и за које се сматрало да потичу из гностичког, паганског или хеленистичког миљеа, срећемо по први пут на јеврејском језику међу Кумранским списима. Дуалистичку антитетезу тела и духа попут оне у Гал. 5, 17 – про-

фесор Фреј уочава у Кумранским списима и њиховом схватању израза  $\text{רשע}$  (стр. 153–195), и такође заступа став да дуалистички језик присутан у Јеванђељу по Јовану припада палестинско-јеврејској, а не гностичкој, паганској или хеленистичкој мисли (стр. 215–243). Осим наведеног, професор износи схватање канона и ауторитета Светог Писма у кумранској заједници (стр. 275–303), као и апокалиптичко схватање историје ове заједнице (стр. 303–325). Но, ипак, професор Фреј наглашава да овакве па-

ралеле не представљају директан утицај кумранске заједнице или Есена на текстове Новог Завета, већ употребу заједничке традиције, која је старија од самих Есена и која је највероватније била опште-присутна у Палестини тог периода (стр. 399–445).

Ненаг Филиповић  
(flavius187@gmail.com)  
Универзитет у Београду,  
Православни богословски факултет



---

УДК / UDC: 75/77:069.9(497.11)"2023"(049.32)  
271.2-526.62-1(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views  
Година / Volume LVI  
Број / Issue 3/2023,  
стр. / pp. 442–450.

## Хорос Срба светитеља – светионик просвете: изложба радова Јелене Хинић и Радета Ковача

(8. Фестивал хришћанске културе,  
Зајечар, септембра 2023.)

Трагом изложбе „Хорос Срба светитеља – светионик просвете” аутора Јелене Хинић и Радета Ковача, одржане током септембра месеца у галерији Радул-беговог конака Народног музеја Зајечара у оквирима 8. Фестивала хришћанске културе, доспева се до теме у којој се обједињују хетерогени уметнички медији, аутори и посматрачи дела са фокусом на приступу естетике рецепције (Kemp 2007, 227–245), а која се појављује као чинилац у самом проседеу уметничких фотографија,<sup>1</sup> односно историја и садашњост. Најпре, реч је

---

<sup>1</sup> „Конструисање присутности проматрача досеже екстремне могућности различитих понуда интеракције – то се мора нагласити како се из овог случаја не би извели опћени закључци. Може ли доћи до изравног обраћања проматрачу или не, то је уређено умјетничким конвенцијама, које су засигурно овисне о опћим облицима понашања, што још није истражено. Не мисли се притом на одлуку о основној конвен-



Иконописан: Јелена Хинић

Фотографија: Радета Ковача

### ХОРОС СРБА СВЕТИТЕЉА

о иконама на великом хоросу Спомен-храма Светог Саве, које је израдила Јелена Хинић, и фотографијама Радета Ковача на којима се оне предочавају, било појединачно у пуној величини или на самом обручу хороса у ентеријеру храма (слика 1). Изложене фотографије

цији слике, која увек остаје упућена на проматрачеву присутност” (Кетр 2007, 236).

одштампане су на платну, које је потом натегнуто на блинд рамове. Појединачне иконе представљене су у реалним димензијама (80 cm · 60 cm) како би се стекао прави утисак о њима, будући да на висини на којој се налази обод хороса, посматрачу у самом Спомен-храму Светог Саве делују као знатно мање. Амбијенталне фотографије Радета Ковача, с друге стране, управо нуде атмосферу разних перспектива посетиоца, као и могућност увида у неке иницијалне идеје или сугестије Николаја Мухина, да ликови на иконама са спољашње стране буду приказани на плавом фону и са позлаћеним ореолима, што евоцира тековине српских средњовековних фресака. Са унутрашње стране представљени су благоверни архијереји, предстојатељи Српске Православне Цркве од Светог Саве (слика 2) кроз низ његових прејемственика. Наведена поставка у донекле измењеним верзијама, претходно је предочена београдској јавности у Светосавском дому Спомен-храма Светог Саве, од 8. маја до 31. маја 2022. године, као и новосадској публици у Културној станици Свилара, у марту 2023. године. Приказ у каталогу потписује професор историје уметности др Оливер Томић.

Ова фестивалска изложба, међутим, иницира две теме од значаја за традицију Православне Цркве у ширем смислу. Сама супструктура Спомен-храма Светог Саве у многоне подсећа на древни храм Премудрости Божије – Свету Софију у Константинопољу, коју је у VI столећу подигао ромејски цар Јустинијан I. Утисак подражавања особито је убедљив у односу на мозаик у калоти олтарске апсиде са усамљеном фигуром Пресвете Богородице на трону са дететом Христом на крилу, око које се развија монументално закривљење златног фона стаклене пасте, то јест сцени у Спомен-храму Светог Саве баш као у Јустинијановој Светој Софији из које је и преузет овај образац, а што се такође може видети на једној од Ковачевих фотографија. Такво преношење славе цариградске Велике Христове цркве, притом у времену у којем се у њој клањају иноверни следбеници ислама, док се исти ти мозаици прекривају платном, евоцира време њене славне прошлости и то у богослужбеном смислу, будући да је у њој остварен идеал литургијског сусрета неба и земље, сходно речима: „Оно што је било најновије у вези са овим здањем, далеко новије од њене невероватне архитектуре, било је *виђење* које ствара њена величанствена унутрашњост, и творбени утицај овог виђења на дух обреда за чије је удомљење она била направљена. Црква није храм, бар не у њеном првобитном смислу. Заједница, више него неки материјални храм, јесте боравиште Божијег присуства. Временом је постало уобичајено да се здање посматра као симбол Тајни које је



ХОРОС СРБА СВЕТИТЕЉА



удомљавала, али тек је са Светом Софијом такво значење створило себи лађу достојну одражавања ове стварности. Са Светом Софијом *domus ecclesiae* постаје Нови Храм, а Јустинијан – Нови Соломон, као што је и он сам рекао приликом освећења цркве 537. године” (Тафт 2008, 98). „У Великој Христовој цркви све је било невероватно: њена спољашњост која је надвисила све у престоници; светлост, која је

кроз бројне прозоре у снопљу сунчевих зрака зарила њен ентеријер и изазивала светлуцање златних мозаичких површина, а с вечери и током ноћи кроз исте се те прозоре преливала из жижака бројних кандила и свећа по целој околини, како се чини, све до благо уморне површине Босфора; огромно пространство у ентеријеру као некој небеској скинији, испуњеној посребреним намештајем и бројним облицима позлаћеног и златног црквеног мобилијара, у којој као да не делује сила земљине теже” (Тафт 2008, 99). Сличан утисак је остављала Литургија која се ту служила, како читамо у познатом извештају посланства којег је у Цариград послао кнез Владимир Кијевски 987. године: „Нисмо знали да ли смо на небесима или на земљи. Јер на земљи нема такве лепоте, и не знамо како да је опишемо. Знамо само да тамо Бог борави међу људима” (Тафт 2008, 99). Оно што је видео и доживео савременик Прокопије (Gerke 1973, 191–195), делом се може видети и данас са првим ступањем у величанствени наос Свете Софије.

Све ово благољепије Велике Христове цркве доводи нас до теме хороса, који заједно са полијелејем<sup>2</sup>, ствара многосветлу слику космоса, као што се то уочава у описима Павла Силенцијарија<sup>3</sup>. Етимологија термина хорос (ὁ χορός – игра, плес, коло) повезује облик кружнице са богослужењем и то оним његовим радосним деловима у којима се прославља Васкрсење. Како „Воскрсења не бива без смрти” (Његош 2005, 93) као његове антитезе елементи античке трагедије преузети су управо на овом нивоу (Ранковић и Ашковић 2014, 263–269) и тиме дали посебну боју богослужењу. Како се број хориста кроз развој јелинске трагедије повећавао дошло је до поделе на две групе. Тиме је, према неким тумачењима, синтеза јелинских мртвачких тужбалица са празничним елементима дионисијског култа (Sironić 1995, 129) довела до дијаложке форме хорског певања, чији се рефлекси препознају у такозваном „антифоном појању”. Публика је присуствовала извођењу трагедије као чину са изразом „богопоштовања” (Sironić 1995, 131), те је читава традиција потпала под др-

<sup>2</sup> Такође означава и светиљку и богослужбену песму: „То је славословље у част Богу једном по суштству, а тројичном у Лицима; састоји се из стихова 134. и 135. псалма, те му и име (*мнојомилостивенъ* прим. Г. Ј.), доводе од понављања речи *милостъ* (*ἔλεος*) иза сваког стиха, и од тога, што се за време појања тих псалама пале сва кандила у којима гори јелеј (*ἐλαϊον*, зејтин) и свеће” (Мирковић 1965, 239).

<sup>3</sup> „По томе је целокупни хор могао да изгледа сасвим нематеријалан, блистајући од сребрног метала; и сами стубови су светлели украшени сребрном оплатом, из олтара је златом сијала слика Спаситеља, који је нестворен узео на себе лик смртног човека, у јату крилатих анђела” (Gerke 1973, 196).

жавни култ и старање.<sup>4</sup> Такав концепт биће евоциран у византијској књижевности кроз драму „Страдање Христово” из XI или XII столећа,<sup>5</sup> но славословни карактер хришћанског богослужења водио је развој у другом правцу. На радосни карактер хорског певања, према З. Ранковићу и Д. Ашковићу указује и словенска именица *ликъ* (хор) као и глагол *ликовствовати* (играти, славити, величати) који се појављује у бројним црквеним песмама, превасходно васкршњег карактера<sup>6</sup> (Ранковић и Ашковић 2014, 270–271). С обзиром на чињеницу да српска реч „оро” означава народну игру која се одвија кружно, те да се хорос у неким крајевима колоквијално-црквено назива и „Богородичино коло”, постаје јасна повезаност хороса са весељем у светлу слављења Васкрсења Христовог као иконе (свеопштег) Васкрсења мртвих. У историји су остали упамћени, делимично или у потпуности очувани и реконструисани: велики хорос са грифонима манастира Дечани (Тодић и Чанак-Медић 2005, 239–240), потом хорос у Марковом манастиру код Скопља са медаљонима, на којима су мотиви двоглавог орла и посвета краља Вукашина Мрњавчевића (Evans 2004, 126), као и хороси у црквама манастира Раванице и Манасије. На повезаност Литургије са светковањем и ором у *Горском вијенцу* указао је православни филозоф Жарко Видовић: „А кад говоримо о Литургији, мислимо управо на оно на шта и Вук Мићуновић кад каже Владици Данилу:

Не, Владико, ако Бога знадеш!  
 Каква Те спопала несрећа  
 Те но кукаш како кукавица  
 И топиш се у српске несреће?  
 Да ли ово СВЕТКОВАЊЕ није  
 На које си сабра Црногорце

(пазите, светковина, свечаност! Јер то је на дан Свете Тројице, а без свечаности нема мистерије!).”

<sup>4</sup> „Опремање хорова било је врло скупо и припадало је у тзв. Литургију (Λειτουργία – јавна служба, рад за народ)” (Sironić 1995, 131).

<sup>5</sup> „Драма, чију главну улогу носи Марија, усредсређена је око Голготе и Васкрсења, и у њој учествују више лица и два ‚хора‘. У њој је збивање, радња потиснуто за рачун дијалога” (Димитрије Богдановић, предговор у *Пушеви Византијске књижевности*, Бек 1967, 18).

<sup>6</sup> Девета песма васкршњег канона: „... ликуџи њинџ и веселиса Сiвне...”; васкрсни кондак 1. гласа: „...Адамъ же ликџетъ Владыко...”; у васкрсном кондаку трећег гласа: „...днесъ Адам ликџетъ и радџетса Ева...”; као и у васкрсном кондаку 8. гласа, и тако даље.

Да слушају БОЖЈУ ЛЕТУРБИЈУ

(Литургију)

И да воде КОЛО око Цркве!

(то је хор, хорос, „оро“ око Цркве!)

*Горски вијенац*, 89–103 (Видовић 1983, 46–47)

Изузев повезаности са богослужењем и преузимања самог појма из богослужбене сфере, *хорос* на основу своје форме евоцира принцип цикличности и кружног начина кретања, те се стога, управо у поткуполном простору, прстену тамбура, развија и тема „Великог входа“ кроз иконографски образац „Небеске литургије“. Да је небо-земна синтеза у дубљим слојевима предања управо указују ликовне тековине на наведену тему, као и богослужбени приручници у којима је обрађена. У цркви Светог Димитрија у Марковом манастиру, наиме, Небеска литургија обједињена је са композицијом Службе архијереја у доњој зони олтарске апсиде. На капителима стубова, на које се ослања укупна маса куполе и сводова приказани су анђели, и два мајмунолика демона на источној страни,<sup>7</sup> који као да подижу управо ту горњу супструктуру црквене грађевине. На основу једног писаног извора – часослова Јеротеја Рачанина из 1699. године (Мирковић 1974, 255–256), Лазар Мирковић је протумачио наведено иконографско решење на следећи начин: „Цело кубе цркве Св. Димитрија у Марковом манастиру са пандатифима и сводовима пада својом тежином и почива смело на четири танка камена стуба, чија је моћ ношења искоришћена до максимума. Зограф је поставио летеће анђеле баш на ово место, на капителе, где сав терет кубета, пандантифа и сводова пада на стубове, и на капителима ових стубова видимо 14 летећих анђела како необично снажним замахом крила својих носе тежину кубета, пандантифа, сводова и целог крова, и уздижу врхове црквене (тј. кров), да се евхаристијска жртва са молитвом верних уздигне кроз отворен кров цркве у небо“ (Мирковић 1975, 156). Несумњиво да се кроз исихастичке тековине XIV столећа открива шири аспект симболичког мишљења на основу којег се предметима и чулним сензацијама приписује мистично значење и дејство. На то управо указује актуелност „Небеске јерархије“

---

<sup>7</sup> Ове приказе могли су видети само свештеници у олтару, те се може закључити да имају одређено етичко значење указивања на грехове, који ометају достојно уздицање приноса и молитава.

псеудо Дионисија Ареопагита у наведеном раздобљу (Богдановић 1980, 182). Као што су се посредовањем анђела молитве и приноси верних уздизали у више, небеске сфере, како је то описао Јеротеј Рачанин, тако исто су прихватани видљиви знаци благодатног силаска вишње светлости на сагориву материју. Нема сумње да од Свете Софије до данашњег Спомен-храма Светог Саве viseћи полијелеј са хоросом, као антитеза „уздижућој куполи”, означава управо тај светлוצави рефлекс небеске светлости.<sup>8</sup> У Прокопијевом опису на основу утиска о куполи Свете Софије на један неочекиван начин повезане су сензације о „духовном неутралисању сила земљине теже”: „Уопште не изгледа да она почива на чврстој основи, већ као да премошћује простор viseћи на златном ланцу са неба” (Gerke 1973, 192–193). Наведена традиција посебно украшених полијелеја и хороса монументалних размера у наше дане управо се огледа у великом хоросу Срба светитеља у заветном Спомен-храму Светог Саве. Идеја да се на обручу поставе иконе српских светитеља, управо на основу наведених принципа, сама по себи није противречна. Један *domus ecclesiae*, то јест својеврсна *genus ecclesiae* прераста у свеправославни храм управо на основу симболизовања Светлости Христове „која просветљује и освећује све и сва”, како бисмо се ми, данас, у колу са сопственим телесним и духовним прецима, нашли на путу ка Царству небеском.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

Дионисије Ареопагит. 2019. *Дела*. Ниш: Међународни центар за православне студије и Центар за црквене студије.

Петар Петровић Његош. 2005. *Горски вијенац*. Београд: Евро.

<sup>8</sup> „У складу са смислом јасног начина, светло сабира и на себе свраћа све ваздушно, што се креће, уразумљује, сагорева, све што се држи под његовим сјајем. Зато је оно и сунце што све скупља и прибире расејано. И све чулно у њему нужно или да тежи или увиђа или се креће, или да буде уразумљивано или сагоревајуће, и уопште да бива у светлу” (Дионисије Ареопагит 2019, 103).

### Литература:

- Бек, Ханс. Георг. 1967. *Пушеви византијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Богдановић, Димитрије. 1980. *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Видовић, Жарко. 1983. „Логос – литургијска свест православља.” *Теолошки погледи* XVI, 1–3: 43–130.
- Мирковић, Лазар. 1974. *Иконографске студије*. Нови Сад: Матица српска.
- Мирковић, Лазар. 1965. *Православна литургија I*. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.
- Ранковић, Зоран, Драган Ашковић. 2014. „О једном античком елементу у православном богослужењу (χорός – ликъ).” *Богословље* LXXIII, 1: 263–275.
- Тафт, Роберт. 2008. „Литургија велике Цркве: Почетна синтеза структуре и тумачења у сумраку иконоборства.” *Теолошки погледи* XLI, 1: 95–133.
- Тодић, Бранислав, Милка Чанак-Медић. 2005. *Манасџир Дечани*. Београд: Музеј у Приштини.
- Byzantium Faith and Power (1261–1557)*. 2004. уред. Н. С. Evans. New York: The Metropolitan Museum.
- Gerke, Fridrih. 1973. *Kasna antika i rano hrišćanstvo*. Novi Sad: Bratstvo jedinstvo.
- Kemp, Wolfgang. 2007. „Umjetničko djelo i promatrač: pristup estetke recepcije.” *Uvod u povijest umjetnosti*: 227–245. Zagreb: Fraktura.
- Sironić, Milivoje. 1995. *Rasprave o helenskoj književnosti*. Zagreb: Matica hrvatska.

Горан М. Јанићијевић  
([djjanicijevic@gmail.com](mailto:djjanicijevic@gmail.com))  
Православни центар за младе  
Свети Петар Сарајевски  
Митрополије дабробосанске

□

## **Mato Zovkić, *Knjiga o Tobiji. Prijevod i komentar***

Zagreb: Univerzitet u Sarajevu, Katolički bogoslovni fakultet,  
Glas Koncila, 2024.

423 стр. ; 165 x 240 cm

ISBN: 978-993-241-724-1

Почетком 2024. године, у издању Католичког богословног факултета Универзитета у Сарајеву и саиздаваштву „Гласа Концила” из Загреба, из штампе је изашла књига под насловом „*Knjiga o Tobiji. Prijevod i komentar*” аутора професора емеритуса др монсињора Мате Зовкића. Професор Зовкић је угледни римокатолички библиста, професор Новог Завјета и полиглота који је цјелокупни свој живот посветио служењу Богу и богословско-академском раду. Бавећи се превасходно теологијом Светих апостола Павла, Луке и Јакова, ова књига професора Зовкића представља његово особито научно дјело, капитално издање и својеврсни искорак на овдашњим просторима. Поменуто дјело је заправо допринос развоју егзегезе и ерминевтике на пољу изучавања Светога Писма, као и теолошке мисли уопште. Подробна научна експертиза *Књије о Товишу* која је пред нама, еминентног и вишеде-

ценијског професора библијских наука у Сарајеву, обима од преко четири стотине страна, доноси поред превода књиге и опсежне коментаре. Ови коментари су засновани на широкој лепези дугогодишњег познавања и прикупљања обимне литературе, односно више докторских дисертација и мноштва чланака, књига и другог штива, чије консултовање приликом настанка ове књиге подробно описује професор Зовкић.

Студиозном опсервацијом и богатством језика, пројављеним на примјеру његовог вишегодишњег проучавања назначене књиге, професор Зовкић најприје у Уводу просопографски приближава личне из свога живота и рада, описујући потом релевантни приступ протагонистима радње, предања и етике *Књије о Товишу* сукцесивно до краја. У овом дијелу књиге се такође наводи да назначени спис није канонски признат не само од стране Јевреја, будући сматран

неарамејским, већ и од већине протестантских заједница, док је у Православној и Римокатоличкој Цркви саставни дио библијског канона. Но ипак, Јевреји овај спис сматрају дијелом свога културног наслеђа и поучном литературом. Приликом историографског пресека настанка књиге, појашњено је да је њен текст пронађен у Четвртој кумранској пећини од укупно њих једанаест. Треба напоменути и да су откривена четири одломка из *Књиге о Товићу* на арамејском и један на јеврејском језику. Осим тога, амерички, француски и други истраживачи утврдили су да је књига вјероватно настајала у распону од II вијека пре Христа до II вијека после Христа.

Надаље, професор Зовкић наводи вишеслојан и богат избор консултованих аутора који тумаче како већина јеврејских и хришћанских истраживача Светога Писма сматра да је књига по жанру историјски роман или новела, односно облик прозне књижевне врсте која се бави ендегамијом и примјером неасимиловања становништва у расејању. Потом, аутор подробно појашњава теологију простора и географију који поткрепљују претходно изложено

становиште. Примјера ради, писац *Књиге о Товићу* није познавао надморску висину градова које описује и често их замјењује. Стога, Товит млађи показује у овом спису у више наврата да не познаје археолошки доказане положаје мјеста којима се креће. Штавише, постојање неких од локација које спомиње није познато или у крајњем случају није доказано. У прилог овим про-

блематичним чињеницама такође треба додати не само број година (117), већ и свједочење о разореном Ниниве од краља Ахикара.

Референтне тачке којих се професор дотиче у овој књизи, појашњавају значај ове девтероканонске књиге. Проналазак њеног текста у Кумрану алудира на чињеницу да је морао постојати јеврејски изворник, независно од тога што ова књига постоји у преводу Септуагинте. Очигледно је да је она, сходно томе, послужила као поучна књига како Јеврејима, тако и хришћанима за потребе њихових заједница уз поменуте разлике. Вулгатина верзија *Књиге о Товићу* у пријеводу и редакцији Блаженог Јеронима доноси извјесне допуне текста које су доказане јасном и недвосмисленом анали-



зом. Оне се заправо тичу поглавља текста која се баве супружанским и брачним односима, као и предбрачном апстиненцијом, чији је Јероним био поборник.

Треба истаћи да је аутор дјела о коме је реч, имао особито занимљиву инспирацију за бављење *Књигом о Товишу*. Изузев критичког и научног проучавања исте, он је током свог теолошког и академског истраживања потврдио и додатно истакао њену богонадахнутост, благодарећи прије свега употреби одговарајућих одељака у светотајинској теорији и пракси Римокатоличке Цркве. Аутор свједочи о томе на слиједећи начин: „Књига о Тобији почела ме дубље занимати када сам опазио да су двије теме из ње у *Обновљеном порешку брака* понуђене за обред католичког вјенчања: отац даје кћер Сару Тобији за жену (7, 6–14) и молитва младенца пред прву брачну ноћ (8, 4б–8). Одабир тих редова за вјенчање младенцима који су ме за то замолили, подстакао ме да поближе истражим учење ове канонске књиге Старога Завјета о браку и обитељи”. Млади брачни пар је, по свему судећи, препознао егзистенцијални значај љубави који је присутан и описан како у Светом Писму, тако и у животу заједнице, чији је резултат коначно био и овај рад професора Зовкића.

У књизи је садржан историјски преглед употребе и поимања *Књије о Товишу* од стране еписко-

па и теолога на Западу кроз вијекове. Исто тако, није изостављено ни проучавање њене улоге у литургијском животу Римокатоличке Цркве након Другог ватиканског сабора. У дијелу књиге (стр. 79–103) предочен је сам превод *Књије о Товишу*. Такође, треба нагласити да *Књија о Товиши* доприноси и ширем теолошком разумијевању ангелологије и демонологије. Штавише, у поглављу „Библијска вјера о анђелима и демонима” наведеној тематици се придаје нарочити значај што може бити од особите користи студентима богословских факултета, а који се са таквим темама сусрећу на предавањима из Старог Завјета још на основним студијама. У оквиру тематских тумачења поглавља старозавјетне поруке *Књије о Товишу*, прожета је Исусова месијанска аналогија. Товит је наине исцјелио оца од слијепила и Сару од ђавоиманости, као што Исус из Назарета чини у својој богочовјечанској мисији.

Централна порука *Књије о Товишу* (4, 15а) је заправо звијезда водилца овог дјела и гласи: „Не чини никоме оно што ти сам мрзиш!” Ова тематика је темељно и подробно сагледана у свијетлу својеврсног триптиха или универзалног прегледа етике у јудаизму, хришћанству и исламу. Старозавјетно начело „око за око” – *lex talionis*, односило се, прије свега, на тјелесне повреде и отуда је било забрањено узимати правду у своје

руке. Стога, левитски закон је забрањивао пљачкање ближњих, закидање плате и освету ближњима. У том контексту је истакнуто да Израиљац треба љубити ближњега свога (Лев. 19, 13–18). Формулисана заповијест у *Књизи о Товију* подразумева негацију: „Не чини никоме... што ти сам мрзиш!” и исказана је у првом лицу кога ставља у примарни контекст. Свети апостол и Јеванђелиста Лука је касније то непосредније прилагодио јелинском рецепијенту, желећи да му учини јаснијим друштвени аспект неприхватања узајамних непочинстава, док код Светог апостола и Јеванђелиста Матеја имамо чувено „дакле”: „Све, дакле, што желите да вама чине људи, чините и ви њима. То је, заиста, Закон и Пророци” (Мт. 7, 12). Ријечи пак, записане у Лукином јеванђељу: „И како желите да људи вама чине, тако чините и ви њима” (Лк. 6, 31), показују да је он ближи извору Q на основу кога обојица јеванђелиста излажу предочену заповијест у Исусовој бесједи на гори.

Узимајући у обзир наслов књиге професора Зовкића, први утисак би могао гласити да је књига намијењена ускостручној теолошкој публици и у тематском смислу само одређеном кругу људи. Но ипак, ишчитивање овакве књиге подразумева опште теолошко и научно обогаћење сваког читаоца. Осим тога, поменуто књигу професора Зовкића треба читати

и на општу духовну корист. Такође, она је важна и у контексту савременог јеврејско–хришћанског дијалога који је неизоставан и неопходан. Штавише, такав братски и препознатљив дијалог у једном, знатно ширем опсегу нисмо видјели још од лика и дјела кардинала Августина Бее и његовог доприноса на пољу усвајања декларације Другог ватиканског сабора под називом „Nostra aetate”.

Конечно, осим богословског и научног доприноса старозавјетној и новозавјетној егзегези и ерминевтици, књига професора Зовкића „Књига о Товији. Пријевод и коментар” треба бити поимана и као показатељ континуираног доприноса разумијевању и јеврејско–хришћанском дијалогу. Упоредо са тим, треба истаћи да је монсињор професор др Мато Зовкић несумњиво човјек дијалога и узајамног разумијевања, те да пројављена инспиративност у овој књизи али и у богатом опусу дотичног аутора, веома снажно апострофира изузетан значај назначене књиге. Исказујући неизмјерну захвалност професору Зовкићу поводом штампања овога драгоценог дјела, свесрдно га препоручујемо нашој уваженој читалачкој публици за читање.

Бакон Божидар Васиљевић  
([bozidarvasiljevic18@gmail.com](mailto:bozidarvasiljevic18@gmail.com))  
Миштрополија габробосанска

□



Papers published in the *Theological Views* are peer-reviewed. The published articles represent the views of the authors.

*Theological Views* are published three times a year (in May, September and December).

**Printing:**  
Printing Office  
of Serbian Orthodox Church  
Kralja Petra 5, Belgrade

**Print run:**  
300 copies

**Address:**  
Theological Views,  
Serbian Patriarchate,  
Kralja Petra 5,  
11000 Belgrade, Serbia

Telephone: +381 11 30 25 116

E-mail: [teoloski.pogledi@spc.rs](mailto:teoloski.pogledi@spc.rs)

<https://teoloskipogledi.spc.rs/en/>



Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора.

*Теолошки погледи* излазе три пута годишње (у мају, септембру и децембру).

**Штампа:**  
Штампарија  
Српске Православне Цркве,  
Краља Петра бр. 5, Београд

**Тираж:**  
300 примерака

**Адреса редакције:**  
„Теолошки погледи” —  
Српска Патријаршија,  
Краља Петра бр. 5,  
11000 Београд, Србија

телефон: +381 11 30 25 116

e-mail: [teoloski.pogledi@spc.rs](mailto:teoloski.pogledi@spc.rs)

<https://teoloskipogledi.spc.rs/sr/>

**Price of annual subscription:**

For Serbia — **900 dinars**  
For foreign countries — **25 Euros (for Europe)** ; **35 Euros (rest of the world)**

**Subscription:**

+381 11 30 25 113

+381 11 30 25 103

[teoloski.pogledi@spc.rs](mailto:teoloski.pogledi@spc.rs)

[pretplata@spc.rs](mailto:pretplata@spc.rs)

„Theological Views” —  
Serbian Patriarchate,  
Kralja Petra 5,  
11000 Belgrade, Serbia

Publishing of this issue was  
supported by Directorate for  
Cooperation with Churches and  
Religious Communities of Ministry of  
Justice of Republic of Serbia

**Цена годишње претплате:**

За Србију — **900 динара**  
За иностранство — **25 евра (за Европу)**; **35 евра (ван Европе)**

**Претплата:**

+381 11 30 25 113

+381 11 30 25 103

[teoloski.pogledi@spc.rs](mailto:teoloski.pogledi@spc.rs)

[pretplata@spc.rs](mailto:pretplata@spc.rs)

„Теолошки погледи” —  
Српска Патријаршија,  
Краља Петра 5,  
11000 Београд, Србија

Издавање ове свеске помогла  
је Управа за сарадњу с црквама  
и верским заједницама  
Министарства правде  
Републике Србије

CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд  
27–1

**ТЕОЛОШКИ погледи** : версконаучни часопис Светог  
Архијерејског Синода Српске Православне Цркве и Православног  
богословског факултета Универзитета у Београду = Theological  
views : Religious and Scientific journal of Holy Synod of Bishops of  
Serbian Orthodox Church and Faculty of Orthodox Theology  
at the University of Belgrade / 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 : Православни богословски  
факултет Универзитета у Београду, 1968–1998 ; 2003 ; 2008–  
(Београд : Штампарииа 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