

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве  
и Православног богословског факултета Универзитета у Београду  
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ  
LVII (2/2024)



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**  
**LVII**  
**(2/2024)**

**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

2024

Версконаучни часопис

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

# Теолошки погледи

## LVII

### (2/2024)

**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  
2024

**LIST OF PEER REVIEWERS WHO REVIEWED THE WORKS  
PUBLISHED IN THE MAY ISSUE OF *THEOLOGICAL VIEWS*  
FOR YEAR 2024 (TV LVII (2024/2))**

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

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

Protodeacon Dr. Dragan Radić, associate professor  
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Ivica Čairović, 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;

Dr. Jasmina Ćirić, assistant professor  
at the Faculty of Philology and Arts, University of Kragujevac;

Dr. Miljana Matić, research associate  
at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade

СПИСАК РЕЦЕНЗЕНАТА КОЈИ СУ РЕЦЕНЗИРАЛИ РАДОВЕ  
ПУБЛИКОВАНЕ У МАЈСКОЈ СВЕСЦИ *ТЕОЛОШКИХ ПОГЛЕДА*  
ЗА 2024. ГОДИНУ (*ТII LVII (2024/2)*)

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

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

протођакон др Драган Радић, ванредни професор  
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

Ђакон др Ивица Чаировић, 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;

др Јасмина Ђирић, доцент  
Филолошко-уметничког факултета Универзитета у Крагујевцу;

др Миљана Матић, научни сарадник  
Филозофског 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

LVII

(2/2024)

## САДРЖАЈ

Протопрезвитер-ставрофор  
др Радомир ПОПОВИЋ  
Преподобни Теодор Студит  
и његово поимање духовне и световне власти ..... 167–178

Јеромонах  
Јован (ПРОКИН)  
Тајна Евхаристије у Јовановом јеванђељу:  
Евхаристијска димензија у Јн. 2 и Јн. 6 ..... 179–198

Презвитер  
Марко Р. ПАЈЧИН  
Политичко деловање  
митрополита српског Михаила Јовановића ..... 199–216

Љубица Ј. ПЕТКОВИЋ  
Упоредна анализа превода божанствене Литургије  
Светог Јована Златоустог на српски језик ..... 217–250

Петра КОСНИЋ  
Живописана сцена XI кондака  
Богородичиног акатиста  
у манастиру Високи Дечани:  
уметнички и богослужбени аспекти ..... 251–276

ПРИКАЗИ:

др Обрад КАРАНОВИЋ  
Ἀπόστολος Β. Νικολαΐδης, *Ἡ ἀνθρώπινη ζωή μεταξύ ἐπιστήμης  
καί ἠθικῆς. Ὁρθόδοξοι βιοηθικοὶ προβληματισμοί* ..... 277–280

Михајло ОРОВИЋ  
Norman Russell, *Theosis and Religion – Participation in Divine Life  
in the Eastern and Western Traditions* ..... 281–284

Лука Г. ЛУКИЋ  
Michael F. Bird, *Jesus among the gods:  
Early Christology in the Greco-Roman World* ..... 285–288

---

# Theological Views

LVII

(2/2024)

## CONTENTS

Protopresbyter-Staurophor  
Dr. Radomir POPOVIĆ  
Theodore the Studite  
and His Understanding of Spiritual and Secular Authority ..... 167–178

Hieromonk  
Jovan (PROKIN)  
The Mystery of the Eucharist in the Gospel of John:  
Eucharistic Dimensions in Jn. 2 and Jn. 6 ..... 179–198

Presbyter  
Marko R. PAJČIN  
Political Activity  
of Metropolitan of Serbia Mihailo Jovanović ..... 199–216

Ljubica J. PETKOVIĆ  
A comparative analysis of translations of the Divine Liturgy  
of Saint John Chrysostom into Serbian ..... 217–250

Petra KOSNIĆ  
The Frescoe Scene of the 11th Kontakion  
of the Akathistos Hymn to the Theotokos  
from Visoki Dečani Monastery:  
the Aspects of Art and Worship ..... 251–276

REVIEWS:

Dr. Obrad KARANOVIĆ  
Ἀπόστολος Β. Νικολαΐδης, *Ἡ ἀνθρώπινη ζωή μεταξύ ἐπιστήμης  
καί ἠθικῆς. Ὁρθόδοξοι βιοηθικοὶ προβληματισμοί* ..... 277–280

Mihajlo OROVIĆ  
Norman Russell, *Theosis and Religion – Participation in Divine Life  
in the Eastern and Western Traditions* ..... 281–284

Luka G. LUKIĆ  
Michael F. Bird, *Jesus among the gods:  
Early Christology in the Greco-Roman World* ..... 285–288

# ПРЕПОДОБНИ ТЕОДОР СТУДИТ И ЊЕГОВО ПОИМАЊЕ ДУХОВНЕ И СВЕТОВНЕ ВЛАСТИ

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

*Апстракт:* Чланак говори о Преподобном Теодору Студиту и његовом схватању односа између профаној и сакралној, нарочито у погледу поимања световне власти и њеној односа према црквеној јерархији и богословљу у доба иконоборства. Теодор је својим животом и делатношћу сproveдио одлуке Седмој Васељенској сабора, следејући у њом погледу богословско наслеђе Преподобној Јована Дамаскина и других православних богослова претходних времена. У његово време је у извесном смислу било обновљено иконоборство, али без нових аргумената и доказа којима је оно лажно оправдавано. Духовну снагу Цркве као Тела Христовеј у овоземаљској историји, он је видео у монаштвоу и манастирима, па је управо збој тога радио на обнови монаштва као Божијеј дара. Теодорово дело на посредан начин указује на то да је монаштво, у оквиру духовне власти на земљи, изнад световних власти, а које могу да падну у јереси и да услед неразумевања богословља буду немирјашељи, па чак и противници Цркве.

*Кључне речи:* иконоборство, монаштво, теологија, Преподобни Теодор Студит, Византија.

## 1. Преподобни Теодор Студит и његово време

Преподобни Теодор Студит (759–826) је знаменита личност у историји Цркве Христове, као монах и подвижник, али и писац и исповедник, а који је много претрпео и страдао у време иконоборства крајем VIII и почетком IX века.<sup>1</sup> Његово житије је садржано у свим монашким

<sup>1</sup> Од Преподобног Теодора Студита у преводу на српски језик видети подробије: Теодор Студит. *Монашка правила*. Том 9. Превео са старогрчког, протојереј Радомир В. Поповић. Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију, 2017. *Поуке Преподобној Теодору Студиту: Мала поука 19 – О ширењу и примању оних*

и светоотачким житијама Светих.<sup>2</sup> Оно што посебно карактерише овог светитеља јесте да је био истовремено велики подвижник и аскета, обновитељ знаменитог манастира Студион у Цариграду, те поврх свега и игуман и писац монашког типика или устава за овај манастир.<sup>3</sup> Велики узор и пример за монашки живот, устројство монаштва и уређење великих монашких заједница – општежића, био му је Свети Василије Велики,<sup>4</sup> такође монах, подвижник и црквени писац IV века.

Време у коме живи Преподобни Теодор је испуњено великим немирима и сукобима везаним за јерес *иконоборства*.<sup>5</sup> Ову јерес у прилично дугом временском трајању карактерише то што је била подржавана од стране источно-romeјских царева и зато слови као „царска јерес”. То је политичка димензија ове јереси, јер су цареви подржавали иконоборце не као богослови, већ више из државних интереса. На помолу су били политички сукоби с исламом или мухамеданством, које је све више војно и политички надирало са истока. Држава има потребу да се брани: иконопоштовање је било страно исламу, док су највећи противници иконоборства били управо монаси и манастири. Тако се испоставило да је борба против поштовања икона била и борба против монаштва. Држава је све више имала потребу да регрутује војнике за одбрану земље тако да јој је монаштво сметало, јер су многи примали монашке завете и по-

који се одричу светиња; Велика поука 47 – О подвижничком и равно-анђелском животу; Писмо 64 – Исповедницима; Поука 46 – О постоју и будућем суду; Поука 37 – О томе да не ширеба шроводишши празнике у њијансшву и ошјању и о сећању на смрти; Поука 54 – О постоју и бесшрашшу, изворена шочешком Великој поштиа; Беседа о шоклоњењу Часном и Живошворном Кршту шреће недеље Великој поштиа; Поука 7 – О вазнесењу Сшасишела нашега Исуса Христша и о шоме да ми сами живимо ботошодно; Поука 29 – О блашодарносшши и шоклоњењу Христшовой икони; Поука 15 – О шосшовању Свешшх икона и о шоклоњењу шред њима, превод са старогрчког протојереј Радомир В. Поповиш, у: *Монашка шравила*, 125–147.

<sup>2</sup> Житије Преподобног Теодора видети за 11. новембар (по старом календару): Архимандрит Др Јустин Сп. Поповиш, *Житија Свешшх за новембар* (Београд, 1998), 231–265. Изворни текст житија консултовати према: *Vita et conversatio Sancti patris nostri et confessoris Theodori praepositi Studitarum*, PG 99, 113A–232B; *Vita et conversatio Sancti patris nostri et confessoris Theodori abbotis mnasterii Studii a Michaelae monacho conscripta*, PG 99, 233A–328B.

<sup>3</sup> Монашки устав Преподобног Теодора Студита у преводу на српски језик и упоредо изворни текст на грчком језику консултовати према: Преподобни Теодор Студит, *Монашка шравила*, превео са старогрчког протојереј Радомир В. Поповиш (Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију, 2017).

<sup>4</sup> Монашка правила Светог Василија Великог на српском језику: Свети Василије Велики. *Тратом јеванђелској шодвиша*. Том 31. Превео са руског Небојша Ковачевиш. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1999.

<sup>5</sup> Јован (Пуриш), „Дијалог иконоборца са иконопоштоватељима”, *Зошграф* 34 (2010): 13–26; Р. Brown, “A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *English Historical Review* 88, 346 (1973): 1–33; Filip Ivanović, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis* (Eugene: Pickwick Publications, 2010); E. Kitzinger, “The Cult of Images in the Age of Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954): 83–150.

влачили се на пуста и усамљена места. Међу такве је, свакако, спадао и Преподобни Теодор, родом из угледне и имућне породице, али који се од своје ране младости определио за монаштво, угледајући се на свог ујака Платона, настојатеља познатог манастира Сакудион у Малој Азији. Цариградски патријарх Тарасије (730–806) рукополаже монаха Теодора за јеромонаха и управо он постаје игуман манастира Сакудиона.

Немирна времена узроковала су честе промене на царском престолу у Цариграду. После царице Ирине на трон ступа њен син Константин VI Хазар (780–797).<sup>6</sup> У време владавине овог цара долази до већег сукоба духовне и световне власти у Византији. Наиме, 795. године цар Константин ступио је у други брак – после развода са царицом Маријом, оженивши се са Теодотом која је била у сродству са Преподобним Теодором. Ово је био антиканонски и незаконити брак с аспекта црквених правила и кано-на.<sup>7</sup> Црквено венчање као Свету тајну савршио је извесни клирик Јосиф. Тадашњи патријарх Тарасије је био против овог незаконитог брака, али се није отворено супротставио да не би дошло до већих немира и сукоба. Међутим, Преподобни Теодор и сви монаси манастира Студион били су против склапања овог незаконитог брака, који је саблажњиво деловао у целој држави.<sup>8</sup> Он чак пише једну посланицу поводом овог случаја. Био је свестан да ће његово противљење наићи на велику репресију, што се убрзо и догодило. Године 796. Теодор је протеран из манастира, најпре у Солун. Против овог неканонског брака упутио је једну посланицу у Рим папи Лаву III (795–816). Спор везан за царев незаконит брак обновљен је неколико година касније. На једном помесном сабору, одржаном 809. године, на подстицај Преподобног Теодора, донет је по назначеном питању јасан закључак: „Или је цар Бог, јер једино божанство није подложно закону – или је то безвлашће и побуна. Јер, како може да буде мир, ако не постоји закон за све, ако цар може да испуњава своје жеље – да чини прељубу, или на пример, да прихвата јерес – док је његовим потчињенима забрањено да опште са прељубницима и јеретицима?”<sup>9</sup> Убрзо, упркос овим великим немирима, после смрти цара Константина 797. године, управо његовим

---

<sup>6</sup> О томе видети подробније: Георгије Острогорски, *Историја Византије* (Провсета: Београд, 1969); А. П. Лебедев, *Историја разделения црквей* (Москва, 2005), 7; Dominique Barbé, *Irène de Byzance: la femme empereur* (Paris, 1990).

<sup>7</sup> Канон 27 Четвртог Васељенског сабора у вези са овом темом говори: „Они који отимају жене, под изговором супружанства, или саучесници, или они који су сагласни с отмицарима, одредио је Свети сабор: ако су клирици, да буду збачени са свога степена, а ако су лаици, нека буду анатемисани” (*Васељенски сабори. Први, Дрући, Трећи и Четврти: одабрана докуменџа*, прев. Радомир Поповић, Академија СПЦ за уметност и конзервацију, Београд, 2012, 351).

<sup>8</sup> *Vita et conversatio Sancti patris nostri et confessoris Theodori praepositi Studitarum*, PG 99, 137ABC.

<sup>9</sup> S. Theodori Studitae, XXXVI. *Euprepiano et iis qui cum eo suni*, PG 99, 1032CD.

настојањем обновљен је манастир Студион у Цариграду, који је био тако рећи запустео у време прве етапе иконоборства када су сви монаси били протерани. Манастир је напослетку обновљен, а братство је чинило број од неколико стотина монаха који су живели и управљали се према *Монашком животнику*, написаном од стране Преподобног Теодора. Монашки устав је сачињен по узору на монашка правила за општежиће или кинувите, који је својевремено написао Свети Василије Велики. Отуда потоњи Свети Оци називају Преподобног Теодора *грујим Василијем Великим*.<sup>10</sup> О монасима као својој духовној деци старао се брижљиво и очински. У ту сврху су и настала његова дела *Мала ојлашења* и *Велика ојлашења* – збирка духовних поука које је редовно држао монасима.

## 2. Поимање световне и духовне власти у житију Преподобног Теодора Студита

Унутрашњи црквени сукоби, не само по питању јереси *иконоборства*, нису престајали. Опет је у међувремену било обновљено питање и статус свештеника Јосифа који је венчао цара Константина, те тако легализовао његов други брак за црквено-канонско подручје. Преподобни Теодор Студит тражи да Јосиф буде искључен из свештенства и захтева од патријарха Никифора I (806–815) да то спроведе у дело. Нови цар Никифор (802–811)<sup>11</sup> вратио је из прогонства свештеника Јосифа у Цркву. Овоме се одлучно и непоколебиво успротивио Теодор Студит због чега је поново био протеран 809. године. Он ће поводом овог прогона написати једно протестно писмо патријарху Никифору, у којем захтева да презвитер Јосиф буде лишен свештеног чина<sup>12</sup>. Непосредно пре тога, ромејски цар се донекле консултовао и са Теодором око избора новог патријарха после упокојења патријарха Тарасија (806). О томе сведочи и сачувана преписка са царом. Преподобни Теодор инсистира у преписци на независности Цркве од државе и често се позива на многобројне црквене каноне и правила која о томе јасно и недвосмислено говоре. Он се, између осталог, позива на Апостолско правило 80,<sup>13</sup> затим канон 2 Првог

<sup>10</sup> *Житије Преподобног Теодора*, 243.

<sup>11</sup> Ф. И. Успенский, *История Византийской империи*, Том 2 (Москва 2005), 324; Д. Е. Афиногенов, „Никифор I”, *Православная энциклопедия*. Том XLIX: Непеин – Никодим (Москва, 2018), 641–642.

<sup>12</sup> О томе видети детаљније: S. Theodori Studitae, XXV. – *Nicéphoro patriarchae*, PG 99, 988В–992В.

<sup>13</sup> *Дела апостолских ученика*, прев. са грчког епископ Атанасије Јевтић (Врњачка Бања, Требиње, 1999), 474.

Васељенског сабора, канон 3 Лаодикијског сабора,<sup>14</sup> те канон 10 Сардичког сабора.<sup>15</sup> Сви наведени канони указују да Црквом управљају црквена, јерархијска лица у духу Светог предања. Световна власт је такође дата од Бога и заслужује свако поштовање и уважавање, али Црквом руководи наслеђено апостолско предање које најавтентичније представља јерархија, односно свештенство. Преподобни Теодор је такво апостолско наслеђе заступао и због тога је више пута био жртва, али од истог није одступао. За време краткотрајне владавине цара Михаила I Рангависа (811–813), Преподобни Теодор је био враћен из прогонства.

Међутим, 813. године на власт долази окрутни иконоборац цар Лав V Јерменин (813–820), који је према поштоваоцима икона био крајње немилосрдан.<sup>16</sup> Без обзира на цареву суровост и окрутност, Теодор му се отворено успротивио иако је знао да ће због тога много претрпети. Обновљено иконоборство је и овом приликом имало више политичку него богословску димензију. У Теодоровом житију читамо опис како се он супротстављао царевом безумљу и мешању у црквене послове: „Откуда теби царе дође та зла мисао да бешчастиш икону Христову, да такво јеретичко умовање уносиш у свету Цркву и да раздиреш њену одећу, изаткану од вишње благодати и апостолског и светоотачког учења? ... Слушај царе шта је рекао Божји апостол – одреди Бог прво апостоле, друго пророке, треће пастире и учитеље, а не рече – царе. Теби је поверено грађанство и војска; ти се о томе брине а Цркву остави на миру.”<sup>17</sup> На овакво Теодорово реаговање цар Лав Јерменин одговара: „Ето, и сада си дошао да ме грдиш и нападаш, разговарајући са мном не као са царом, него као са обичним човеком, простаком. Због тога заслужујеш многа мучења...”<sup>18</sup>

На основу изложених царевих речи јасно се види да он себи узима за право да се слободно и неометано меша у црквена и догматска питања, те да о њима као цар одлучује. Такође, он се осећа увређеним што му се Преподобни Теодор уопште обраћа по питању поштовања светих икона. Следствено, многи историчари с правом виде цара Лава Јерменина као суровог заступника цезаропапизма, односно апсолутне надмоћи световне над духовном влашћу, односно државе као светов-

---

<sup>14</sup> *Свешћени канони Цркве*, прево са грчког и словенског епископ Атанасије (Београд, 2006), 289.

<sup>15</sup> Исто, 279–280.

<sup>16</sup> Живко Илић, „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти”, *Српска теологија данас* 2012 (25–26. мај 2012) (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет: Београд, 2013), 283–288; Живко Илић, *Црква и Византија у иконоборачкој кризи* (Филип Вишњић: Београд, 2020).

<sup>17</sup> *Житије Преподобног Теодора*, 250.

<sup>18</sup> Исто, 251.

не институције над Црквом као духовном установом.<sup>19</sup> Упркос рђавим последицама по њега лично, Преподобни Теодор није имао страх од цара када је у питању чистота црквеног учења и вере, те му смело и без страха одговара: „Царе, није твоје да црквена питања претресаш и испитујеш; твојој власти припада да световне ствари расправљаш и њима управљаш, а црквене ствари припадају епископима и учитељима црквеним; теби пак је наређено да им следујеш и да им се покораваш. Тако је Свети апостол рекао: *Бог њосстави у Цркви прво аџосџоле, грџо џророке, џређе учџшеље* (1. Кор. 12, 28).”<sup>20</sup> Овде је Преподобни Теодор доследан у ставу да световна власт, ма одакле она долазила и ма каква била, није надлежна да одлучује о чистоти вере. Цареви, као и сви други верници – лаици, треба само да следују догматима вере о којима у духу црквеног предања одлучују епископи и учитељи Цркве.

Жртва описаног става и опхођења цара Лава Јерменина био је и патријарх Никифор I, који је протеран. Цар је по овом питању ишао чак догле да је захтевао да се прекине свака расправа по питању икона. Преподобни Теодор није прихватио ни овај царев предлог, већ је реаговао обраћајући се директно цару: „Сами расудите је ли право да вас већма слушах него ли Бога? Боље је, нека ми језик буде одсечен, него да ћутим и да не браним истинску веру.”<sup>21</sup> Уместо протераног патријарха Никифора, изабран је и доведен за патријарха извесни Теодот, бивши дворски чиновник. Жртва оваквих антицрквених поступака цара опет је био и Теодор који се нашао у прогонству, али није престао да се бори и брани црквено предање о светим иконама. Иако се налазио у тешким околностима, није заћутао, јер он управо у прогонству пише: „Ћутати и не учити о православној вери ја не могу, и вас у томе послушати нећу; а претњи ваших не бојим се.”<sup>22</sup>

Упоредо с тим, било је у то доба и колебљивих монаха који су више из страха од прогонства и мучења пристали да потпишу одлуке јеретичког саборовања сазваног 20. марта 815. године. Њих Преподобни Теодор укорева следећим речима: „Господо игумани, као што се чује, поставља се питање ко смо то ми да бисмо пружили отпор? Као прво, ви сте хришћани који су обавезни да у овом моменту говорите. Затим, ви сте борци за монаштво, те стога не треба ничим да се одушевљавате, будући да нисте везани за овај свет. Онда сте игумани који морају да отклањају саблазни од других и никоме да не дају повод за искушење. А какву су

<sup>19</sup> А. Stambolov, “Monks and State – St. Theodore Studite and his Relations to the State and Church Authorities in Byzantium”, *Phronema*, vol. 30 (1) (2015): 161–162.

<sup>20</sup> *Исџо*.

<sup>21</sup> *Исџо*.

<sup>22</sup> *Исџо*, 254.

само саблазан и искушење, тачније речено понижење, починили они својим својеручним потписивањем, треба ли о томе још шта да кажемо? Јер, ако је ћутање делимично слагање, каква ли је онда тек љага, кад се то слагање овери потписом пред целом Црквом? А шта у случају одрицања од тог исповедања? Ако су они ставили својеручни потпис да се не слажу једни са другима, то је већ – одрицање. Јер како ће се они придржавати онога што је рекао Христос, – онога ко мени долази нећу изгнати напоље? Ако неко к њима дође желећи и тражећи да сазна истину, шта ће му онда одговорити игуман? Ево шта: добио сам наређење да не говорим. Тиме су дали потпис да се повинују цару, упркос Христу.”<sup>23</sup>

Обновљено иконоборство цара Лава V Јерменина врхунило је у одржавању лажног сабора 815. године.<sup>24</sup> На овом, назови сабору, обновљено је иконоборство, док је лажни иконоборачки сабор из 754. године проглашен за васељенски сабор. Сви бранитељи икона су били сурово прогоњени: Теодор Студит, патријарх Никифор, али и многи монаси који су се и овога пута показали као непоколебиви заступници православља. У току овог прогона Преподобни Теодор пише своје познато дело „Антиретик – одбрану светих икона”. Током целокупног периода суровог прогона он храбри монахе да истрају, претрпе прогоне и остану верни и непоколебиви у очувању православне вере. Тако у једном писму исповедницима-страдалницима он каже за њих да су „добри војници Христови, призвани као по небеском избору, најдрагоценије злато, светле звезде у ноћи безбожништва које сијају православљем.”<sup>25</sup> Он састрадава са њима и храбри своју браћу да остану у вери овако: „Мноштво мученика и исповедника призивају вас к себи. Говорим о томе присаједињујући духом и себе најмањег и одсуствујућег к вама... и молим вас спомињите ме у светим молитвама како бих и ја следовао вашим свештеним стопама.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Антон В. Карташов, *Васељенски сабори*, прев. Мира Лалић (Београд: Српска књижевна задруга : Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2009), 560.

<sup>24</sup> О томе видети подробније: С. Б. Дашков, *Императоры Византии* (Москва, 1997); Сенина Т. А. (монахиня Кассия) (исслед., пер. с древнегреч., комм.). «Лев Преступник». Царствование императора Льва V Армянина в отражении византийских хронистов IX века: Феофан Исповедник, Неизвестный хронист (Scriptor Incertus), Георгий Монах (Амартол) (Accent Graphics Communications: Montreal 2012); Д. Е. Афиногенов, „Лев V”, *Православная энциклопедия*. Том XL: Лангтон – Ливан (Москва, 2015), 296–298.

<sup>25</sup> S. Theodori Studitae, LXIV. *Theodorus peccator monachus, spiritalibus meis Patribus ac fratribus qui confessi sunt, decertanti que in carceribus: quorum nomina sunt in libro vitae*, PG 99, 1285A.

<sup>26</sup> S. Theodori Studitae, LXIV. *Theodorus peccator monachus, spiritalibus meis Patribus ac fratribus qui confessi sunt, decertanti que in carceribus: quorum nomina sunt in libro vitae* PG 99, 1285C. Сравни: Цон Мајендорф, *Византијско бојословље*, прев. Јован Олбина (Крагујевац: Каленић, 1985), 68.

Цар Лав V Јерменин ће трагично скончати свој живот – у ноћи уочи Божића 820. године убијен је од стране завереника. На власт потом долази цар Михаило II Травлос. Стога није случајно што се у Служби на дан годишњег помена Преподобног Теодора Студита 11. новембра, управо у први план стављају његове заслуге за одбрану чистоте вере. У стихирима на *Господи возвах* се између осталог каже: „...са твојих усана излила се изобилна благодат Духа, као из извора Божије науке, и постао си, Теодоре, бранитељ побожности и велики саговорник истине, кула и тврђава православне вере, и монашког живота јасно правило.”<sup>27</sup> У тропару овог Светитеља молимо се: „Наставниче православља, учитељу побожности, светило васељене, богонадахнути украсе монаштва...”<sup>28</sup> Исто тако, прославља се и његов допринос борби против јереси иконоборства, јер црквени песник сведочи: „...и да се Христов лик слави ти си богоугодно проповедао, као и иконе Светитеља, а богопротивницима си се успротивио чак до крви...”<sup>29</sup> Зато је он, према црквеном песнику, „постао духовни стуб догмата православних и изобличио заблуду иконобораца.”<sup>30</sup>

За време владавине цара Михаила II Травлоса (Муцавог) (820–829) није било сурових прогона поштовалаца светих икона, већ су они били толерисани и уједно нису били јавно гоњени, нити је њихова верска активност брањена.<sup>31</sup> Напослетку, сви су се вратили из прогонства. Став цара Михаила био је више него толерантан што се може закључити на основу његових речи: „Ја не браним да радите што желите; само не дозвољавам да стављате иконе у царском граду, но на другом месту нека их ставља за себе ко где хоће; ја пак не желим да се клањам иконама.”<sup>32</sup> Јасно је да је цар лично био противник поштовања икона, али толерише оне који иконе поштују. На такво његово схватање најбоље упућују његове речи: „Потпуно је небитно поштовати или не поштовати иконе”, као и: „Ко је пре нас истраживао црквене догмате, нека тај и одговара за оно што је урадио, било то добро или не. А ми, у каквом смо стању затекли Цркву, одлучили смо да је у таквом и оставимо. Узимајући то у обзир, ми инсистирамо: о иконама да буде најдубља ћутња.”<sup>33</sup>

За све то време, Преподобни Теодор је до краја свог живота провео ван Цариграда, пишући у одбрану светих икона. Истовремено, он јавно

<sup>27</sup> *Минеј за месец новембар*, 11. дан (Крагујевац: Каленић, 1983).

<sup>28</sup> *Исшо*.

<sup>29</sup> *Исшо*.

<sup>30</sup> *Исшо*.

<sup>31</sup> „Михаил, византијске императоры”, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.) (Санкт Петербург, 1890–1907).

<sup>32</sup> *Житије Преподобног Теодора*, 259.

<sup>33</sup> Карташов, *Васељенски сабори*, 564.

укорева цара и осуђује његов други брак са Јефросинијом. На овај начин је показао да није имао страха када је у питању одбрана предањске православне вере и освештаног предања Цркве, које је у време иконоборства било нарушавано захваљујући свесрдној подршци цара, који су се мешали у чисто духовне, црквене послове и питања. Добро је знао и био дубоко свестан да ће га такав став коштати сурових прогона и непријатности, али је остао доследан до краја свога овоземаљског живота. Преподобни Теодор Студит се с правом убраја у велике исповеднике, то јест оне хришћане који су због вере много претрпели и страдали, али су у истој остали непоколебиви и доследни.

## Закључак

На основу претходно изложеног, јасно је и недвосмислено да је време у којем живи Преподобни Теодор Студит умногоме контрадикторно и сложено. Његов лични живот и подвиг, не само као монаха већ и као богослова, био је испуњен многоструким изазовима и трпљењем за веру и Православље, нарочито у погледу односа духовне и световне власти. Он је у својим богословским становиштима био веома истрајан и доследан, без обзира на сва сурова искушења кроз која је пролазио. Штавише, Преподобни Теодор је остао веран исконском хришћанском предању и вери, не само по питању поштовања икона, већ и у домену поимања односа профаног и сакралног, првенствено у контексту световне власти и њеног односа према црквеној јерархији и богословљу. Теодор је на сваком кораку спроводио у пракси одлуке Седмог Васељенског сабора, следујући у том погледу богословље Преподобног Јована Дамаскина и друге православне богослове ранијих времена. У његово време је на извештан начин било обновљено иконоборство, али без нових аргумената и доказа којима је оно било лажно оправдавано. Духовну снагу Цркве као Тела Христовог он је видео у монаштву и манастирима, па је отуда радио на обнови монаштва као Божијег дара датог људима да и у овом животу, овде и сада, могу постати „небески људи и земаљски анђели”, те савладати сва искушења ма каква она била и ма одакле долазила. У ту сврху ће и настати његово дело *Устав унутрашњеј устројстви манастира Студион*,<sup>34</sup> што на посредан начин указује на то да је монаштво, у оквиру духовне власти на земљи изнад световних власти, које могу да падну у јереси и да услед неразумевања богословља буду непријатељи, па чак и прогонитељи Цркве, односно монаштва и канона.

---

<sup>34</sup> S. Theodori Studitae, *Descriptio constitutionis monasterii Studii*, PG 99, 1704B–1720B.

## Библиографија

### Извори:

- Васељенски сабори. Први, Други, Трећи и Четврти: одабрана докуменџа.* Предео Радомир Поповић. Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2011.
- Василије Велики. *Трајом јеванђелских поговора.* Предео Небојша Ковачевић. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1999.
- Vita et conversatio Sancti patris nostri et confessoris Theodori praepositi Studitarum*, PG 99, 113A–232B.
- Vita et conversatio Sancti patris nostri et confessoris Theodori abbotis mnasterii Studii a Michaelae monacho conscripta*, PG 99, 233A–328B.
- Дела айосћолских ученика.* Предео епископ Атанасије Јевтић. Требиње: Манастир Тврдош; Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог, 1996.
- Поповић, Јустин. *Жићија Светић: за месец новембар*, 231–265. Ваљево: Манастир Св. Ђелије, 1998.
- Минеј за месец новембар.* Крагујевац: Каленић, 1983.
- „Мрвице са трпезе Преподобног Теодора Студита.” Предео са руског братства манастира Подмаине. У Крестјакин, архимандрит Јован. *Зона бесмртних. Приручник за монахе и мирјане*, 144–172. Будва: Манастир Подмаине, 2015.
- Теодор Студит. „Треће побијање иконоборства.” Предео З. Ђуровић. *Саборности 1–2* (1998): 4–27.
- Теодор Студит. „Писмо Платону своје духовном оцу о поштовању икона.” Предео јеромонах Атанасије Јевтић. *Православље* 336 (1981); исто у: *Грагац* 1982–1984 (1988): 29–31.
- Теодор Студит. „Беседа на Велики Петак, Беседа на Крстовдан.” Предео Д. Марић. У *Анћологија* (Београд, 1957): 54–57.
- Теодор Студит. „О силаску Светог Духа.” Предео В. Никчевић. *Светићора* 104–105 (2001): 8.
- Теодор Студит. „О томе да не треба проводити празнике у пијанству и опијању, и о сећању на смрт.” Предео Р. Поповић. *Каленић* 5 (2016): 2.
- Теодор Студит. *Монашка правила.* Предео са старогрчког протојереј Радомир В. Поповић. Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију, 2017.
- S. Theodori Studitae, *Descriptio constitutionis monasterii Studii*, PG 99, 1704B–1720B.
- S. Theodori Studitae, XXV. – *Nicephoro patriarchae*, PG 99, 988B–992B.
- S. Theodori Studitae, XXXVI. *Euprepiano et iis qui cum eo suni*, PG 99, 1032A–1037D.
- S. Theodori Studitae, LXIV. *Theodorus peccator monachus, spiritalibus meis Patribus ac fratribus qui confessi sunt, decertani que in carceribus: quorum nomina sunt in libro vitae*, PG 99, 1284D–1285D.
- Светићени канони Цркве.* Предео са грчког и словенског епископ Атанасије Јевтић. Београд: Православни Богословски факултет Београдског универзитета; Митропо-

лија црногорско-приморска; Митрополија дабробосанска; Митрополија новограчаничка; Епархија бачка; Епархија захумско-херцеговачка и приморска, 2006.

### Литература:

- Афиногенов, Д. Е. „Лев V”, *Православная энциклопедия*. Том XL: Лангтон – Ливан (Москва, 2015): 296–298.
- Афиногенов, Д. Е. „Никифор I”, *Православная энциклопедия*. Том XLIX: Непеин – Никодим (Москва, 2018): 641–642.
- Barbé, Dominique. *Irène de Byzance: la femme empereur*. Paris, 1990.
- Brown P.. “A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”. *English Historical Review* 88 (346) (1973): 1–33.
- Дашков С. Б. *Императоры Византии*. Москва, 1997.
- Ivanović, F. *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Илић, Живко. „Свештенство и царство, теолошко-историјски аспекти.” *Српска теологија данас* 2012 (25–26. мај 2012), 283–288. Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, 2013.
- Илић, Ж. *Црква и Византија у иконоборачкој кризи*. Београд: Филип Вишњић, 2020.
- Карташов, Антон В. *Васељенски сабори*. Превод Мира Лалић. Београд: Српска књижевна задруга: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2009.
- Kitzinger, E. “The Cult of Images in the Age of Iconoclasm”. *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954): 83–150.
- Лебедев, А. П. *История разделения церквей*. Москва, 2005.
- Мајендорф, Цон. *Византијско бојословље*. Превео са енглеског Јован Олбина Крагујевац: Каленић, 1985.
- „Михаил, византијские императоры.” *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). Санкт Петербург, 1890–1907.
- Острогорски, Георгије. *Историја Византије*. Београд: Просвета, 1969.
- Поповић, Радомир В. „Преподобни Теодор Студит (759–826) у контексту времена у којем је живео.” *Каленић* 5 (2016): 3–5.
- Пурић, Јован. „Дијалог иконоборца са иконопоштоватељима.” *Зограф* 34 (2010): 13–26.
- Сенина Т. А. (монахиня Кассия) (исслед., пер. с древнегреч., комм.). «Лев Преступник». Царствование императора Льва V Армянина в отражении византийских хронистов IX века: Феофан Исповедник, Неизвестный хронист (Scriptor Incertus), Георгий Монах (Амартол) Montreal: Accent Graphics Communications, 2012.
- Stambolov, A. “Monks and State – St Theodore the Studite and his Relations to the State and Church Authorities in Byzantium.” *Phronema* 30 (1) (2015): 137–165.
- Успенский, Ф. И. *История Византийской империи*. Том 2. Москва, 2005.

Примљено: 7. 3. 2024.

Одобрено: 17. 7. 2024.

**Protopresbyter-Staurophor  
Dr. Radomir Popović,**

*University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology*

## THEODORE THE STUDITE AND HIS UNDERSTANDING OF SPIRITUAL AND SECULAR AUTHORITY

***Summary:** The article discusses Theodore the Studite and his understanding of the relationship between the profane and the sacred, and especially his understanding of secular authority and its relationship with the Church's hierarchy and theology during the Era of Iconoclasm (especially in 9<sup>th</sup> century). St. Theodore implemented the decisions of the Seventh Ecumenical Council in his life and work, and in this regard he followed the theology of St. John of Damascus and the others Eastern Orthodox theologians from the past. In his time, Iconoclasm was in a sort of way renewed, but without new arguments and evidence with which it was falsely justified. He saw the spiritual strength of the Church as the Body of Christ in monasticism and monasteries, which is why he worked to renew monasticism as a gift from God. Theodore's work indirectly indicates that monasticism has a significant role, within the framework of spiritual authority on Earth, and he taught that the spiritual is above secular authorities, which may be in heresy and, due to a lack of understanding of theology, may be enemies, even the persecutors of the Church.*

***Key words:** Iconoclasm, monasticism, Typicon, Theodore the Studite, Byzantium.*

# ТАЈНА ЕВХАРИСТИЈЕ У ЈОВАНОВОМ ЈЕВАНЂЕЉУ: ЕВХАРИСТИЈСКА ДИМЕНЗИЈА У ЈН. 2 И ЈН. 6

Јеромонах Јован (Прокин)  
Бојословија Светиој Јована  
Златоустиа, Крајугевац,  
[jovanprokin.bogoslov@gmail.com](mailto:jovanprokin.bogoslov@gmail.com)

*Апстракт:* Аутор у овом раду истражује евхаристијску теологију Јовановој јеванђеља на примеру анализе два кључна одељка: Свадбе у Кани Галилејској (Јн. 2) и Христовој говора о Хлебу живоћа (Јн. 6). Тим поводом бива указано да Јован, иако не доноси речи установљења Евхаристије, развија бојословље дубоко ушемељено у евхаристијском искуству Цркве. Вино и хлеб се тумаче у светлу Христове Смрти и Васкрсења, док се Света Литургија представља као есхатолошки догађај који посредује живој вечни и сједињује верне у заједници са Бојом. Особито се наглашава иневматолошки аспект као неопходни услов за литургијски помен (ἀνάμνησις) и актуелизацију сјасоносној догађаја унутар евхаристијске заједнице.

*Кључне речи:* Евхаристија, Јованово јеванђеље, Свадба у Кани, Хлеб живоћа, Дух Свети.

## Увод

Јеванђеље по Јовану не спада у синоптичка Јеванђеља, будући да се структурално и богословски знатно разликује. Древно црквено предање га описује као „духовно“, док прва три назива „телесним“ и то због тога што се у четвртном Јеванђељу налази на узвишенију духовну атмосферу.<sup>1</sup> Стога не чуди да је Црква одредила да се на Васкрс почиње са читањем управо овог Јеванђеља, како би они који су претходно крштени током Пасхалног бденија имали прилике да се напајају рекама његовог богословља.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Јоанис Д. Каравидопулос, *Увод у Нови Завеш* (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 2010), 130.

<sup>2</sup> О уводним темама Јовановог јеванђеља види: Емилијан Чарнић, *Увод у Нови завеш – Посебни гео*, (Овчар Бања: Манастир благовештење, 2005), 119–146; Пред-

Мистириологија Јовановог јеванђеља је нарочито интересантна за библијску теологију поводом чега се истиче: „Ivan se najviše zanima za sakramente krštenja i euharistije, a upravo su ta dva sakramenta najintimnije povezana sa životom Crkve i u odličnom su smislu ‘znamenja’ tog života.”<sup>3</sup> У својој Првој саборној посланици, која је својеврсна релектира или ти прво тумачење Јеванђеља, Свети Јован Богослов наводи: *И троје је што сведочи на земљи: дух, и вода, и крв; и ово троје су једно* (1. Јн. 5, 8). Сам Господ је дошао водом и крвљу и то сведочи Дух Истине (1. Јн. 5, 6). Стављање воде на прво место одговара Крштењу, јер Крштење уводи у светотајински живот. Тако вода и крв означавају трајно сведочанство воде и крви у Цркви по Духу Светоме, то јест у овим светим тајнама. Управо због тога, ми ћемо у овом раду сагледати Тајну Евхаристије код Светог Јована Богослова на основу два поменути поглавља, док ће о Светој тајни крштења бити речи другом приликом.

Упркос томе што Јован, условно говорећи, изоставља речи установљења, његово богословље је превасходно евхаристијско. Уместо да нам пренесе опис Тајне вечере како то чине синоптичка Јеванђеља, четврто Јеванђеље тему продубљује и теолошки објашњава многобројним еклисиолошко–евхаристијским причама као што су: Свадба у Кани (Јн. 2), о Хлебу живота (Јн. 6), о Пастиру и стаду (Јн. 10), о Вечери (Јн. 13), самим страдањем на Крсту (Јн. 19)<sup>4</sup> и јављањем Васкрслога ученицима, иза затворених врата, за време Евхаристије (Јн. 20).

Примарни задатак нашег истраживања биће богословско ишчитавање и вредновање евхаристијске теологије Светог Јована Богослова, са нарочитим освртом на, према нашем скромном мишљењу, кључна јеванђелска зачала (Јн. 2 и Јн. 6). Вођени идејом да је „богословље” једнако „служење Цркви” циљ нам је да укажемо на то да данашње православно тумачење и доживљај божанствене Евхаристије коју слу-

раг Драгутиновић, *Увод у Нови Завет* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2021), 176–187; Јоанис Д. Каравидопулос, *Увод у Нови Завет* (Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 2010), 130–141; Raymond E. Brown, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008), 325–369; Цон Дрејн, *Увођење у Нови завет* (Београд: Евро Ђунги, 2004), 275–288; Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983), 398–448.

<sup>3</sup> R. E. Brown, J. J. Castelot, J. A. Fitzmyer, J. J. Kselman, J. J. McKenzie, D. M. Stanley, A. Suelzer и B. Vawter, *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993), 460.

<sup>4</sup> Свети Јован Златоусти наводи да се Црква родила из ребара Христових снагом Свете тајне Крштења и божанствене Евхаристије: „Krist je, dakle, Crkvu stvorio iz boka kao što je Evu načinio iz Adamova rebra.” Цитирано према: Marjan Mandac, *Krst i euharistija u novozavjetnoj i otačkoj predaji* (Zagreb–Split: Kršćanska sadašnjost i Služba Božija, 2016), 141.

жимо има своје библијске изворе, те да се темељи на предању и сведо-чанству светих апостола (1. Јн. 1, 1-3).

## 1. Свадба у Кани Галилејској

### 1. 1. Још није дошао час мој

Кана Галилејска је место првог знамења<sup>5</sup> које стоји у вези са старо-заветним обећањем да ће у месијанско време бити обиље вина (Пост. 49, 10-12; Ам. 9, 13-14; Јл. 4, 18; Ис. 25, 6; Јер. 31, 5; Ос. 2, 24). Месијанско доба доноси једну есхатолошку свадбу (Отк. 19, 6-9).<sup>6</sup> У старозаветним списима је однос између Бога и Израиља често представљен односом између мужа и жене. Уколико је веран Израиљ личи на невесту, а уколико је неверан на блудницу. Та сцена се често налази у јеванђелским параболама, а помиње се и у Откривењу Јовановом. Месија је представљен као Јагње које себи за невесту узима Нови Јерусалим који је Црква. Та свадбена везивања Месије и Његовог народа су кључ за разумевање приче о Кани.<sup>7</sup> Свадбом у Кани жели да се каже да је сада дошло до једног тренутка у којем се Бог јавља кроз конкретну личност – Богочовека Исуса. Простор теофаније није више Синај, већ личност Господа Исуса Христа. Обично се узима да је ово прво чудо које је Христос учинио. Захваљујући овом чуду *вероваше у њега ученици његови* (Јн. 2, 11).

Одбијање мајке речима: *Шта хоћеш од мене, жено?*<sup>8</sup> *Још није дошао час мој?* (Јн. 2, 4) јасно указује да у Христовом животу постоји само

---

<sup>5</sup> Јован не користи реч ἡ δὴνασις, што је синоптичка ознака за чудо, него τὸ σημεῖον (17 пута) – знак, знамење. Одговарајући контекст наведене речи објашњавају Р. Браун и Л. Морис на следећи начин: „Znamenja označavaju ljudsko stanovište, gdje pozornost nije toliko usmjerena na samo čudo (koje ne mora voditi da čovjek povjeruje) nego na ono što to čudo otkriva onima koji mogu vidjeti dalje” (Raymond E. Brown, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008), 332; Leon Morris, *Ivan* (Novi Sad: Dobra vest, 1988), 506–509).

<sup>6</sup> Знамења за Светог апостола Јована нису само докази о Царству које је постало присутно у Христу, већ и најава будуће коначне реализације истог. Упореди: Јован Благојевић, „Свадба у Кани Галилејској,” *Логос* 1 (2003): 276–277.

<sup>7</sup> О свадбеним обичајима код Јевреја види: Adalbert Rebić, *Biblijske starine* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008), 89–90.

<sup>8</sup> У буквалном преводу ова семитска формулација гласи: „Шта имамо ти и ја?” или „Шта је теби и мени (заједничко)?” Ова конструкција се користи у Старом Завету како би се изразила непремостива дистанца између саговорника која отежава даљу комуникацију. Упореди: Предраг Драгутиновић, *Који чини да разуме* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2023), 167; William MacDonald, *Komentari Novoga zavjeta* (Zagreb: Euroliber, 1997), 306.

једна веза и да један однос има пресудан значај, а то је његов однос са Оцем. Такав тип обраћања није ни јудејски нити грчки обичај, те ова околност да Пресвету Богородицу Исус назива „женом” а не „мајком” вероватно упућује на то да у тренутку када Он започиње своју јавну службу, међу њима настаје један другачији и нови однос, јер Он од тада више није превасходно „син Маријин” већ „Син човечији”.<sup>9</sup> С тим у вези, не треба заборавити да се Исусова мајка поново појављује под Крстом (Јн. 19, 25-27). Стога, помињање часа, мајке као жене, воде и вина које имамо како на самом почетку Јовановог Јеванђеља, тако и на његовом самом крају у сцени Распећа, јасно сведоче о томе да је целокупно четврто Јеванђеље евхаристијски уобличено.

Како бисмо правилно разумели на шта је Христос мислио говорећи о часу, треба сагледати и друга места у Јеванђељу на којима се помиње долазак часа. У Јн. 7, 30 читамо: *Тада изражаху да га ухватише, и нико не метну на њега руку, јер још не беше дошао час његов*. Стихови Јн. 8, 20; Јн. 12, 23; Јн. 13, 1; и коначно: *Оче, дошао је час, прослави Сина својега, да и Син твој прослави себе* (Јн. 17, 1) више него јасно указују да се долазећи час увек односи на час смрти Христове. Не треба заборавити да је Крст за Јована символ победе и прослављења (Јн. 12, 31), али и да је Христос на Крсту Цар славе (Јн. 19, 19); јер будући да Његова смрт крије живот, отуда у победи Крста имамо Васкрсење.

Господ не жели да буде схваћен као чудотворац, будући да би то ослабило ученичко поимање Његовог истинског идентитета као Спаситеља. Међутим, овим знамењем, иако час још није дошао, он отпочиње своју спасоносну делатност.<sup>10</sup> У том контексту разумевамо речи: *Долази час и већ је настало* (Јн. 4, 23). У чуду Преображења, односно промене твари, имамо предокус онога што ће се збити на крају. Као што Преображење код Синоптика даје предокус теолошког идентитета Христовог, који ће бити јасан тек кад Син човечији из мртвих устане (Мт. 17, 9), тако и преображајем твари започиње да се открива и даје предокушај да спасење долази кроз крстоваскрсну жртву (Јн. 19, 34).

<sup>9</sup> Упореди: Јован Зизијулас, *Доимайске шеме* (Нови Сад: Беседа, 2009), 343–344. Тај однос (са Оцем) поприма један онтолошки значај у његовој Првосвештеничкој молитви. Бог Отац, Христос и они које је Отац дао Христу (Јн. 17, 11; 24) – ту је тајна Цркве. Упореди: Предраг Драгутиновић, „Свадба у Кани Галилејској,” *Логос* 1 (2003): 183. Дакле, ово дистанцирање од мајке је христолошке, а не психолошке природе!

<sup>10</sup> Овим чудом Господ излази из анонимности и отпочиње јавно деловање. Упореди: Јустин Поповић, *Тумачење Светиој Еванђељу по Јовану* (Београд: Манастир Ђелије, 1989), 35.

## 1. 2. Претварање воде у вино<sup>11</sup>

Сходно претходно реченом, јасно је да свадбу у Кани морамо читати са часом Христовим на уму, односно имајући у виду Христову жртву. Тек после тог часа страдања ова стварност постаје јасна и реална.

У Јовановом јеванђељу речи са једне стране означавају нешто материјално, а са друге указују на нешто сасвим другачије и узвишеније. Као што ћемо у Јн. 6 видети да хлеб поред тварног означава и евхаристијски хлеб, тако и вино у Јн. 2 означава принос који се приноси на Вечери Господњој и уједно евхаристијску крв (Јн. 13). Чудо храњења мноштва народа одговара чуду у Кани. Дакле, ради се о чуду са хлебом и чуду са вином, што ће рећи чуду са храном и чуду са пићем. Будући да смо видели да прича о знамењу у Кани алудира на смрт и прослављење Христово (због помињања часа који још није дошао), те када се присетимо да прича о Христу као Хлебу који сиђе са неба указује на Тело Сина човечијега, које ће Он дати за многе, јасно је да вино у овој причи представља оно које се приноси на божанственој Евхаристији и постаје крв Христова.

Тумачећи речи: *Шта хоћеш од мене, жено?* Кулман говори да би то значило као да јој Христос каже: „И даље делиш јеврејско виђење прослављења. Моје месијанство мени даде Бог, час мој још није дошао, када ће се вода претворити у вино, наиме час моје смрти, када ће се на крсту поставити темељи евхаристије. Вино указује на вино Вечере Господње, тј. на крв, коју је Христос излио за опроштење грехова.”<sup>12</sup>

Уколико Кану хоћемо да сагледамо на једном симболичном нивоу и кажемо да је ту описана једна есхатолошка свадба између Месије и његовог народа која није разумљива без Христовог Крста, онда се Исусова мајка овде појављује као представница старозаветног Израиља. Драма почиње управо мајчиним речима: *немају вина* које указују на недостатак Месије. Вино је дакле израз за Месију, односно за Божије присуство. Мајка која иницира читаву причу са тим питањем личи на пресахли Израил који ишчекује свог Месију. Речи *још није дошао час мој* значе да се Месија у Израилу може схватити једино кроз стварност Крста. Отуда овде имамо један обрт. Пресвета Богородица, која је представљала старозаветни Израил, сада постаје представница Новог Израиља, то јест

---

<sup>11</sup> Свети Кирило Јерусалимски говори о Јн. 2, 1-11 је назначио: „Исус је онда у Кани Галилејској воду претворио у вино. Зар није достојан поверења када вино претвара у крв? Оно чудесно дело је учинио када је био позван на телесну свадбу, неће ли му се онда више веровати када синовима заручника поклања своје тело и крв?” (Cyril of Jerusalem, *Mystagogical Catechesis IV*, PG 33:320 (§2)).

<sup>12</sup> Оскар Кулман, *Ранохришћанско ботослужење* (Београд: Отачник, 2010), 69.

Цркве. Творевина се кроз Цркву (Богородицу која је иницирала чудо) приноси Христу, како би преображена била дата човеку.

Шест камених посуда са водом коришћене су за обичај јудејског очишћења, што овој причи даје богослужбени контекст. Уместо обредног чишћења водом, долази вино Вечере Господње, што ће рећи крв Христова. Очишћење од греха се више не постиже обредним прањем, већ кроз крв закланог и прослављеног Јагњета. У ових шест камених посуда треба препознати слику јеврејског закона и јудејског религијског живота. Претварањем воде у вино ове камене посуде у потпуности губе своју улогу. Оне више нису камене посуде које су постављене по обреду очишћења, већ су бачве за вино. Људи не долазе до посуда да би се ритуално прали, већ се вино из њих разноси. Дакле, постоји прелазак из једне статичне стварности коју представљају камене посуде у једну покретну стварност коју чине званице. Нема вина заправо значи да нема Месије. Међутим, сада су бачве пуне вина, јер је Месија ту, док вода очишћења постаје ново вино Царства Божијег.

На становишту да је Јованово јеванђеље преиспуњено моментима који сведоче преображају једног јудејско-статичног ритуалног поретка у нови, хришћанско-динамички, инсистира и Харингтон: „*Voda (Židovima za čišćenje) pretvorena u vino simbol je starog i nesavršenog reda koji ustupa mjesto novome. Spominje se i vino kod stola, a to je dokaz auktorova zanimanja za sakramente.*”<sup>13</sup>

Свадба у Кани указује на евхаристијски обед, који је уједно и пре-дукус есхатолошког обеда (Отк. 3, 20). Интересантно је да пехарник (архитриклин) одлази женику и говори: *ти си чувао добро вино до сада*, али ми не видимо ни једну женикову реч. Јеванђелист у ствари жели да нам каже да је прави женик ове свадбе Христос.<sup>14</sup> Дотично разликовање знања које постоји код слугу и код пехарника има за циљ да нам на један суптилан начин укаже да треба управо у Христу да препознамо женика. Из тог разлога се нигде на свадби не помињу младенци нити било шта о њима. Један гост на свадби преузима улогу женика, односно самог домаћина. Јеванђелиста се ни једном речју не осврће на само чудо претварања воде у вино. Не каже се ништа у тексту коју реч је том приликом изговорио или било шта о гесту којим је то учинио.<sup>15</sup> Сличну ситуацију имамо и приликом знамења

<sup>13</sup> Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983), 422.

<sup>14</sup> Свети Теофилакт Охридски, *Тумачење Јеванђеља по Луки и Јеванђеља по Јовану* (Београд: Образ светачки, 2018), 296; Владан Таталовић, *Основи ејзетезе сјиса Свешој Јована Бојослова* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2019), 115.

<sup>15</sup> Ово вино не долази од винове лозе, као Нојево, већ непосредно из Речи Хри-

умножавања хлебова. Не каже се ништа о начину на који је чудо извршено, већ је сав акценат стављен на скупљање преосталих комада, о чему један савремени теолог вели: „Ovdje obilje vina, a tamo obilje kruha darovi su Mesije Isusa.”<sup>16</sup> Свети апостол Јован сву пажњу усмерава на разговор пехарника и женика. Истицање чињенице да пехарник не зна одакле је вино, веома лепо се уклапа у целокупан контекст Јеванђеља у коме се стално поставља питање одакле Исусу његови дарови, односно одакле Он сам долази (Јн. 9, 29-30).

Христос је оно најбоље што долази на крају. Месијанизам код Јевреја очекује најбоље на крају, а то и бива у Христу. У јелинској концепцији ствари оно најбоље бива на почетку, што се више удаљава од узрока то је веће искварење. Међутим, библијско поимање узрок свега види у есхатону ка коме идемо и који оприсутњујемо.<sup>17</sup> Отуда свадба у Кани мора бити сагледавана као есхатолошка свадба Христа и Новог Израиља, односно Цркве.

Онај ко правилно поима знамење претварања воде у вино има кључ за тумачење и рашчитавање смисла даљег тока Јеванђеља. Следствено, исправно ће разумети значај Христове смрти и Васкрсења, схватајући да је њихов исход у спасењу, то јест Цркви и Царству небеском.

## 2. Христос – храна за живот вечни

### 2. 1. Ја сам хлеб живи који сиђе са неба

Тема „хлеба”<sup>18</sup> има важно место у Исусовом учењу. Сам Богочовек Исус је постао зрно жита које умревши рађа многи род (Јн. 12, 24). Велики говор о хлебу у Јн. 6 открива читаву лепезу значења ове теме. На почетку овога поглавља најпре је описан догађај који се збио с друге стране Галилејског мора, када Христос храни пет хиљада људи. Христос Господ не отпушта људе који су Га слушали гладне већ им даје хлеб „насушни”, што ће рећи хлеб који им је потребан за егзистенцију, не пре небрегавајући ту основну људску потребу. Један од савремених тумача

---

стове. Упореди: Σ. Σ. Δεσπότης, *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης: Σπουδή στην Ιωάννεια Γραμματεία* (Αθήνα: Έννοια, 2018), 99–100.

<sup>16</sup> Ivan Dugandžić, *Evandjelje ljubljenog učenika* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012), 86.

<sup>17</sup> Упореди: Игнатије Мидић, „Стари завет је сенка, Нови завет је икона, а истина је стање Будућег века: Протолошка и есхатолошка онтологија.” *Саборност* 11 (2017): 73–90; Игнатије Мидић, „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима,” *Саборност* 1–4 (2003): 13–59; Јован Зизијулас, „Онтологија и етика,” *Саборност* 1–4 (2003): 104.

<sup>18</sup> Упореди: Александар Шмеман, *За живоїи светиа* (Београд: Плато, 1999), 25.

овога догађаја примећује: „Исус није равнодушан наспрам глади људи, њихових материјалних потреба, али их ставља у исправан контекст и даје им исправан поредак.”<sup>19</sup> Хлебу овде претходи глад, односно трагање за Богом, као и спремност да се хлеб подели. Међутим, Господ не дозвољава да се ту зауставимо и сведемо људске потребе искључиво на хлеб у физиолошком смислу, односно на биолошке потребе (Јн. 6, 27).

Евхаристијском тумачењу овог знамења више него очигледно доприносе речи: узе (ἔλαβεν), заблагодаривши (εὐχαριστήσας<sup>20</sup>, а не εὐλογεῖν), раздаде (διέδωκεν), као и активно учешће ученика у овом догађају. Литерарни контекст приче о умножавању хлебова у Јовановом Јеванђељу (Исусова евхаристијска беседа о „хлебу живота”), као и хронолошко одређење догађаја уочи пасхалног празника (*а беше близу Пасха* Јн. 6, 4), јасно сведоче да је крајем I века, када је записано Јованово Јеванђеље, преовладало евхаристијско тумачење овог чуда.<sup>21</sup> Тиме што ученици имају активну улогу у остваривању знамења (Јн. 6, 11) указује се на јерархијско предавање евхаристијског хлеба од Господа апостолима, а преко њих верном народу.

Будући да народ није схватио да је од Господара живота и смрти потребно тражити „хлеб наш насуштни” (ἐπιούσιον)<sup>22</sup> односно Богочовека Христа који је по превасходству наш Хлеб, како би оне којима се обраћа руководио до јаснијег познања, Господ доводи у везу чудесно умножени хлеб са умножењем мане у пустињи, истовремено указујући и на истинску храну која је Он Сам, Логос – вечна Реч.<sup>23</sup>

Мојсеј је својевремено измолио од Господа старом Израиљу хлеб са неба (ману). Међутим, овде је већи од Мојсеја. Мана, иако са неба, била је привремена, пропадљива и овоземаљска храна (Јн. 6, 49). Дар који храни човека мора бити умногоме већи. Тором или Старозаветним Законом, на неки начин, човек може учинити Божију вољу својом

<sup>19</sup> Јозеф Рацингер (Бенедикт XVI), *Исус из Назарета* (Београд: Евро Ђунти, 2008), 42.

<sup>20</sup> У Јн. 6, 11 користи реч заблагодаривши (eucharistein), а у Јн. 6, 12 за преостале комаде каже сакупити (synagein) што је реч која се користи за евхаристијско окупљање (Raymond E. Brown, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008), 337).

<sup>21</sup> Упореди: Јоанис Д. Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку* (Београд – Шибеник: Истина, 2007), 167–168.

<sup>22</sup> Није необично што *Молишва Господња* није директно дата у Јовановом Јеванђељу, будући да Јн. 6 представља њено најтемељније тумачење. Господње речи: *Ја сам хлеб живиша* јасно указују на то да је реч о хлебу надолазећем и есхатолошком, односно о евхаристијском, то јест нашем хлебу, односно хлебу заједнице. Упореди: Јован Зизијулас, „Евхаристија и Царство Божје,” у *Евхаристија чини Цркву* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 140–141.

<sup>23</sup> Можемо рећи да су мана и препелице у пустињи праслика чудесног умножења хлебова и рибе, док хлеб и риба указују на евхаристијске дарове.

храном (Јн. 4, 34). Тора је „хлеб” од Бога, али нам показује само леђа Божија, будући да је она сенка. *Јер хлеб је Божији онај који силази са неба и даје животи светишу* (Јн. 6, 33). Пошто га слушаоци не схватају, Исус још једном недвосмислено каже: *Ја сам хлеб живота: ко мени долази, неће оладнети; и који у мене верује, неће никад ожеднећи* (Јн. 6, 35). Овај стих представља кулминацију првог дела говора о хлебу, где Христос говори о себи као хлебу са неба који даје његов Отац и који свету даје живот. У другом делу је реч о хлебу који ће Месија Христос дати (футур!) за живот света (Јн. 6, 51; 58). Међутим, и ове речи су наишле на неразумевање Јудејаца (Јн. 6, 52).

У складу са претходно реченим, треба истаћи да је заправо Закон постао Личност. У сусрету са Господом Исусом хранимо се самим живим Богом, то јест истински једемо хлеб небески (*јело које остаје за животи вечни које ће вам дати Син човечији* Јн. 6, 27; „ће дати” – футуром је означен будући евхаристијски дар који ће дати Син човечији када буде уздигнут). Слушаоци су пак упитали Исуса: *Шта да чинимо да бисмо творили дела Божија* (Јн 6, 28). Они су спремни на рад (ἐργαζόμεθα – зарадити радом; алузија на вршење дела Мојсијевог закона) да би добили тај хлеб, али се тај хлеб не може зарадити људским радом, већ нам може доћи само као дар Божији, односно Божије дело. На ово Христос одговара да је дело које Бог хоће: *да верујете у Онога кога Он посла* (Јн. 6, 29).

Реч постаје тело<sup>24</sup> – Бог постаје хлеб за нас. Христос као хлеб Божији силази са неба и даје живот свету (Јн. 6, 33), и то у изобиљу (Јн. 10, 10). Како би човек постао заједничар тог живота потребно је „доћи” и „веровати” (Јн. 1, 39). Христово тело је живот за свет (Јн. 6, 51). Овим се, изузев Оваплоћења, назначује и то да Исус даје себе у смрт за живот света. У Јн. 6, 53 Господ говори да нам даје своју крв да „пијемо”, што јасно указује на божанствену Евхаристију. Евидентно је да се тиме алудира на Исусову жртву у којој Он излива крв за нас и излази из себе самог, што ће рећи излива се и даје се нама, како се то уосталом наглашава следећим речима: „Tu su očiti elementi predaje o posljednjoj večeri: jesti/piti, moje tijelo/moja krv, dati, ideja zadovoljštine. Sve to spada u predaju posljednje večere koja u Novom zavjetu predstavlja temelj slavljenja euharistije.”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Треба нагласити да јовановска традиција означава хлеб као „моје месо”, уместо „моје тело”, истичући на тај начин реалност Христовог Оваплоћења и стављајући тиме антидокетски нагласак. Упореди: Joakim Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999), 262. Исто тако, и у Јн. 6, 54 није просто употребљен глагол „јести” (φαγεῖν), већ „гристи” или „разједати” (τρῶγειν), опет као јак антидокетски елемент.

<sup>25</sup> Ivan Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004), 155.

У Јеванђељу Светог Јована Богослова постоји двоструки есхатолошки концепт: просторно-садашњи и временско-будући. Оно што ће тек доћи, већ сада је могуће. Та визија садашњости, која и прошлост и будућност обједињује у „сада“, представља нарочиту есхатолошку перспективу поменутог јеванђелисте. Он не жели да стави у центар оно што је некад било или што ће тек доћи, већ оно што је сад могуће Духом Светим. Тако учествовање у евхаристијским даровима посредује живот вечни, али обећава и васкрсење у последњи дан (Јн. 6, 54).

Можемо закључити да се из начина на који је литерарно представљен говор о Христу као хлебу живота назире дух новог Изласка (Нове Пасхе).<sup>26</sup> Но, иако је форма у одређеној мери преузета из Старог Завета, садржај је потпуно нови.<sup>27</sup> Полазећи од онога што је ученицима било познато Спаситељ их води ка непознатом, узводи њихов ум од материјалног ка духовном, подиже их са земље на небо и разликујући живљење по месу (телу) од живота по духу указује на разлику између физичке и спасоносне хране. Он је тај хлеб који долази са Неба (из есхатона) помоћу којег човек долази на Небо (Царство; живот вечни). Он је хлеб који сиђе са неба (Оваплоћење), а који тело своје даје за живот света (Страдање) и свакога који Га једе васкрснуће у последњи дан (Васкрсење).

## 2. 2. Жртвено-васкрсни карактер

Код Јована се богословље Оваплоћења, Страдања и Васкрсења неразлучиво преплићу. Син Божији се оваплотио како би нам даровао живот вечни: *Ја дођох да живоим имају и да ја имају у изобиљу*.<sup>28</sup> *Ја*

<sup>26</sup> Adalbert Rebić, *Biblijski i crkveno-povijesni vidovi euharistije i križa* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005), 51–52; Ivan Dugandžić, *Evandjelje ljubljenog učenika* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012), 146.

<sup>27</sup> Ново вино треба да се стави у нове мехове. Упореди: Σ. Αγγουρίδης, *Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο: Α΄ Κεφ. 1–12* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρα, 2005), 241–242.

<sup>28</sup> Живот у изобиљу стоји у најужој вези са: *Који једе моје тело и пије моју крв има живоим вечни и ја ћу ја васкрснути у последњи дан* (Јн. 6, 54). О томе нам веома надахнуто говори Свети Никола Кавасила: „Заиста, то је живот који је Господ са собом донео када је у овај свет дошао: да приступајући Њему кроз свете Тајне, хришћани постају заједничари Његове смрти и причасници Његовог страдања, а без тога се вечна смрт не може избећи. Јер немогуће је да ступи у живот онај ко се не крсти водом и Духом (Јн. 3, 5), нити могу живети у Њему они који нису јели Тело Сина човечијег и пили Крви Његове (Јн. 6, 54)” (Свети Никола Кавасила, *О живоиму у Христу* (Нови Сад: Беседа, 2009), 43–44).

*сам њаштир добри. Пасџир добри живоџи свој њолаже за овце* (Јн. 10, 10-11). Исус обећава да ће показати овцама „пашу”, што ће рећи оно од чега живе (предати Евхаристију). Постоји, дакле, унутрашња веза између говора о хлебу у 6. глави и говора о пастиру у 10. глави. Господ Исус Христос као оваплоћена Реч Божија није само Пастир, него и храна – истинска „паша”, јер дарује живот дајући себе самог као Онај који јесте Живот (уп. Јн. 1, 4; 3, 36; 11, 25). *И када ја бугем њогитнуџи са земље, све ћу њривући себи* (Јн. 12, 32). У овим речима видимо социологијске последице страдања Христовог. Подизање на Крст значи уједно и прослављење – вазнесење (ὑψωθήναι)<sup>29</sup>: Јн. 3, 14-15.

Као што се говор о хлебу не своди само на указивање на Реч, већ се односи на Реч која је постала тело и дар за живот света (Јн. 6, 51), тако је и полагање живота за овце од средишњег значаја у приповести о пастиру. Исус не даје нешто, већ самога себе за живот целокупне творевине. Овде се објашњава оно што се догађа у Евхаристији: Христова обожена човечанска природа постаје наша природа. Прича о Хлебу (Јн. 6) и прича о Пастиру (Јн. 10) сведоче о жртвеном карактеру Евхаристије који се повезује са есхатоном (Отк. 5, 6; 12, 11). Није случајно да се хлеб који се претвара у тело Христово назива Агнец. Христова жртва као жртва Јагњета представља испуњење есхатолошког циља жртве. Јагњетова жртва се односи на све људе *из свакоја рода и језика и народа и њлемена* који потом певају *њесму нову* (Отк. 5, 9) и три пута *алилуја* на свадби Јагњетовој (Отк. 19, 1-8).

Однос који постоји између Пастира и оваца је личносни, односно љубавни однос (Јн. 10, 3), а познавање које Исуса повезује с „његовима” налази се унутар његовог спознавајућег јединства са Оцем (Јн. 10, 14-15). „Његови” су уткани у светотројични однос, док су Црква и Света Тројица међусобно преплетени.<sup>30</sup> Стога је у овом Јеванђељу Евхаристија задобила смисао учешћа у вечном животу самог Бога (Јн. 6, 27; 51; 53). Дакле, само у Богу и искључиво у евхаристијској заједници уистину се спознаје човек.

У самом плоду делатности људских руку који називамо „хлеб”, садржана је тајна Страдања и Васкрсења (Јн. 12, 24). Хлеб претпоставља да семе или зрно пшенице, буде положено у земљу, „умре” и

---

<sup>29</sup> Упореди: Свети Никола Кавасила, *Тумачење светише Лиџурџије* (Нови Сад: Беседа, 2009), 48; Николај Афанасјев, *Тријеза Госњодња* (Цетиње: Светигора, 2001), 42.

<sup>30</sup> Кроз Христа, који је икона Очева, свака иконизација у литургији упућује Светој Тројици. Упореди: Јован Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице,” у *Црква као заједница* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 6; Василије Гондикакис, *Свети Лиџурџија: ошкривење нове швари* (Нови Сад: Беседа, 2017), 59–69.

да потом, из те смрти, израсте нови клас. Земалски хлеб може поста-ти посредник Христовог присуства, пошто он сам носи у себи тајну која сједињује у себи Смрт и Васкрсење. Такође, хлеб представља заједништво многих расутих зрна пшенице која се са свих крајева скупљају и сједињују у један хлеб. Тако сабрани у један Хлеб и једно Тело, бивамо оживљени Духом Светим (Јн. 6, 63)<sup>31</sup> који устројава евхаристијску заједницу.

Као Онај који је прободен на Крсту и васкрсао, Син Божији је извор очишћења<sup>32</sup> и спасења за цео свет. Јагње које је видео Јован Крститељ (Јн. 1, 29) омива нас крвљу и водом (Јн. 19, 34)<sup>33</sup> из својих животворних ребара, а у Васкрсењу дарује живот вечни. Љубљени ученик је као очевидац посведочио да крв и вода који теку из ребара Исусових не само да потврђују реалност Његове смрти, већ означавају и спасоносне дарове силином Духа (Крштење и Евхаристија) који су настали услед Христовог страдања и Васкрсења (... из ушробе његове пошећи ће реке воде живе Јн. 7, 38).

### 2. 3. Пневматолошки аспекти

У Јн. 6, 63 јасно је назначено: *Дух је оно што оживљава,<sup>34</sup> шело не користити ништа*. Христове речи су дух и живот, то јест оне су речи живота вечног (Јн. 6, 68) те стога говор о једењу Тела и Крви Сина

<sup>31</sup> Богочовек Христос открива ученицима да се, према речима о. Хризостома Насиса, стварна промена евхаристијских дарова савшава „духовно, светотајински, умствено и бескрвно, а не телесно, задебљало и магично” (Хрисостом Насис, *Светишћенослужење свешће тајне Евхаристије* (Цетиње: Манастир Рождества Пресвете Богородице, 2011), 69.

<sup>32</sup> Иринеј Буловић, *Светио Причешће – Лек бесмртности* (Нови Сад: Беседа, 2020), 47.

<sup>33</sup> Везу свете тајне Крштења и Евхаристије која се пројављује у распетом Месији Христу, треба схватити у смислу да Христос Својој Цркви даје искупљење које је постигнуто његовом смрћу. Такође, Христос показује да ће овим Светим тајнама бити присутан у Цркви и тако јој омогућити спасење. Ми знамо да је ово присуство стварно, то јест реално управо онако како су изливени крв и вода из његових ребара били стварни. Упореди: Оскар Кулман, *Ранохришћанско бојослужење* (Београд: Отачник, 2010), 113.

<sup>34</sup> Промена (ή μεταβολή) или претварање хлеба и вина у Тело и Крв Христову се може остварити само Духом Светим зарад заједнице. У оквиру божанствене Евхаристије Тело Христово у својој онтологији постаје епиклетички условљено, јер епиклеза Духа оживљава Тело (Јн. 6, 63). Дух који *дише где хоће* (Јн. 3, 8) жели да дише увек у правцу Христа (Јн. 16, 14). Упореди: Јован Зизијулас, „Пневматолошка димензија Цркве,” у *Црква као заједница* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 139.

човечијега може бити разумеван само Духом.<sup>35</sup> Ученици који нису постали истински богомољци и нису се клањали Оцу у *духу и истини* (Јн. 4, 23) одустали су од идења за Христом (Јн. 6, 66). Без Духа Светога није могуће да се окуша Тело Сина човечијега и да се учествовањем у Христовој Вечери превазилази историјска димензија.<sup>36</sup> Дакле, окушамо Христа и на тај начин истовремено обедујемо са Њим у Царству (Отк. 3, 20).

Једино захваљујући дејству Духа Светога Црква се може евхаристијски опомињати Богочовека Христа, управо онако како је Он то заповедио, будући да Дух Свети чини Христа присутним у њеном животу. Дух је, према Јовановом јеванђељу, Утешитељ (*Paracletos*) који ће увек пребивати са нама (Јн. 14, 16). Он је онај који ће нас не само научити свему, већ ће нас и подсетити на све (Јн. 14, 26) што је Месија Господ рекао и учинио. Учествовањем у Трпези Господњој и благодарећи *Духу Истини који ће нам јавити оно што долази* (Јн. 16, 13), опомињемо се не само онога што је Христос већ учинио, већ антиципирамо есхатон овде и сада.<sup>37</sup> Стога је према блаженопочившем митрополиту пергамском Јовану Зизијуласу: „Евхаристијска анамнеза незамислива без евхаристијске епиклезе”.<sup>38</sup>

Истинити хлеб са неба даје Отац (Јн. 6, 32), а Дух јавља Христа од Оца (Јн. 16, 14-15) и сам бива послат од Оца, те стога божанствена Евхаристија добија тројично значење. Сагласно Јовановом Јеванђељу, Црква се бивајући возглављена епископом, који стоји на месту Христовом, моли Оцу да пошаље Духа. Света Литургија бива савршавана и молитвом Духа Светога који је неодвојив од Христа. Тако, Дух се моли за нас да дође Царство, односно Параклит.<sup>39</sup> Ово је само наизглед парадоксално јер је у божанственој Евхаристији Христос „онај који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје”.<sup>40</sup> Последња глава Откривења Јовановог још експлицитније

<sup>35</sup> О томе сведочи Свети Атанасије Александријски: „Плот и крв њену Ја ћу вам дати на духован начин за храну, тако што ће она свакоме понаособ бити дарована духовно и свима ће бити чуварка у васкрсење вечног живота” (*Athanasius of Alexandria, Epistula IV ad Serapionem*, PG 26:568 (§19)).

<sup>36</sup> О историјској и есхатолошкој димензији Цркве види: Петрос Василиадис, *LEX ORANDI: литургијско бојословље и литургијски прейород* (Крагујевац: Каленић издавачка кућа, 2006), 102.

<sup>37</sup> О анамнези више види: Игнатије Мидић, *Сећање на будућност* (Пожаревац, 2009).

<sup>38</sup> Јован Зизијулас, „Евхаристија: Неки библијски аспекти,” у *Евхаристија чини Цркву* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 12.

<sup>39</sup> У молитви Оче наш молимо „*га дође Царство твоје*”, односно да дође Дух Твој.

<sup>40</sup> „Time je on i svećenik koji prinosi žrtvu i sama žrtva. I ushtio je da tomu činu sva-

сведочи о томе да сав домострој спасења за нас врши управо Тројични Бог: *И Дух и Невестиа ѿворе: Дођи!... Дођи!... (Отк. 22, 17); Да, дођи ћу ускоро! Амин, да дођи Господе Исусе! (Отк. 22, 20).*<sup>41</sup> Дакле, есхатон већ јесте, али још увек није.<sup>42</sup> Као да овај одговор долази од онога који је истовремено већ дошао и који је био, који јесте и који ће доћи (Отк. 22, 13).

Напоследку, Васкрсли Христос се у Јовановом Јеванђељу јавља ученицима два пута (Јн. 20, 19; 26) иза затворених врата (алузија на Евхаристију), предавајући им Духа Светога (Јн. 20, 22) што је у библијској науци познато као Јованова Педесетница. На овај начин схватамо не само да је јављање и заједничарење са Васкрслим неодвојиво од контекста трпезе и ломљења хлеба, већ и да је за Његово препознавање неопходан Дух Свети.<sup>43</sup> Без Духа нема Христа, будући да Дух чини и даје Христу идентитет, док се истовремено Дух даје од васкрслог и вазнетог Христа: *јер Дух Свети још не беше даи, заио шио Исус још не беше прослављен (Јн. 7, 39).* Дакле, пневматологија пружа христологији димензију заједнице (и *κοινωνία*) и управо због те функције пневматологије могуће је говорити о Христовом телу, односно о еклисиологији и Цркви као есхатолошком Телу Христовом.<sup>44</sup>

---

kodnevno svetotajstvo bude žrtva crkve koja kao tijelo kojemu je On glava, po njemu je naučila prinostiti sebe samu" (Aurelije Augustin, *De civitate Dei (O državi Božjoj)*, prevod Tomislava Ladana, том 1. (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995), 731).

<sup>41</sup> Професор Таталовић наглашава да ово место има јасан и недвосмислен евхаристијски контекст. О томе видети подробније: Владан Таталовић, „Евхаристија Цркве као *Sitz im Leben* Откривења Јовановог,” у *Српска теологија данас* (2010): 89–91.

<sup>42</sup> Хришћанска духовност представља дијалектику између историје и есхатологије. О томе видети опширније: Јован Зизијулас, „Идентитет Цркве,” у *Црква као заједница* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 29; Јован Зизијулас, „Рана хришћанска заједница,” у *Црква као заједница* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 78.

<sup>43</sup> Сетимо се сцене на Крсту где Господ приликом страдања: *преклонивши главу, предаде дух* (Јн. 19, 30). Под Крстом се у том моменту налазе љубљени ученик и Пресвета Богородица, односно Црква. Христос Цркви предаје Духа, јер тек када Он оде, Утешитељ ће доћи. Штавише, Параклит ће доћи да прослави Христа, конституише Цркву као заједницу Тела Христовог и да подели благодатне дарове члановима заједнице. Те харизме Дух узима од Христа и дарује нама (Јн. 16, 14), тако да оно што изгледа да је лична служба у Цркви није ништа друго до одраз Христове службе. Ове речи стоје у вези са Јн. 7, 37-39 где се говори да ће из његове утробе потећи реке воде живе, што је симбол Духа, као и у Јн. 4, 10 (Ivan Dugandžić, *Evangelje ljubljenoг иčenika* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012), 340).

<sup>44</sup> Упореди: Јован Зизијулас, „Христос, Свети Дух и Црква,” у *Црква као заједница* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023), 111–115.

Анализирано поглавље Јн. 6 много више наглашава једење Тела него пијење Крви (иако се оно помиње у Јн. 6, 53; 56), што је повезано са чињеницом да је вино већ употребљено и протумачено у чуду у Кани. Тамо је вино у првом плану, а овде је хлеб. Отуда ова два поглавља треба скупа сагледавати као она која указују на својеобразно чудо са хлебом и вином које заједница приноси на божанственој Евхаристији, а што ће бити наглашено у Јн. 13, односно поглављу о Вечери Господњој.

## Закључак

На основу претходно изложеног треба нагласити да смо у овом истраживању настојали да сажето размотримо тематику божанствене Евхаристије у светлости теологије Светог Јована Богослова, нарочито у контексту како је она представљена у јеванђелским причама о свадби у Кани Галилејској (Јн. 2) и Христу као хлебу живота (Јн. 6). То уопште није једноставан задатак, будући да нас од настанка текста дели готово двадесет векова. Оно што додатно отежава задатак јесте чињеница да имамо веома ограничена сведочанства која нам пружа Јованово Јеванђеље.

Но ипак, могуће је издвојити неколико релевантних и значајних тачака. Пре свега, Евхаристијом тумачимо само Јованово јеванђеље, што се може чинити парадоксалним, али је у складу са сведочењем Светог Иринеја Лионског да је учење Цркве сагласно Евхаристији, а Евхаристија потврђује то учење. Треба подсетити да је евхаристијска пракса претходила настанку новозаветних списа, што указује на нераскидиву повезаност између Свете Литургије и Светог Писма. Ово даље значи да уколико постоји у Светом Писму као целини било каква коначна вест, та вест није упућена појединцу изван заједнице, већ заједници као евхаристијском телу, а појединцу само у мери у којој он припада тој заједници.

Распети и Васкрсли Господ је установио Евхаристију као трпезу у контексту пасхалних празника (Јн. 6, 4) и историје спасења. Њен анамнетички карактер не обухвата само оно што је Бог учинио, већ и оно што чини и што ће чинити. Света Литургија, стога, освећује време и сећање, али је усмерена есхатолошки: њен узрок није у прошлости, већ у есхатону. Богочовек Христос, који даје тело своје за живот света, чини Евхаристију есхатолошким судом, а Цркву свештеником твари који све приноси Оцу. Тако Евхаристију не разумемо само као

пасхалну вечеру, већ као есхатолошку гозбу. Она пружа предукус Царства које се у Јовановом јеванђељу поистовећује са животом вечним (αἰώνιος ζωή). Продор есхатона у историју могућ је искључиво у Духу Светоме: Дух оживљује (Јн. 6, 63), преображава дарове, пребива у заједници (Јн. 14, 16), подсећа на све (Јн. 14, 26), и открива оно што долази (Јн. 16, 13). Стога Света Литургија може бити Христова анамнеза само ако Дух дође, јер тек епиклезом она постаје оно што једино може бити.

Упоредо с тим, треба истаћи да је дар вере предуслов за учешће у Светој Литургији и отуда заузима важно место у Јовановом јеванђељу. Само вером можемо разумети чудесни догађај у Кани и говор о хлебу. Ученици почињу да верују након знамења у Кани (Јн. 2, 11), док се на вери инсистира и у Јн. 6, 29. Аутор завршава Јеванђеље откривајући који је циљ његовог писања: *га верујете га Исус јесте Христос, Син Божији и га верујући имате животи у име његово* (Јн. 20, 31). Без вере, дакле, није могуће приступити евхаристијским даровима нити је могуће имати живот вечни (Јн. 3, 15).

Божанствена Евхаристија је заједница многих у Једном. Јести Тело и пити Крв Христову значи бити сједињен са Оним који је узео мноштво да би многи постали једно Тело (Јн. 6, 56). Човек на Светој Литургији потврђује своје лично постојање у оквиру заједнице. Индивидуализму ту нема места, јер је Црква синаксис — сабрање око Једнога и у Једноме.

Коначно, богословље Светог апостола и Јеванђелисте Јована Богослова нам показује да је Христос *истинска скинија* на којој пребива слава Божија (Јн. 1, 14). Он је шатор нашег састанка са Богом Тројицом. Евхаристијски хлеб начињен од многих зрна символ је сабраног народа Божијег у једно Тело, па тако божанствена Евхаристија иконизује есхатолошко јединство Цркве. Ове сотириолошке последице јасно указују на то да је наш задатак у упознавању истинске природе Свете Литургије, а та природа је увек есхатолошка.

\* \* \*

## Библиографија

### Извори:

Athanasius of Alexandria. *Epistula IV ad Serapionem*. In *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, vol. 26, cols. vol. 26, cols. 556–571. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.

Augustin, Aurelije. *De civitate Dei, (O državi Božjoj)*. Preveo Tomislav Ladan. Tom 1. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995.

Свети Никола Кавасила. *О живошју у Хрисџу*. Нови Сад: Беседа, 2009.

Свети Никола Кавасила. *Тумачење свеџе Лиџурџе*. Нови Сад: Беседа, 2009.

Свети Теофилакт Охридски. *Тумачење Јеванђеља ђо Луки и Јеванђеља ђо Јовану*. Београд: Образ светачки, 2018.

Cyril of Jerusalem. *Κατήχησις μυσταγωγική δ' (Mystagogical Catechesis 4)*. In *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 33, col. 320–322. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 28th ed. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, and Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

### Литература:

Αγγουρίδης, Σ. Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο: Α' Κεφ. 1–12. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρα, 2005.

Афанасјев, Николај. *Трџеза Госџогња*. Цетиње: Светигора, 2001.

Благојевић, Јован. „Свадба у Кани Галилејској.” *Лоџос* 1 (2003): 273–288.

Brown, R. E., J. J. Castelot, J. A. Fitzmyer, J. J. Kselman, J. J. McKenzie, D. M. Stanley, A. Suelzer i B. Vawter. *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.

Brown, Raymond E. *Uvod u Novi zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.

Буловић, Иринеј. *Свеџо Причешиће – Лек бесмрџносџи*. Нови Сад: Беседа, 2020.

- Василиадис, Петрос. *LEX ORANDI: литургијско бојословље и литургијски преџорог*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- Gnilka, Joakim. *Teologija Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999.
- Гондикакис, Василије. *Светша Литургија: откривење нове швари*. Нови Сад: Беседа, 2017.
- Δεσπότης, Σ. Σ. *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης: Σπουδή στην Ιωάννεια Γραμματεία*. Αθήνα: Έννοια, 2018.
- Dugandžić, Ivan. *Biblijska teologija Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.
- Dugandžić, Ivan. *Evandjelje ljubljenog učenika*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012.
- Драгутиновић, Предраг. *Који чииа да разуме*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2023.
- Драгутиновић, Предраг. „Свадба у Кани Галилејској.” *Логос* 1 (2003): 179–190.
- Драгутиновић, Предраг. *Увод у Нови Завеш*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2021.
- Дрејн, Џон. *Увођење у Нови завеш*. Београд: Clío, 2004.
- Зизијулас, Јован. *Доимашке шеме*. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Зизијулас, Јован. „Евхаристија и Царство Боже.” У *Евхаристија чини Цркву*, 135–200. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Евхаристија: Неки библијски аспекти.” У *Евхаристија чини Цркву*, 1–56. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Идентитет Цркве.” У *Црква као заједница*, 15–29. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Онтологија и етика.” *Саборности* 1–4 (2003): 97–116.
- Зизијулас, Јован. „Пневматолошка димензија Цркве.” У *Црква као заједница*, 153–173. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Рана хришћанска заједница.” У *Црква као заједница*, 75–103. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице.” У *Црква као заједница*, 1–13. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Христос, Свети Дух и Црква.” У *Црква као заједница*, 105–129. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2023.

- Каравидопулос, Јоанис Д. *Јеванђеље ѿ Марку*. Београд – Шибеник: Истина, 2007.
- Каравидопулос, Јоанис Д. *Увод у Нови Завет*. Београд: Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 2010.
- Кулман, Оскар. *Ранохришћанско бојослужење*. Београд: Отачник, 2010.
- MacDonald, William. *Komentari Novoga zavjeta*. Zagreb: Euroliber, 1997.
- Mandac, Marjan. *Krst i euharistija u novozavjetnoj i otačkoj predaji*. Zagreb – Split: Kršćanska sadašnjost i Služba Božija, 2016.
- Мидић, Игнатије. *Сећање на будућност*. Пожаревац, 2009.
- Мидић, Игнатије. „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима.” *Саборности* 1–4 (2003): 13–59.
- Мидић, Игнатије. „Стари завет је сенка, Нови завет је икона, а истина је стање Будућег века: Пролошка и есхатолошка онтологија.” *Саборности* 11 (2017): 73–90.
- Morris, Leon. *Ivan*. Novi Sad: Dobra vest, 1988.
- Насис, Хрисостом. *Свешћенослужење светише тајне Евхаристије*. Цетиње: Манастир Рождества Пресвете Богородице, 2011.
- Поповић, Јустин. *Тумачење Свешћої Еванђеља ѿ Јовану*. Београд: Манастир Ђелије, 1989.
- Рацингер, Јозеф (Бенедикт XVI). *Исус из Назарета*. Београд: Euro-Giunti, 2008.
- Rebić, Adalbert. *Biblijske starine*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.
- Rebić, Adalbert. *Biblijski i crkveno-povijesni vidovi euharistije i križa*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005.
- Таталовић, Владан. „Евхаристија Цркве као *Sitz im Leben* Откривења Јовановог.” *У Српска теологија данас* (2010): 77–110.
- Таталовић, Владан. *Основи епископске сјиса Свешћої Јована Бојослова*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2019.
- Harrington, Wilfrid J. *Uvod u Novi zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1983.
- Чарнић, Емилијан. *Увод у Нови завет – Посебни гео*. Овчар Бања: Манастир Благовештење, 2005.
- Шмеман, Александар. *За живої светиша*. Београд: Плато, 1999.

Примљено: 1. 2. 2024.

Одобрено: 4. 6. 2024.

**Hieromonk Jovan (Prokin)**

*Theological Seminary of Saint John Chrysostom,  
Kragujevac*

*[jovanprokin.bogoslov@gmail.com](mailto:jovanprokin.bogoslov@gmail.com)*

## THE MYSTERY OF THE EUCHARIST IN THE GOSPEL OF JOHN: EUCHARISTIC DIMENSIONS IN JN. 2 AND JN. 6

**Summary:** *This paper explores the Eucharistic theology of the Gospel of John through a theological and exegetical examination of two key passages: the Wedding at Cana (Jn. 2) and the Bread of Life discourse (Jn. 6). The study shows that although John does not provide the words of institution, he develops a theology deeply rooted in the Church's Eucharistic experience. The signs of wine and bread are interpreted in the context of Christ's sacrificial death and resurrection, with the Divine Eucharist revealed as an eschatological event mediating eternal life. Special attention is given to the pneumatological dimension, which enables anamnesis and makes Christ's presence real within the ecclesial community.*

**Keywords:** *Eucharist, Gospel of John, Wedding at Cana, Bread of Life, Holy Spirit.*

# ПОЛИТИЧКО ДЕЛОВАЊЕ МИТРОПОЛИТА СРПСКОГ МИХАИЛА ЈОВАНОВИЋА

Презвитер Марко Р. Пајчин,  
Универзитет у Београду  
Православни богословски  
факултет  
[markopajcin@hotmail.com](mailto:markopajcin@hotmail.com)

*Апстракт:* Митрополит српски Михаило активно је био укључен, поред црквеној, у политички и друштвени живот Кнежевине и Краљевине Србије. Овоме су доприносили веома сложени унутарполитички односи у земљи, али и промене оријентације актуелне националне власти у својој политици. Црква је несумњиво имала веома значајну улогу у развијању шемелних идентитетских вредности српског народа, како у мањини, тако и у још увек неослобођеним српским покрајинама Босне и Херцеговине, Сјаве Србије и Македоније. Честа одсуства од актуелне политичке династике Обреновић, као и разлози повезани са његовим карактером као човека и јерарха, доводили су митрополита Михаила до несудасица и ошворених сукоба са њом. Иако је управљао Српском Црквом тошво четвори деценије, као један од значајнијих догађаја у његовом животу, али и у националној и црквеној историји, јесте његова смена са трона српских првојерараха и емиграција из Србије.

*Кључне речи:* Митрополит Михаило, краљ Милан, Закон о црквеним таксама, министар Симојан Новаковић, неканонска јерархија.

## 1. Биографија митрополита Михаила

Митрополит Михаило рођен је 1826. године у Сокобањи, добивши на крштењу име Милоје. Окончао је основну школу у Зајечару, а гимназију у Неготину. Епископ неготински Доситеј Новаковић га као свог питомца шаље на изучавање богословске науке у Београд. Остварујући запажене успехе у богословском училишту, митрополит београдски Петар Јовановић се стара да млади Милоје настави даље школовање

у Русији. Одлучено је да са још пет српских ђака и Милоје, потоњи српски митрополит, започне школовање у Кијевској духовној семинарији и Академији. У јулу месецу 1853. године окончао је Академију са изузетним успехом, стекавши звање магистра богословља. Боравак у Русији оставио је на Милоја дубок траг. Свега пар месеци пре завршетка школовања прима монашки постриг, а потом и чин јерођакона и јеромонаха. Михаило је изградио строги аскетски дух који ће умногоступити на његово управљање Српском Црквом.<sup>1</sup> Након повратка у отаџбину, јеромонах Михаило бива постављен за професора у Београдској богословији. За епископа је изабран у октобру 1854. године.<sup>2</sup>

Владарски карактер династичког дома Обреновића одликовао се строгом ауторитативношћу. Но, са друге стране митрополит Михаило био је личност непоколебивога карактера у заштити властитих мисаоних модела. Начини како треба уредити државу и српско друштво разликовали су се у очима Цркве и државе. Државни апарат имао је механизме помоћу којих се према Цркви односио као једном субординираном сегменту.<sup>3</sup> Главни стожер таквих кретања били су представници Либералне странке. Она је структурално била разноликог састава. Сачињавали су је и народни људи који су били чврсто привржени монархистичком облику владавине и интелигенција, односно омладина која се школовала на престижним и угледним западноевропским универзитетима и њу је карактерисала оданост и монархији, али и спремност на исказивање властитих политичких уверења. Залагали су се за парламентарно уређење земље, што је подразумевало поштовање скупштински донетих закона чиме је сузбијана самовоља владара. У њихове највеће политичке успехе у раном периоду може се уврстити збацивање са власти кнеза Александра Карађорђевића, што је виђено као повољна прилика за успостављање ширег овлашћења Скупштине у законодавној власти. Још једна одлика Либералне странке била је тежња њених чланова да заузму значајна места у државној управи. Осећали су се спремнима за то услед боравка у иностранству, желећи да у српски народ унесу дух оновреме-

<sup>1</sup> Стеван М. Димитријевић, „Митрополит Михаило, Архиепископ Београдски и Митрополит Србије као православни јерарх, Србин, Словен и неимар Југословенства,” *Весник српске Цркве* 2, XXXVIII: 69–74; Ђоко Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Другој светској рати* (Минхен, 1966), 393–397; Предраг Пузовић, *Српска православна црква, Прилози за историју 2.* (Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2000), 69–71.

<sup>2</sup> Ђоко Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије* (Минхен: Искра, 1980), 39–40; Марко Павловић, „Митрополит Михаило као шабачки епископ,” у *Живот и дело митрополита Михаила (1826–1898)*, ур. Академик Димитрије Стефановић (Београд: Полиграф, 2008), 50–52.

<sup>3</sup> Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, 40.

них западних начела политичког деловања како би отклонили приличну пасивност и ретроградност.<sup>4</sup> Но, оно што је упркос високом ступњу просвећености и напретка са којима су се сусрели боравећи изван Србије, остало у њима као трајна вредност јесте поштовање народног духа и етоса. Парадоксално, у исто време управо су Запад оцењивали као развратан и препреден. Потпуна примена тих модела није била могућа, али национални и друштвени положај народа морао је бити подигнут на један виши ниво. Фактори које су наводили либерали били су у основи њихове тежње да промене српско друштво, успостављајући дух демократије и парламентаризма по узору на модерни европски парламент.<sup>5</sup> Међутим, упркос оптимистичним надањима овакав облик уређења није имао већег успеха. Један од значајних покушаја представљала је Светоандрејска скупштина. Сазвана је 1858. године на дан Светог апостола Андреја Првозваног, а закључена 31. јануара 1859.<sup>6</sup> Овако бурне политичке прилике у земљи свакако су имале одјека и на Цркву. Кнез Милош дошао је у сукоб са тадашњим митрополитом београдским Петром Јовановићем. Наиме, према извесним дневничким забелешкама, митрополит је активно учествовао у његовом свргавању са власти 1839. године, што је за последицу имало кнежев став да се митрополит смени. Такође, постојала су мишљења да је чак Михаило као епископ шабачки активно учествовао у његовом свргавању са митрополитске катедре, како би он сâм што скорије постао поглавар Цркве.<sup>7</sup> Но, оваква мишљења тешко се могу узети као релевантна уколико се има у виду да потичу од Михаилових оштрих противника. Са друге пак стране, постоје опречна мишљења да се управо митрополит Михаило залагао код кнеза Милоша да Петар не буде прогнан из земље, на шта је кнез одрично одговорио. Решење је пронађено у одлуци да смењени митрополит Петар преузме Епархију горњокарловачку, што је и потврђено указом аустријског цара крајем јула 1859. године. На овај начин створене су могућности за избор новог поглавара. Кнез Милош је, 19. јула 1859. године, потврдио избор влади-

---

<sup>4</sup> Опширније: Данко Леовац, „Конзервативне и либералне идеје у Кнежевини Србији (1858-1869) – начела и пракса,” *Српске студије* 1 (2010): 217–239.

<sup>5</sup> Слободан Јовановић, *Влада Милана Обреновића. Књига прва* (Београд: Издавачко и књижевско предузеће Геца Кон а. д., 1934), 37–51.

<sup>6</sup> Мирослав Д. Пешић, Божица Б. Младеновић, „Развој либералних идеја у Кнежевини Србији од 1858. до 1869. године,” у *Наука и слобода. Зборник радова са научној скупи*, ур. доц. др Вера Вујевић (Пале: „DIS COMPANY”, 2015), 30–34.

Опширније: Драгослав Јанковић, *О политичким странкама у Србији XIX века* (Београд: Просвета, 1951), 90–125, 180–201.

<sup>7</sup> Драган Новаковић, *Државно законодавство о православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године* (Београд: Институт за теолошка истраживања, Службени гласник, 2010), 88–93.

ке шабачког Михаила за митрополита београдског. Потом је на изборној саборској седници у Крагујевцу, 25. јула исте године, Михаилo и био изабран за поглавара Српске Цркве.<sup>8</sup>

## 2. Политичко деловање митрополита Михаила Јовановића

Одмах по ступању на трон, Митрополит Михаилo се сусрео са сложеним црквеним и државним приликама. Иако је био поглавар Српске Цркве за време управе четири владара из династије Обреновић, сукоб са краљем Миланом против *Закона о црквеним таксима* постаће једно од најтрагичнијих збивања у српској историји. Ова борба усмерена је ка предочавању властима неодрживости таквог законодавног решења које нема ништа заједничко са аутентичним догматско-канонским уређењем Цркве. Са друге стране, овај Закон флагрантно је открио сву тешкоћу положаја Српске Цркве у Кнежевини Србији, оличену кроз настојање да се Црква преобликује у један сегмент државног уређења.<sup>9</sup>

Када је реч о наведеном сукобу између Цркве и државе у Србији, треба нагласити да он није настао искључиво због изгласавања новог Закона. Митрополит је био оштар противник овог Закона у чију штетност није сумњао, као и да ће исти озбиљно нарушити односе Цркве и државе, а која је грубо угрозила основу црквеног бића примењујући поједностављено државне законе и судске процесе на црквени живот. Уплитање државе у црквена питања на овакав начин представљало је најгрубље кршење њене аутономности. Због оваквих ставова, митрополит је оптуживан у домаћој штампи као неспособан да прихвати друштвени прогрес.

Након што је залагањем књаза Милоша Српска Црква постала аутономна (1831), очитује се све непосреднији надзор државних власти у погледу питања њеног унутрашњег управљања. Осим тога, доћи ће и до постављања епископа српског порекла, уместо високе јерархије коју су чинили грчки епископи. Такође, држава је преузела на себе обавезу да измири дотадашња дуговања Цариградској патријаршији, док је само проглашење аутономије по аутоматизму лишавало Српску Цркву таквих материјалних издатака. Политика кнеза Милоша је временом формирала зависност Цркве од државе у таквој мери да је она доспела у положај својеврсне државне институције.

---

<sup>8</sup> Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополић Србије*, 36–37.

<sup>9</sup> Станимир Спасовић, *Улога српске Цркве у националном ослобођењу* (Торонто: Источник, 1988), 146.

Активно вршење државно-националне политике од стране Цркве, представљало је централну окосницу решавања српског питања у поменутиим срединама. Иако је учествовала у ослободилачким војним и устаничким подухватима борећи се одано на страни српске државе, превасходно у периоду турског ропства када је имала улогу чувара највиших вредности, све је временом почело да добија неочекивану рецепцију. Политичке, грађанске и идеолошке идеје углавном из западноевропских центара одликовале су се строгим рационализмом који не настоји да прикаже традиционалне вредности као мерило националне самосвести.<sup>10</sup> Наведени фактори неизоставно су доводили до раздвајања и удаљавања Цркве и државе у Србији. До отвореног сукоба са представницима црквених власти није долазило, свештенство је спокојно обављало своју дужност, али се мисија Цркве налазила више на туђем него ли на домаћем простору.<sup>11</sup>

Најотвореније незадовољство актуалном политиком митрополит Михаила ће исказати за време владавине кнеза (1868–1882), а потом и краља Милана Обреновића (1882–1889). Разлог за такав однос може се наћи у краљевој веома карактеристичној личности. Након што је навршио десет година, Милан одлази у Париз где га подучава француски филозоф и књижевник Ујет, који је имао велики ауторитет на њега. Захваљујући њему Милан је успео да се упише на лицеј Луј Велики који није окончао, јер су прилике у земљи изискивале да се врати у њу. Након атентата на кнеза Михаила, Намесништво је владало земљом четири године, будући да је Милан у тренутку ступања на престо имао четрнаест година.<sup>12</sup>

Врло специфичан лични карактер српског монарха није био део искључиво његовог детињства и одрастања. Наглост и резолутност у својим одлукама постаће готово саставни део његовог владарског манира. Међутим, радикалан заокрет у спољнополитичком деловању Об-

---

<sup>10</sup> Поред оваквих, постојале су и похвалне оцене о деловању српских либерала коју је највећим делом сачињавала поменута млада интелигенција (Вукадин Сретеновић, *Династија Обреновић 3. Краљ Милан* (Београд: Специјални завод „Златибор“, Студио Перманент прес, 1991), 20–22). Треба истаћи да је Србија половином деветнаестог века била погодна тле за развој грађанских и социјалистичких идеја. Друштвена мисао као три погодна правца у којима се најподесније може развијати – либерални, социјалистички и радикални. О томе опширније: Чедомир Попов, Друштвена мисао, *Историја српског народа V-1. Од првој устанка до Берлинској конгреса 1804–1878* (Београд: Српска књижевна задруга, 1994), 310–312.

<sup>11</sup> Мирко Мирковић, *О правном положају српске Цркве у нашој прошлости* (Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Досије, 2000), 316–317.

<sup>12</sup> Петар В. Крестић, „Кнез и краљ Милан у мемоаристици,” *Историјски часопис LIV* (2007): 193–194.

реновића настао је након односа Русије према Србији током Берлинског конгреса. У српској Влади јавило се неповерење у добротинство Русије услед њене неспремности да буде заштитник српских интереса на Конгресу, препуштајући великим силама онемогућавање територијалног проширења Србије, па чак и својеврсну окупацију Босне и Херцеговине од стране двојне Монархије.<sup>13</sup> Разлоге за такве дипломатске поступке треба потражити у руским тврђењима да јој је приоритетније питање Велике Бугарске, што је и било потпомагано славенофилским одушевљењем које је требало да ослободи балканске народе од османског јарма. Русија је под изговором покровитељства потлачених народа заправо градила свој утицај како би остварила крајњи циљ, а то је заузимање Цариграда. Имајући такав спољнополитички курс, не зачуђује руска близина Бугарској и њене хегемонистичке претензије. Велика Бугарска је била пројекат руске Империје брижљиво израђен на такав начин да су одбојност и огорчење према Русији постали велики. Након Берлинског конгреса, кнез Милан који је био русофилски настројен одбацује такву политичку оријентацију и приближава се Аустроугарској којој ће остати привржен до краја своје владавине, видевши од тада у Русији неискреног пријатеља Србије.<sup>14</sup>

Иако је нова спољнополитичка оријентација Русије од стране српске Владе виђена као издајство вековног пријатељства, посредни је била обнова политичке и војне моћи Русије која је наступила владавином императора Александра Другог. Оваква тенденција започела је још током Кримског рата (1853–1855), који је, иако завршен поразом, врло побуђујуће деловао на руску јавност. Са друге пак стране, Аустроугарска је у јачању Русије, а нарочито њеног утицаја на Балканском полуострву, видела опасност за властито опстанак. Стога је приближавање, чак и граничење са Русијом, двојна Монархија видела као озбиљну претњу својим циљевима. Оновремена Србија, скромна по својој територији, међународном значају и богатству, настојала је да као основни политички циљ постигне ослобођење од тираније османске власти. Незавидан положај Србије био је праћен чињеницом да се она кроз подршку

<sup>13</sup> О овоме видети опширније: Живан Живановић, *Политичка историја Србије у другој половини деведнаестог века. Књига прва: од Свето-Андрејске скипшићине до прогласа независности Србије 1858–1878* (Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1923), 368–376; Сава Живанов, „Основи спољне политике Русије крајем 19. и почетком 20. века,” у *Зборник Матице српске за историју* 71–72, ур. др Милош Благојевић (Нови Сад: Матица српска, 2005), 60–62; Виктор И. Косик, „Русофиљство и русофобство на Балкану XIX–XX вв. (Болгария, Сербия, Россия),” *Српске студије* 5 (2014): 338–339.

<sup>14</sup> Слободан Јовановић, *Влада Милана Обреновића. Књига друга* (Београд: Издавачко и књижарско предузеће Геце Кон а. д., 1934), 200–203.

Аустроугарској зарад ослобођења од турске власти, лишавала једног, а прихватала другог ропства. Србија је морала да се укључи у економске, друштвене и политичке токове као и да ојача властити национализам. Стога је њен развој био у значајној мери зависан од односа Аустроугарске и Русије. Иако је Русија на конгресу у Берлину у извесној мери неверила српска очекивања, захваљујући својој антиосманској и антиаустроугарској политици виђена је као подршка српским националним циљевима. Међутим, лишавање оног статуса који је Русија уживала у српском народу и потискивање на маргину политичког савезника након 1878. године, довели су до упућености на Аустроугарску. Политички основац Србије у овом периоду представља Хабзбуршка монархија која је имала у потпуности дивергентне друштвене, националне и економске циљеве у односу на њу. Двојна Монархија је настојала да промовише национални сепаратизам и идеал капитализма, док је са друге стране у Србији био заступљен ситнопоседнички слој углавном из руралних средина, као и малобројно грађанство ни изблиза развијено као европско.<sup>15</sup>

Узимајући у обзир наведене друштвено-политичке околности у којима се налазила тадашња Кнежевина Србија, не чуди одбојност коју је у митрополиту Михаилу будио хабзбуршки уплив. Митрополитово русофилство није наишло на позитиван пријем у државном врху. Иако је нешто више од годину дана након потписивања Берлинског конгреса Српска Црква стекла аутокефалију из руке Цариградске патријаршије, односи између краља Милана и митрополита Михаила додатно су се погоршали. На челу државе био је владар аустрофил, док поглавар Српске Цркве није одступао од својих панславистичких и русофилских концепција. Митрополитово неслагање са спољном политиком краља Милана, истакнуто прегалаштво на ослобођењу Срба кроз просветни, харитативни и мисионарски рад, непристајање да прекине брак између краља и краљице, али и мржња Беча и напредњачке Владе, најистакнутије су црте сукоба владара државе и поглавара Цркве. У таквим околностима тражен је погодан тренутак како би дошло до смене на трону поглавара Српске Цркве. Аустроугарски обавештајни извори су упозорили 1881. године кнеза Милана да митрополит Михаило исувише агитује за српско питање у Босни и Херцеговини.<sup>16</sup>

Повод за митрополитову смену нађен је у Закону о црквеним таксама који је потписан 3. априла без сагласности и консултације црк-

---

<sup>15</sup> Димитрије Ђорђевић, „У сенци Аустро-Угарске,” *Историја српског народа VI-1. Од Берлинског конгреса до уједињења 1878–1918* (Београд: Српска књижевна задруга, 1983), 95–96.

<sup>16</sup> Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Дрвоје свешћкој рајша*, 424–429.

вених власти, а којим држава за свако примање свештеничког или монашког чина наплаћује прописану таксу.<sup>17</sup> Митрополитово оштро противљење овом Закону, у којем је видео симонију и грубо кршење аутономије Цркве као и основних догматско-канонских начела, виђен је као акт подривања суверенитета државе, што је и констатовано у писму упућеном министру Стојану Новаковићу 12. маја 1881. године.<sup>18</sup> Притисак из Беча на српску Владу био је све већи и морало је доћи до коначног обрачуна са митрополитом Михаилом. Ову обавезу да под потпуну контролу државе стави Цркву и онемогући сваку активност која не би у потпуности била у складу са званичном државном политиком, на себе је преузео министар просвете и црквених дела Стојан Новаковић. Митрополит Михаило био је присталица либералне политичке фракције у Србији. Насупрот њој, налазила се напредњачка странка која је сачињавала тадашњу Владу, а на чијем челу се налазио кнез Милан. Нарастајући антагонизам између њих бивао је све приметнији. Након пада Владе Јована Ристића, Новаковић се прикључио напредњачкој политичкој струји и активно учествовао у доношењу програма те странке 1879. и формалном оснивању 1881. године.<sup>19</sup> Стога је обрачун са митрополитом Михаилом задобио чисто политичке оквире. Уставши против државног уплитања у делокруг рада Цркве, државна власт решила је да смени са места поглавара Српске Цркве најоштријег противника актуелне спољне политике.

Реакција министра Новаковића на цео овај случај била је праћена правничком логиком и надмоћношћу државне легислативе. Такође, заступани су и интереси и неповредив значај Народне скупштине. Иако је био ватрени заштитник интереса и светиње Цркве, митрополит Михаило предлагао је компромисно решење које ни министар Новаковић ни тадашња српска Влада нису прихватили. Наиме, митрополит је целокупан спор покушавао да разреши сугеришући да би одређене измене овог Закона биле пут ка постизању коначног решења. Министар

<sup>17</sup> Предраг Пузовић, *Прилози за историју српске православне Цркве 3.* (Фоча: Православни богословски факултет „Св. Василије Острошки“, 2006), 212–213. Закон о црквеним таксама прописује новчане износе у члановима 61–76. (*Зборник прописа, уредаба и наредба архијерејског сабора православне српске Цркве у Краљевини Србији од 1839 до 1900. године* (Београд: државна штампарија Краљевине Србије, 1900), 386–387).

<sup>18</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено питање у Србији* (Београд: штампарија Пере Тодоровића, 1895), 6–8.

<sup>19</sup> Михајло Војводић, „Митрополит Михаило и Слободан Новаковић,” у *Животи и дело митрополишта Михаила (1826–1898)*, ур. Академик Димитрије Стефановић (Београд: Полиграф, 2008), 41.

О односима ове две странке, опширније: Јовановић, *Влада Милана Обреновића. Књига друга*, 407–408.

Новаковић правдао је потребу доношења оваквог Закона веома лошим стањем у свештенству и готово уништеном ауторитету Цркве као последицу честих политичких подела међу њима, недостатка дисциплине и свести о моралној одговорности над својим позивом.<sup>20</sup> Свој писмени одговор митрополиту Михаилу, који је уследио чак два месеца након што му се српски првојерарх обратио, завршава резолутним одбацивањем свега што је Михаилу написао, упозоривши га да надаље користи тон који приличи ономе који у Цркви има највеће достојанство. Министар Новаковић је разлог за доношење овог Закона видео у усклађивању њеног исправног функционисања, индиректно оптуживши митрополита што је дозволио неуређено стање. Неуспело руковођење повереним му свештенством, што се митрополиту спочитавало, приморало је Народну скупштину да донесе законско решење које ће прекинути неповерење народа у Цркву. Додатном погоршању ситуације допринео је сукоб извесних свештенослужитеља који су своје притужбе против митрополита Михаила слали министру Новаковићу, што га је утврђивало у уверењу да се његова смена очекује од ниже јерархије.<sup>21</sup>

Будући да је сукоб између митрополита и министра Новаковића постепено превазилазио оквире личне нетрпељивости и неслагања, актуелне спорове било је неопходно решити на вишој инстанци. Митрополит је сазвао Архијерејски Сабор 1881. године где је разматран настали спор у вези са *Законом о црквеним таксама*. Било је извесних апеловања од стране епископа на митрополита да на самом почетку сукоба сазове Сабор 21. септембра, чиме би у његово решавање била укључена цела српска Црква, а лична димензија сукоба са министром била ублажена или чак сасвим изгубљена. Међутим, митрополит је ипак одлучио да је најприкладније да као поглавар Цркве покуша да разреши овај проблем. Након саборских дискусија, донета је коначна одлука која је изражавала једногласно мишљење српских архијереја у погледу примене *Закона о црквеним таксама*.<sup>22</sup> Једнодушност архијерејског Сабора који су чинили епископи нишки Виктор, неготински Мојсије, шабачки Јероним, ужички Викентије на челу са митрополитом, по овом питању постаће једно од најспорнијих места целокупне проблематике, различито тумачена и веома упитна. Неоспорни ауторитет митрополита Михаила није омогућавао неку плоднију и ширу саборску дебату. Са друге пак стране, у појединим препискама између митрополита и Владе произлази тон да се сâм митрополит заклања иза ауторитета Сабора.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Спасовић, *Улога српске Цркве у националном ослобођењу*, 161.

<sup>21</sup> Пузовић, *Прилози за историју српске православне Цркве* 3, 214–216.

<sup>22</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено питање у Србији*, 11–12.

<sup>23</sup> Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополић Србије*, 224–225.

Амбивалентност у тумачењима саборског односа огледа се у томе што је митрополит сматрао да се прописи Закона не могу вршити уколико се односе на чинодејства, а други да је Михаило био уверен да ће архијереји у потпуности одбацити примену закона. Разлог неспоразума настао је у митрополитовом пропратном писму српској Влади. Наиме, архијереји су заступали став да се Закон примењује уколико се исправе спорне одредбе и ускладе са канонским и догматским предањем Цркве, док је митрополит тврдио да ниједан архијереј неће применити овај Закон у подручној му епархији. Архијерејски Сабор је настојао да прихвати овај Закон искључиво уколико би се кориговала спорна места. Међутим, овакав став архијерејског Сабора митрополит Михаило није саопштио министру Новаковићу и у писму датираном од 10. октобра саопштава му да је Сабор упознат са њиховом преписком, да се мишљење епископата приликом доношења одредби Закона које се тичу Цркве треба консултовати, те да уколико дође до несагласности, Сабор има пуно право да негодује, одбаци и тражи исправке спорних места. Члановима Владе постало је јасно да митрополит Михаило свој лични став прокламује као одлуку архијерејског Сабора.

Једини начин да се установи шта заиста о *Закону о црквеним таксама* мисле српски епископи било је појединачно саслушавање у згради Београдске митрополије. Сва четири епископа била су саслушана 15. октобра и дали су у потпуности другачије закључке и погледе на целокупну ситуацију од оне коју је митрополит Михаило поднео Влади у пропратном акту као став Архијерејског Сабора.<sup>24</sup> Тежак положај митрополита Михаила био је додатно отежан изјавама српских епископа датих министру Новаковићу и његовом секретару Стојану Поповићу. Иза овог Владиног акта налазила се намера да се Архијерејски Сабор разједини и супротстави митрополиту Михаилу. Њихов положај био је вешто инструментализован како би се додатно оснажила Влада у смени митрополита. Веома је могуће да је дошло до уцењивања и застрашивања епископа од стране власти, што би донекле оправдало антиномичне изјаве у размаку од свега неколико дана. Свој положај митрополит је покушао да разреши обративши се писмом председнику српске Владе Милану Пироћанцу у којем му саопштава да је осуђен без пресуде и саслушања, да су речи писма које је упутио извучене из контекста, те да је спреман на примену Закона уколико се изврше потребне измене у складу са канонима Цркве.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено мишљење у Србији*, 14–16; Слијепчевић, *Михаило, архијерејски београдски и митрополит Србије*, 226.

<sup>25</sup> Епископ нишки Виктор изјавио је да Архијерејски Сабор није решио да Закон о таксама не прими и не извршује; епископ неготински Мојсеј да се Закон врши и даље

Овај митрополитов захтев председнику Владе није допринео решењу ситуације будући да се целокупно државно руководство управљао према ставовима министра Новаковића, а који је 18. октобра 1881. године поднео реферат кнезу Милану у којем наводи историјат црквеног питања у Кнежевини Србији. Овај документ обилује бројним министровим оптужбама на рачун митрополитовог управљања Црквом, чија је делатност оцењена као антидржавна, недовољна енергична у погледу подизања нивоа угледа Цркве у друштву, као и пример самовољног решавања одређених спорова без консултовања са државним властима. Своје излагање Новаковић је окончао захтевом да митрополит Михаило буде смењен са положаја поглавара српске Цркве, што је кнез Милан истог дана одобрио и поставио епископа неготинског Мојсија Вересића за администратора Архиепископије београдске.<sup>26</sup> Министар Новаковић је истог дана уручио кнежев указ Митрополиту Михаилу којим се разрешава дужности даљег управљања Архиепископијом београдском и Митрополијом српском. Митрополит је, упркос молби архијереја да се настави заседање Сабора, акт о разрешењу прихватио и мирно се повукао, препустивши администратору даље управљање током Сабора.<sup>27</sup>

Након митрополитовог повлачења, а на предлог епископа Мојсеја 20. октобра сазвана је нова седница Архијерејског Сабора на којој су истакнуте заслуге дотадашњег митрополита за црквени и друштвени живот у Србији. Архијереји су констатовали да митрополит Михаило није учинио канонски преступ који би изискивао његову смену, што показује њихову свест да је посреди била лична и политичка нетрпељивост угледних

---

док се не измене спорна места; епископ ужички Викентије да се Закон мора вршити; епископ шабачки Јероним да влада земаљска измени тачке које су противне канонима црквеним (Епископ Мојсеј, *Црквено ишћање у Србији*, 17–18; Спасовић, *Улога српске Цркве у националном ослобођењу*, 164).

<sup>26</sup> „(...) Једино уверење да је држави највећа снага у поштовању закона, а да нарочито на врху црквене управе не може опстати човек, који отворено нарушава закон, присвајајући себи власт законом другим властима одређену; који у име својих другова службено влади саопштава оно, што они нису закључили, и који одриче покорност законима, могло је принудити владу Вашег Височанства да се реши да замоли Ваше Височанство да бисте изволели потписати указ, којим се Његово Високопреосвештенство господин Митрополит Михаил разрешава од администрације архиепископије београдске и митрополије српске.” На ово је кнез Милан само кратко одговорио: „Књаз одобрава.” (Епископ Мојсеј, *Црквено ишћање у Србији*, 26; Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополијски Србије*, 229; Спасовић, *Улога српске Цркве у националном ослобођењу*, 165).

<sup>27</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено ишћање у Србији*, 27–28. О личности неготинског епископа Мојсеја Вересића видети подробније: Сава епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветтог до двадесетог века* (Крагујевац: Каленић, 1996), 340; Предраг Пузовић, *Прилози за историју Српске Православне Цркве 4.* (Београд: Православни богословски факултет Универзитет у Београду, Институт за теолошка истраживања, 2014), 349.

државника према митрополиту. Одлука српске Владе о смени митрополита наишла је на оштро противљење у руској Влади која је подсетила власти у Србији да руско-српски односи услед оваквог антиканонског деловања не могу бити као раније, све док се не разреши спорно питање. За руску страну није било никакве сумње да је Михаило жртва аустријске политике на Балкану. Кнез Милан је на осуде из Русије одговорио веома реско, заступајући мишљење да се ради о унутрашњим политичким питањима Кнежевине Србије и да руском агитовању нема места.<sup>28</sup>

Свргавање митрополита Михаила додатно је отежало односе Српске Цркве и државе. Епископи су из страха за властите положаје или пак осећања кривице што енергичније нису устали у заштиту предстојатеља Српске Цркве, одлучили да промене свој став према целокупним збивањима. Разрешење митрополита нарушило је канонски темељ Цркве, онемогућило исправно деловање и живот и угрозило даљи ток Архијерејског Сабора. Како би се прекинуло конфузно стање, епископи су одлучили да саставе допис министру Новаковићу, решивши да се одрекну даљег управљања подручним им епархијама.<sup>29</sup> Овај акт потписали су сви тадашњи епископи: неготински Мојсеј, нишки Виктор, ужички Викентије и шабачки Јероним. Државна власт није олако схватила ово писмо. Након само једнога дана уследила је реакција министра Новаковића како би се онемогућило спровођење одлуке. Он је уверавао епископе да ће се новонастало стање у Српској Цркви ускоро уредити. Користио је веома благ тон у обраћању српским владикама, постављајући се заштитнички према њиховом несигурном и тешком положају. Међутим, како је видно из кореспонденције на релацији између српских архијереја и Новаковића, њихово одбијање да учине било какав уступак и одустану од донете одлуке било је неопозиво. Оставка епископа од 23. октобра 1881. године засигурно представља смео и храбар чин. Међутим, након што су присуствовали седници под председавањем кнеза Милана, епископи су једногласно повукли своје оставке које су свега неколико часова раније уручили министру Новаковићу. Кнез је замолио епископе да наставе свој даљи рад у епархијама. Поред тога што су опозвали своје оставке, епископи су *de jure* прихватили смењивање митрополита Михаила. Када је реч о прихватању епископа неготинског Мојсеја за администратора митрополије, епископи су одбили да прихвате овај акт и његово председавање Архијерејским Сабором.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено питање у Србији*, 34–35; Јовановић, *Влада Милана Обреновића. Књића група*, 412–413.

<sup>29</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено питање у Србији*, 29–30.

<sup>30</sup> Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књића: Од почетка XIX века до краја Другој светској рати*, 438–440.

Црквени живот није могао бити статичан, а са друге стране привремена управа није могла неограничено трајати. Државне власти имале су страх да се архијереји позову на Устав у ком стоји да је смењени митрополит задржао свој чин и да се док је жив не може бирати нови поглавар. Стога се морало приступити измени Закона о црквеним властима који би и регулисао избор новог предстојатеља српске Цркве. Крајем 1881. године Новаковић је од епископа Мојсеја тражио да се сазове Архијерејски Сабор, што се и догодило почетком наредне године. Влада је саставила предлог допуне Закона о црквама који је означавао потпуно потчињавање Српске Цркви вољи и одлукама државе. Међутим, пре него што је требало да их изгласа на седници, заказаној за 7. јануар 1882. године, послала их је на разматрање члановима Архијерејског Сабора који су на седници 17. јануара исте године одлучили да се Сабор уопште не може одржати, с обзиром на то да нема митрополита као и на њихову послушност првојерарху све док је жив.

Када је реч о мишљењу епископа о законским пројектима који су им достављени на увид, одговорили су да не могу давати своје мишљење о томе, јер се Сабор канонски састаје само под председништвом митрополита, а тренутна ситуација је заправо конференција, а ни у ком случају Архијерејски Сабор, образлажући исправност свога става црквеним канонима.<sup>31</sup> Епископи се још позивају и на заклетву дату свом духовном оцу и првојерарху Цркве, као и на обавезу поштовања канона које ће преступити уколико буду саборовали без његовог присуства, чиме се и укида валидност самога Сабора. Једнодушност српских епископа по овом питању била је видљива. Министар Новаковић је имао пред собом слику апсолутне духовне, моралне чврстине и свести о одговорности пред Црквом и историјом за своје поступке изражене у лицима тадашњих српских архијереја. Њихова неспремност да узмакну пред снажним притисцима државних власти представља пример отпора апсолутистичком деспотизму кнеза Милана Обреновића. Упркос противљењу епископа *Закон о изменама и допунама Закона о црквеним властима*, од 30. септембра 1862. године, Народна скупштина је изгласала 31. децембра 1882. године. Епископи су одбили да поштују овај Закон који је више него претходни кршио црквене каноне и спутавао њихова овлашћења и утицао на унутрашња црквена питања.<sup>32</sup>

Обећање дато епископима да ће се црквено питање позитивно разрешити изменама и допунама Закона још више је ускомешало це-

---

<sup>31</sup> Епископ Мојсеј, *Црквено питање у Србији*, 39–41; Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Другој светској рати*, 441–442.

<sup>32</sup> Новаковић, *Државно законодавство о православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године*, 121–124.

локупни след догађаја и онемогућило проналажење решења између Цркве и државе. Привремена управа у Српској Цркви није могла трајати неограничено. Стога је било потребно изабрати новог поглавара Цркве. Изменивши Закон и оформивши Изборно тело, државна власт је у потпуности контролисала будући избор српског митрополита. Након убеђивања да сазове изборни Архијерејски Сабор, епископ Мојсеј је остао доследан и одбио је да то учини, узимајући у обзир да српски архијереји неће даље учествовати у неканонском стању у Цркви, што је резултирало да сви поднесу оставке на своје положаје 1. фебруара 1883. године. Ово није зауставило министра Новаковића који је сазвао Изборно тело на којем је, 20. марта 1883. године, за новог архиепископа београдског и митрополита Србије изабран архимандрит Теодосије Мраовић, што је краљ Милан истог дана потврдио својим указом. Ниједан епископ није присуствовао избору новог поглавара, одбијајући да архимандрита Теодосија хиротонишу у чин епископа. Министар Новаковић се обратио карловачком патријарху Герману Анђелићу који је прихватио да изврши хиротонију, који је то и учинио 27. марта 1883. године у Саборној цркви у Сремским Карловцима, заједно са епископима темишварским Георгијем Бранковићем и бачким Василијаном Петровићем. Након што је новоизабрани поглавар Српске Цркве митрополит Теодосије обавестио епархијске конзисторије о разрешењу дужности подручних епархијских архијереја, сâм је преузео положај администратора на упражњеним епархијама. Разумљиво је да такво стање није могло дуго трајати и да је било питање само тренутка када ће се приступити избору нове јерархије. У веома кратком року за новог епископа шабачког изабран је архимандрит Самуило Пантелић (1884), за епископа нишког архимандрит Нестор Јовановић (1883), а за епископа ужичког архимандрит Корнелије Станковић (1883). Будући да су се поједини епископи неканонске јерархије убрзо по хиротонији упокојили, за новог епископа нишког након упокојења Нестора, изабран је Димитрије Павловић (1884), а за новог епископа жичког након Корнелија изабран је Никанор Ружичић (1886). Епископи неготински и шабачки нису бирани с обзиром на то да су обе епархије укинуте 1886. године.<sup>33</sup>

Видевши на који начин се одвија решавање црквеног питања у Србији, смењени митрополит српски Михаило упутио се у емиграцију.

<sup>33</sup> Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Другој светској рати*, 445–446; Сава Вуковић, „Стварање нове више јерархије после насилног уклањања митрополита српског Михаила,” у *Животи и дело митрополијата Михаила (1826-1898)*, ур. Академик Димитрије Стефановић (Београд: Полиграф, 2008), 2; 12–15.

Митрополит ће се у емиграцији налазити све до абдикације краља Милана (22. фебруар 1889. године), када власт у земљи преузима његов син, краљ Александар Први Обреновић, владајући уз намеснике Јована Ристића, Јована Белимарковића и Косту Ст. Протића, будући да је био малолетан приликом ступања на престо. Митрополит се краљевим указом вратио у Србију 28. маја исте године и преузео поновну управу над Српском Црквом.<sup>34</sup>

Јерархија која је управљала Српском Црквом, у периоду од 1883. до 1889. године, разрешена је дужности. Сви епископи су пензионисани, повукавши се мирно са својих катедри. Митрополит Михаило се, после повратка у земљу, суочио са одсуством епископата. Једини епископ који је остао жив из првог периода Михаиловог управљања Црквом (1859–1881) био је епископ шабачки Јероним, који је по повратку у отаџбину постављен за нишког епископа. По његовом уснућу у Господу, за нишког владику је постављен Инокентије Павловић, потоњи митрополит Србије. Будући да су неготинска и шабачка епархија биле укинуте, након обнове истих 1890. године, за новог неготинског епископа постављен је архимандрит Мелентије Вујић, а за епископа жичког Сава Бараћ-Дечанац.<sup>35</sup>

Митрополит Михаило се упокојио 5. фебруара 1898. године у Београду. Избором епископа нишког Инокентија Павловића 15. фебруара исте године за новог поглавара и постављањем Никанора Ружичића за епископа нишког, али и Димитрија Павловића за епископа шабачког, црквено питање у Србији је коначно било решено.<sup>36</sup>

\* \* \*

---

<sup>34</sup> Новаковић, *Државно законодавство о православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године*, 130–131.

<sup>35</sup> Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Другој светској рата*, 454–455; Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, 358, 371, 376; Предраг Пузовић, *Прилози за историју српске православне Цркве* (Ниш: Византијско огледало, 1997), 253–256.

<sup>36</sup> Слијепчевић, *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Другој светској рата*, 466, 468; Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, 607, 609; Пузовић, *Српска православна црква, Прилози за историју 2*, 79; Предраг Пузовић, *Српска Патријаршија: историја Српске православне цркве* (Нови Сад: Православна реч, 2010), 195.

## Библиографија

- Војводић, Михајло. „Митрополит Михаило и Слободан Новаковић.” У *Живој и дело митрополиџа Михаила (1826-1898)*. Уредник Академик Димитрије Стефановић, 35-48. Београд: Полиграф, 2008.
- Вуковић, Сава. „Стварање нове више јерархије после насилног уклањања митрополита српског Михаила.” У *Живој и дело митрополиџа Михаила (1826-1898)*. Уредник Академик Димитрије Стефановић, 1-19. Београд: Полиграф, 2008.
- Вуковић, Сава. *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*. Крагујевац: Каленић, 1996.
- Димитријевић, Стеван М. „Митрополит Михаило, Архиепископ Београдски и Митрополит Србије као православни јерарх, Србин, Словен и неимар Југословенства.” *Весник српске Цркве* 2, XXXVIII: 63–110.
- Живанов, Сава. „Основи спољне политике Русије крајем 19. и почетком 20. века.” У *Зборник Матице српске за историју* 71-72. Уредник др Милош Благојевић, 59–99. Нови Сад: Матица српска, 2005.
- Живановић, Живан. *Политичка историја Србије у другој половици деветнаестиој века. Књиџа прва: од Свето-Андрејске скупишћине до пројласа независности Србије 1858–1878*. Београд: Издавачка књиџарница Геце Кона, 1923.
- Зборник правила, уредаба и наредоба архијерејској сабора православне српске Цркве у Краљевини Србији од 1839 до 1900. године*. Београд: државна штампарија Краљевине Србије, 1900.
- Јанковић, Драгослав. *О политичким странкама у Србији XIX века*. Београд: Просвета, 1951.
- Јовановић, Слободан. *Влада Милана Обреновића. Књиџа прва*. Београд: Издавачко и књиџарско предузеће Геца Кон а. д., 1934.
- Јовановић, Слободан. *Влада Милана Обреновића. Књиџа друга*. Београд: Издавачко и књиџарско предузеће Геца Кон а. д., 1934.
- Косик, И. Виктор. „Русофилство и русофобство на Балканах XIX–XX вв. (Болгария, Сербия, Россия).” *Српске студије* 5 (2014): 337–353.
- Крестић, В. Петар. „Кнез и краљ Милан у мемоаристици.” *Историјски часопис* LIV (2007): 193–214.
- Леовац, Данко. „Конзервативне и либералне идеје у Кнежевини Србији (1858–1869) – начела и пракса.” *Српске студије* 1 (2010): 217–239.
- Мирковић, Мирко. *О правном положеју српске Цркве у нашој прошлости*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, Досије, 2000.
- Мојсеј, Епископ. *Црквено пошћање у Србији*. Београд: Штампарија Пере Тодоровића, 1895.

- Новаковић, Драган. *Државно законодавство о православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године*. Београд: Институт за теолошка истраживања, Службени гласник, 2010.
- Павловић, Марко. „Митрополит Михаило као шабачки епископ.” У *Живој и дело митрополији Михаила (1826-1898)*. Уредник Академик Димитрије Стефановић, 49–63. Београд: Полиграф, 2008.
- Пешић, Д. Мирослав и Божица. Б. Младеновић, „Развој либералних идеја у Кнежевини Србији од 1858. до 1869. године.” У *Наука и слобода. Зборник радова са научној скупи*. Уредник доц. др Вера Вујевић, 27–39. Пале: „DIS COMPANY”, 2015.
- Попов, Чедомир, Димитрије Ђорђевић, Новица Ракочевећ, Ђорђе Микић, Коста Милутиновић, Крестић Василије, Андрија Раденић и Милорад Екмечић. *Историја српског народа VI-1. Од Берлинској конгреса до уједињења 1878–1918*. Београд: Српска књижевна задруга, 1983.
- Пузовић, Предраг. *Прилози за историју српске православне Цркве 3*. Фоча: Православни богословски факултет „Св. Василије Острошки”, 2006.
- Пузовић, Предраг. *Прилози за историју Српске Православне Цркве 4*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, 2014.
- Пузовић, Предраг. *Прилози за историју српске православне Цркве*. Ниш: Византијско огледало, 1997.
- Пузовић, Предраг. *Српска православна црква, Прилози за историју 2*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2000.
- Пузовић, Предраг. *Српска Патријаршија: историја Српске православне цркве*. Нови Сад: Православна реч, 2010.
- Слијепчевић, Ђоко. *Михаило, архиепископ београдски и митрополиј Србије*. Минхен: Искра, 1980.
- Слијепчевић, Ђоко. *Историја српске православне цркве II. књига: Од почетка XIX века до краја Другој светској рати*. Минхен, 1966.
- Спасовић, Станимир. *Улога српске Цркве у националном ослобођењу*. Торонто: Источник, 1988.
- Сретеновић, Вукадин. *Династија Обреновић 3. Краљ Милан*. Београд: Специјални завод «Златибор», Студио Перманент прес, 1991.
- Стојанчевић, Владимир, Јован Милићевић, Чедомир Попов, Радоман Јовановић и Милорад Екмечић. *Историја српског народа V-1. Од првој устанка до Берлинској конгреса 1804–1878*. Београд: Српска књижевна задруга, 1994.

Примљено: 12. 1. 2024.

Одобрено: 11. 6. 2024.

Presbyter Marko R. Pajčin,  
University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology  
[markopajcin@hotmail.com](mailto:markopajcin@hotmail.com)

## POLITICAL ACTIVITY OF METROPOLITAN OF SERBIA MIHAILO JOVANOVIĆ

*Summary:* Metropolitan Mihailo of Serbia was actively involved, in addition to the Church, in the political and social life of the Principality and Kingdom of Serbia. This was contributed by the very complex internal political relations in the country, as well as the changing orientations of the current national government in foreign policy. The Church undoubtedly had a very significant role in developing the basic identity values of the Serbian people, both in the homeland and in the still unliberated Serbian provinces of Bosnia and Herzegovina, Old Serbia and Macedonia. Frequent deviations from the current policy of the Obrenovic dynasty, as well as reasons related to his character as a man and a hierarch, led Metropolitan Mihailo to disagreements and open conflicts with her. Although he managed the Serbian Church for almost four decades, one of the most significant events in his life, but also in national and Church history, was his removal from the throne of the Serbian Orthodox Archbishop and Metropolitan and his emigration from Serbia.

**Key words:** Metropolitan Mihailo, King Milan, Law on Church Taxes, minister Stojan Novaković, a non-canonical hierarchy.

# УПОРЕДНА АНАЛИЗА ПРЕВОДА БОЖАНСТВЕНЕ ЛИТУРГИЈЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ЗЛАТОУСТОГ НА СРПСКИ ЈЕЗИК

Љубица Ј. Петковић,  
Универзитет у Београду,  
Филолошки факултет  
[petkovic.lj.b@gmail.com](mailto:petkovic.lj.b@gmail.com)

*Апстракт:* Циљ рада је приказати ујоредну језичку анализу сва четири превода божанствене Литургије Светог Јована Златоустог на српски језик, превода Светог Јустина Ђелићког, Светог Иринеја Бачког, професора Емилијана Чарнића и Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве за превод богослужбених текстова. У раду се анализирају ујоредна места ова четири превода божанствене Литургије у односу на грчки изворник на лексичком, семантичко-терминолошком, догматско-терминолошком, грамађичком, правописном и прагматичном плану.

*Кључне речи:* Литургија, превод, богослужбени језик, грчки језик, Анафора.

## 1. Превод богослужбених текстова

Богослужбени текстови захтевају интерлинеарно и буквално превођење, односно интерјезичко превођење са еквивалентним порукама без прилагођавања превода друштвено-културном контексту. Богослужбени превод неминовно мора да сачува садржај, поруку, облик и структуру свога предлошка, грчког изворника. Овакав принцип традуктологије јесте нормативан и општеприхваћен, јер се богослужбени текст и текст Светог Писма не може прилагођавати садржини новог културног контекста језика на који се преводи. Напротив, културолошки приступ превођењу библијског и богослужбених текстова говори о њиховом утицају на лексику и културу језика

на који се преводи. Српски православни социолект је тако заступљен у свакодневној комуникацији, што се посебно истиче на лексичком нивоу који садржи елементе богослужбеног језика. У прилог социолошкој заступљености богослужбеног језика сведоче постојеће лингвокултуролошке студије на више језика које истражују употребу литургијских фразеологизама, углавном именичких синтагми у свакодневном говору, подразумевајући да су лексеме из богослужбеног језика претрпеле семантичку трансформацију, јер се употребљавају у разним контекстима и конотацијама.

Утицај богослужбеног живота и нарочито Православне Цркве на свакодневни језички израз грчког народа је интензиван, претпоставља се више него у другим културама. Употреба ученог језика у богослужењу одиграла је и велику улогу у богаћењу самог грчког језика. Почев још од новозаветног периода, у грчком народу је постојала језичка дихотомија – диглосија, која представља вековни „проблем” грчког говорног подручја. По ослобођењу од Турака и стварању савремене грчке државе 1821. године, језик је „прочишћен” и добија назив *кашаревуса*. Катаревуса је у основи класични учени грчки језик и била је званични, стандардни књижевни језик у Грчкој до 1976. године, када је стандардизован народни језик – *димотики*. Катаревуса је остала званичан језик Грчке Православне Цркве, а њени свештенослужитељи користе древне литургијске текстове и служећи на истом језику настављају Предање Светих отаца, Светог Василија Великог и Светог Јована Златоустог, Светог апостола Јакова и Светог апостола Марка. Крајем XX и почетком XXI века спорадично се у грчким црквама служило и на савременом, говорном језику. Овај случај се интензивирао када је служење на новогрчком постала пракса у Митрополији Превезе и Никопоља, са благословом митрополита Мелетија (Каламараса), који је имао подршку у ставовима још двојице грчких митрополита. Због све учесталијих богослужења на новогрчком и полемике која се водила у црквеним, филолошким и лингвистичким научним круговима, поводом овог питања заседао је Свети Архијерејски Синод Грчке Православне Цркве 2010. године, којим је председавао архиепископ Јероним. У Одлуци Синода Грчке Православне Цркве, који се током 2010. године бавио питањем превода богослужбених текстова, образложено је да „сваки превод литургијских текстова може да створи проблеме у јединству Цркве”<sup>1</sup>, па

<sup>1</sup> Свети Архијерејски Синод Грчке Православне Цркве, „Објава за медије од 14. априла 2010.”, [https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=1187&what\\_sub=d\\_tyrou](https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=1187&what_sub=d_tyrou) (преузето 21. 06. 2023).

је назначеном одлуком до даљег стављена тачка на питање употребе превода Светих Литургија на новогрчки, а митрополит Мелетије је прихватио поменуту одлуку Синода Грчке Православне Цркве.

Иницијативу да се богослужбени текстови преводе, митрополит Нафпактоса Јеротеј (Влахос) назива *синхронизацијом* и уподобљавањем савременом свету, износећи тврђење да је народни језик и свакодневна комуникација страна језику богослужбених текстова, јер текст божанствене Литургије не треба у потпуности заменити преводима, зато што „речи прелазећи са једног језика на други значајно губе своје семантичко значење”<sup>2</sup>. Речи и фразе богослужбеног језика имају снажну духовну, умну и тајанствену тежину, коју је тешко пренети на други језички идиом и сачувати њихову животноснагу. Ови свето-тајински елементи у преводу на савремени језик могу бити тривијализовани, због чега се митрополит Јеротеј аргументовано противио синхронизацији богослужбеног текста, истичући да литургијски језик може помоћи народу да побољша и оплемени свој писмени и говорни језик. Поврх свега, ова констатација стоји у сагласности са одговарајућим становиштем блаженопочившег епископа будимског Данила (Крстића): „Стандардизација језика треба да има за свој идеал најузвишенији домет говора – литургијски језик. Ту се човек, као литург у словесности најприсније приближава Логосу, као Смислу свих ствари.”<sup>3</sup>

## 1. 1. Проблематика и специфичности превођења богослужбених текстова

При превођењу богослужбеног текста, преводилац би требало да поседује неколико компетенција, као и да се придржава одређених преводилачких постулата. Најпре, језичка компетенција, односно филолошко образовање је предуслов и оно подразумева високо знање језика оригиналног текста и језика на који се преводи.<sup>4</sup> Такође, преводилац мора да консултује сва критичка издања текста, да разуме проблематику превођења богослужбеног текста и понуди адекватна преводилачка решења. На крају, богословска стручност преводиоца, високо православно богословско образовање и духовност су од суштинског значаја, јер се захтева и поимање духовне поруке

---

<sup>2</sup> Γερόθεος Βλάχος, „Σεβασμός στη Θεία Λειτουργία”, Митрополија Нафпактоса и Влахиоса, <https://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teyxos-168/1202-2010-168-17> (преузето 12. 09. 2018).

<sup>3</sup> Данило Крстић, *У њочешку беше Смисао* (Београд: Православна мисао, 1996), 189.

<sup>4</sup> Емилијан Чарнић, „Традиционални и нетрадиционални фактори у превођењу Светог Писма”, *Бојословље* 31, 1 (1972): 40, 41.

текстова молитви. У противном, његов превод ће бити богословски мањкав и лишен духа.<sup>5</sup> Преводилац богослужбеног текста требало би да одлично зна црквено појање, јер богослужбени текст обилује средствима поетског изражавања и ритма.

Преподобни архимандрит Јустин (Поповић) и Емилијан Чарнић написали су и одбранили своје докторске дисертације на грчком језику, а професор Емилијан Чарнић, пошто је завршио студије класичних наука, предавао је грчки језик на Богословском факултету Српске Православне Цркве у Београду. Свети владика Иринеј (Ћирић) је у Бечу одбранио дисертацију из области семитских језика, а познато је да је владао јеврејским, арамејским, грчким, немачким и мађарским језиком.<sup>6</sup>

## 1. 2. Историјат превода текстова Светих Литургија на савремени српски језик

Први преводилац интегралног текста Литургије Светог Јована Златоустог био је тадашњи јеромонах Јустин Поповић<sup>7</sup>, а који је годину дана пре упокојења, као духовник манастира Ђелије и некадашњи професор Богословског факултета у Београду, објавио своје преводе све три божанствене Литургије<sup>8</sup> на говорни народни језик. Тада је објављен његов кориговани превод Литургије Светог Јована Златоустог, превод Литургије Светог Василија Великог и Литургије Пређеосвећених Дарова који садржи превод молитви после причешћа, преводе отпуста на Господње празнике и превод кратког месецослова. Преподобни Јустин је своје преводе практично примењивао у богослужењу. Више од пола века активно је користио српски говорни језик у богослужењу, а велики број свештенства је касније под његовим духовним руковођењем почео служити на српском језику не само Литургију, него и вршити Свете тајне и молитвословља. У Поговору поменутог издања превода трију Литургија<sup>9</sup>, архимандрит Јустин изнео је догматски смисао Литургије и образложио свој преводилачки рад, чији је циљ да омогући не само свештенству, него и народу да

<sup>5</sup> Димитрије Калезић, „Народни језик у цркви”, *Богословље* 61, 2 (1987): 125.

<sup>6</sup> Сава Вуковић, *Српски јерарси од девештог до двадесетог века* (Крагујевац: Каленић, 1996), 199.

<sup>7</sup> *Божанствена литургија Светиога оца нашега Јована Златоуста* (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1922).

<sup>8</sup> *Божанствене литургије* (Београд: манастир Ђелије, 1978).

<sup>9</sup> Јустин Поповић, „О овом преводу Светих литургија”, *Божанствене литургије* (Београд: манастир Ђелије, 1978), 223–232.

дође у непосредни додир са смислом Свете Литургије и да активно учествује у њој.<sup>10</sup> Из поговора сазнајемо да је Преподобни Јустин у раду користио тада све расположиве преводе Литургија на савремене језике и упоређивао и проверавао тачност превода, али и критичке текстове *Трију литургија* Панајотиса Трембеласа, приређених на основу 80 рукописа. Такође, Свети Јустин је тим поводом упоређивао више издања текстова Литургија на грчком и црквенословенском језику, као и србуљске преводе.

Први који је започео превод богослужбених текстова на српски савремени језик јесте Свети владика Иринеј (Ћирић) који је објављивао своје преводе у *Бојословском гласнику*, почев од 1907. године. Преводио је одређене одељке из Светог Писма који су саставни делови богослужења. Две деценије после превода Преподобног Јустина, епископ бачки др Иринеј Ћирић превео је Празничне службе Свете Педесетнице, које је публиковао 1942. године.<sup>11</sup> Податак о томе да је епископ бачки др Иринеј Ћирић понекад служио на савременом српском језику наводи митрополит Дамаскин Грданички<sup>12</sup>. У његовом раду се, између осталог, анализира превод божанствене Литургије Светог Јована Златоустог који је објављен у служби у *Недељу Свете Педесетнице*. Почетком друге деценије XX века, владика Иринеј био је члан Комисије за превод Светог Писма на српски језик. Сви преводи Светог епископа Иринеја (Ћирића) садрже критички апарат, пропратне напомене и упоредна места превода из Светог Писма.

Професору протођакону др Емилијану Чарнићу, као дипломираном теологу и класичном филологу, превођење богословских списа било је ужа струка. Преводилачке подухвате и ревизије Вуковог превода Новог Завета од стране више професора и свештенослужитеља, као и њихова издања детаљно је изложио професор Емилијан Чарнић у свом критичком осврту на досадашње српске преводе<sup>13</sup>. У издању божанствене Литургије Светог Јована Златоустог у преводу професора Емилијана Чарнића нема предговора и поговора као у остала два превода која се овде пореде, али је он образложио свој преводилачки напор, језик и стил у објављеним научним радовима и у предговору превода Новог Завета. Његове напомене у издању превода Литургије

---

<sup>10</sup> Исто, 229.

<sup>11</sup> *Недеља светје Педесетнице. Празничне службе* (Ујвидек, 1942).

<sup>12</sup> Дамаскин Грданички, „О употреби Српског језика у нашем богослужењу”, *Гласник Српске православне цркве* (1963): 264.

<sup>13</sup> Емилијан Чарнић, „Традиционални и нетрадиционални фактори у превођењу Светог Писма”, *Бојословље* 16, 1-2 (1972): 31–41.

чини речник мање познатих речи.<sup>14</sup> С тим у вези, треба истаћи и да је професор Емилијан Чарнић превео са руског језика једну значајну књигу, упућену верницима за разумевање православног богослужења, аутора Николаја Гогоља под називом *Размајтрање божанствене Лишурџије* (Крагујевац, 1981). Чарнићев модеран и прецизнији израз и разлог из ког се одлучује за овакав вид превођења може се сагледати у његовом раду, објављеном у часопису *Бојословље*<sup>15</sup>, о чему ће такође на другом месту подвући: „Приликом превођења трудио сам се да оригинални текст оживим на српском језику тражећи тачан израз и додајући по неку реч, која се сигурно подразумева – ради што потпунијег и јаснијег смисла – у нади да ће превод корисно послужити сваком читаоцу ове најчитаније књиге.”<sup>16</sup>

Податак о предлошцима који су коришћени приликом превода који се пореде у раду сазнајемо из Поговора превода Литургија Светог Јустина Ћелијског<sup>17</sup> и Поговора<sup>18</sup> превода Службе свете Педесетнице Светог Иринеја Бачког. Издања превода Преподобног Јустина Новог и Светог владике Иринеја садрже напомене и објашњења ради бољег разумевања превода и издања Светих Литургија на српском, док је превод професора Емилијана Чарнића издат као *Чин Свешћене и Божанствене Лишурџије Светиој Јована Златоустој*, у форми одговарања на Светој Литургији.

Грчки изворници које су користили – служебници у издању Светог Архијерејског Синода Грчке Православне Цркве заснивају се на *Барберинском кодексу 336*<sup>19</sup>, најстаријем сачуваном рукопису свих трију Литургија: Литургије Светог Василија Великог, Литургије Светог Јована Златоустог и Литургије Пређеосвећених Дарова, а који такође садржи чинопоследовања Светих тајни и молитвословља. Овај најстарији цариградски Евхологион датира с краја VIII века, док се централна евхаристијска молитва или Анафора Светог Јована Златоустог састоји из низа молитви за које се, по Предању, сматра да су предате од стране Светог Јована Златоуста као архиепископа цари-

<sup>14</sup> *Чин свешћене и божанствене Лишурџије светиој Јована Златоустој* (Српска православна епархија западноевропска: Диселдорф, 1976), 87–95.

<sup>15</sup> Емилијан Чарнић, „Традиционални и нетрадиционални фактори у превођењу Светог Писма”, *Бојословље* 31, 1 (1972): 31.

<sup>16</sup> Емилијан Чарнић, „Предговор” у *Нови Завеш* (Библијско друштво: Београд, 1973), 2.

<sup>17</sup> *Божанствене лишурџије* (Београд, 1978), 223–232.

<sup>18</sup> *Негеља свеће Педесетнице. Празничне службе* (Ујвидек, 1942), 406.

<sup>19</sup> *Eucologio Barberini gr. 336*, ed. by Stefano Parenti and Elena Velkovska (C.L.V. – Edizione Liturgiche, Roma 1995), Дигитална ватиканска библиотека [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.336](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.336) (приступљено 12. 09. 2018).

градског. Органска веза између Златоустове Литургије, богословља и беседништва показује да је код Светитеља богословље извирано из богослужења, а његово проповедништво представљало разоткривање личног молитвеног искуства.<sup>20</sup> *Барберински кодекс 336* и други веома древни рукописи Литургија не садрже рубрике или упутства за свештенослужитеље, него су дате само молитве и остављено је свештенослужитељима да, по живом усменом Предању, бивајући руковођени Духом Светим, служе божанствену Литургију<sup>21</sup>, што се исто односи и на најстарије словенске служебнике. Следствено, могло би се рећи да што је служебник старији, исти садржи све мањи број упутстава свештенослужитељима, а што се односи и на старе грчке и словенске служебнике, за разлику од новијих издања.

Осим тога, треба нагласити да је тешко утврдити континуирано црквено-текстуално предање богослужбених текстова на грчком и словенском језику. Професор Предраг Пипер износи претпоставку да је прва Света Литургија на словенском језику служена на Васкрс, 864. године у престоници Велике Моравске.<sup>22</sup> Истовремено, не постоји реконструисан критички текст превода на словенски из овог периода, док је најстарији сачувани комплетан служебник на словенском *Хушински служебник* с краја XII и почетка XIII века. Својеобразност превода литургијског текста је условљена чињеницом да је такав текст увек жив и мења се, при чему протојереј Михаил Орлов сматра да је то главни разлог због кога не постоји јединствено критичко издање пропраћено филолошким, али и богословским коментарима, истичући: „Како, у ствари, можемо применити шаблонске мртве оквири на живи текст који се не уклапа у ове оквири?“<sup>23</sup> Структурално посматрано, Анафора је суштински остала непромењена још од апостолских времена, а богослужбени текст није био записиван, иако је у то време требало да поседује извесну унутрашњу форму, јер је тада био записан у уму свештенослужитеља, а живео је на уснама свих верних пред којима свештеник ништа није произносио тихо. Поврх свега, грчки литургијски текст карактеришу три особине, од којих је једна одређена унутрашњом суштином

---

<sup>20</sup> Амфилохије Радовић, „Порекло Златоустове Литургије“, *Теолошки поједи* 4, 7 (1974): 281–282.

<sup>21</sup> *Христос – Нова Пасха*: Божанствена Литургија, прир. владика Атанасије (Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар; Никшић: Манастир Острог; Требиње: Манастир Тврдош, 2007), 235.

<sup>22</sup> Предраг Пипер, „Када је први пут служена литургија на словенском језику?“, *Зборник Мајнице српске за славистику* 76 (2009): 7–21.

<sup>23</sup> Михаил И. Орлов, *Литургија святоїо Василия Великоїо* (Санкт Петербургъ: Синодальная типографія, 1909), 4.

и чини текст *sui generis*, друга је одређена композицијом, а трећа рукописним наслеђем.<sup>24</sup>

Свети Архијерејски Сабор Српске Православне Цркве је 1964. године донео одлуку да се *Молитва Господња* и *Символ вере* могу произносити на Светим Литургијама на српском језику, а 1967. да се *Апокалипсис* и *Јеванђеље* изговарају на српском, па се управо од тада почињу издавати необавезујући преводи за богослужбену употребу. Неколико година после формирања Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве за превод Светог Писма, осамдесетих година XX века, формирана је Комисија Светог Архијерејског Синода наше помесне Цркве за превод богослужбених текстова. Председник Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве за превод богослужбених текстова био је тадашњи епископ рашко-призренски Павле (Стојчевић), а чланови комисије били су: епископ марчански Данило (Крстић), јеромонах Атанасије (Јевтић), јеромонах Амфилохије (Радовић), јеромонах Иринеј (Буловић), протођакон Прибислав Симић, ђакон Радомир Ракић, професор Драган Милин и Богољуб Ђирковић, библиотекар Патријаршијске библиотеке и професор црквенословенског језика. Редиговани превод Комисије јесте у основи прво издање превода Литургије Светог Јована Златоустог Преподобног Јустина Ђелијског из 1922. године. У преводу Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве на челу са блаженопочившим патријархом Павлом, издат је први званични Службеник Светог Архијерејског Синода наше Цркве на српском језику 1986. године, који је коришћен за упоредну анализу превода у овом раду.

## 2, Упоредна анализа превода Литургије Светог Јована Златоустог са грчким изворником

Четири превода Литургије Светог Јована Златоустог на српски језик, који се у раду хронолошки пореде, иако су настали и објављени у значајним временским дистанцама током једног столећа, у великој мери се разликују по стилу и језику. Пример разликовања превода изражен је у свршетку *Молитиве Господње*:

---

<sup>24</sup> *Исхо*, 4.

грчки изворник:	превод Светог Јустина (Поповића):	превод Светог Иринеја (Ђирића):	превод Емилијана Чарнића:	превод Комисије:
ἀπὸ τοῦ πονηροῦ	од нечастивога	од опакога	од зла	од злога

Код најучесталијег завршетка јектенија *Κύριε, ἐλέησον*, превод Светог Јустина који је усвојила и Комисија гласи *Господе, њомилуј*; Свети владика Иринеј преводи *Господи њомилуј*, а професор Емилијан Чарнић преводи *Господе смилуј се*. У самој сржи Анафоре, при такозваном уздизању Светих Дарова, Комисија Светог Архијерејског Синода за превод богослужбених текстова је интервенисала значајним, семантички адекватнијим преводилачким решењем, односно дистинкцијом између узрочног значења једног предлога и значења циља. Комисија је превела узрочни предлог са акузативом *κατὰ*<sup>25</sup> *πάντα* предлогом који показује повод, узрок нечему – *збој свеіа*, уместо предлога – *ради* којим се исказује намера, циљ или намена и који користе сва тројица преводилаца, а који одговара предлогу *διὰ*<sup>26</sup> *πάντα* у наставку возгласа, и преводи се циљано предлогом *за све* (*ради свеіа*). Једино се у преводу Комисије прави дистинкција и имамо два предлога различитог значења, узрочни и циљни предлог, за разлику од других превода где су употребљена два предлога истог значења циља или намене. Произношењу овог возгласа претходи молитва анамнезе где се спомиње Страдање Спаситеља на крсту, Погреб, Васкрсење, Вознесење и Седење десно од Оца и Други Христов долазак. Превод на овом месту текста Анафоре – узношења је од суштинског значаја, јер се узрочно преведено *збој свеіа и за све* (црквенословенски - w всѣхъ и за всл) управо односи на све што је споменуто у претходној молитви благодарења Господу за сва Његова дела из домостроја спасења и разликује се од превода у молитви анамнезе где је у сва три превода, осим превода Светог владике Иринеја преведено са предлогом *ради* који означава циљ и намену:

<sup>25</sup> Атанасије Јевтић, „О обнови литургијског живота, а не промени или реформи Литургије”, *Православље* 968 (2012): 18–26. Аутор у овом чланку, ослањајући се на црквенословенски текст, наводи буквалан превод овог дела возгласа „по свему (или: о свему) и за све”.

<sup>26</sup> Предлози *εκ, διά*, али и предлог *κατὰ* се вишезначно тумаче. Разликовање ових предлога у грчком језику, који имају важну апологетску и полемичку функцију, али и њихову детаљну терминолошку дистинкцију, образложио је Свети Григорије Палама у *Ајодикџичким сјисима* у одговору *Две речи о исхођењу Светиој Духа* или *Против Лајћина*, када је објаснио *Filioque* и његове последице. *Исјоведанје љраве вере* Светога митрополита ефеског Марка Евгеника, које је изложио у Фиренци на сабору са Латинима детаљно разрешава ово догматско језичко питање, чији је текст у преводу на српски објавио блаженопочивши владика Атанасије (Јевтић) (Атанасије Јевтић, *Живо љреданје у Цркви* (Врњачка Бања: Братство Светог Симеона Мироточивог, 1998), 318–324).

Молитва Анафоре:

грчки изворник: Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς, καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων, τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριήμερου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας.

превод Светог Јустина (Поповића): Сећајући се дакле ове спасоносне заповести и свега што се *нас ради* збило: крста, гроба, тридневног васкрсења, узласка на небеса, седања с десне стране, и другог и славног доласка.

превод Светог Иринеја (Ђирића): Сећајући се, дакле, те спасоносне заповести и свега што се десило *за нас*: крста, гроба, тродневнога ускрса, одласка горе на небеса, седења с десне стране, другога и славнога опет доласка.

превод Емилијана Чарнића: Сећајући се сада ове спасоносне заповести и свега што се догодило *ради нас*: крста, гроба, васкрсења трећег дана, вазнесења на небо, седења са десне стране, другог и славног доласка.

Превод Комисије: Сећајући се дакле ове спасоносне заповести и свега што се *нас ради* збило: крста, гроба, тридневнога васкрсења, узласка на небеса, седања с десне стране, и другог и славног доласка.

ВОЗГЛАС:

грчки изворник:	превод Светог Јустина (Поповића):	превод Светог Иринеја (Ђирића):	превод Емилијана Чарнића:	превод Комисије:
Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα. <sup>27</sup>	Твоје од твојих Теби приносећи <i>ради свих и за све.</i>	Твоје од твојих теби приносимо <i>за све и свеџа ради.</i>	Твоје (дарове) од твојих (дарова) теби приносимо <i>за све и ради свеџа.</i>	Твоје од твојих Теби приносећи <i>збој свеџа и за све.</i>

<sup>27</sup> У преводу божанствене Литургије Светог Јована Златоустог митрополита сервиско-козанијског Дионисија на новогрчки језик, при завршетку возгласа последње молитве такозваног уздизања, предлог *κατὰ* је употребљен у временском значењу: грч.

Разматрана реченица из Анафоре је од изузетног богословског, али и филолошког значаја, због интерпретативних проблема које она представља. Тако у најстаријем *Барберинском кодексу 336*<sup>28</sup> и другим старим рукописима Литургије Светог Јована Златоустог, али и у неколико новијих служебника стоји партицип презента актива у номинативу множине од глагола *προσφέρω* – *προσφέροντες* (приносећи) и на црквенословенском *приносаще*, док је у неким служебницима написан глагол у првом лицу множине презента – *προσφέρομεν* (приносимо). Стога од коришћеног грчког предлошка зависи да ли се преводи партиципом, као код превода Преподобног Јустина, или презентом као код превода Светог Иринеја и професора Емилијана Чарнића. О овој литургичкој недоумици и граматичкој морфолошкој неподударности, партиципу који изражава јединство и дијалошку форму Анафоре, писали су литургичари Панајотис Трембелас и Јован Фундулис.<sup>29</sup>

У преводилачком раду Светог владике Иринеја приметна је употреба уобичајених речи из народног говора, односно уочава се употреба речи из говорног српског језика и разговорни стил: *Χόρευε νῦν* преводи са *Итрај сада* (Ликуј сада); и други примери: *οἰῆρι*, *μεῖσιν*, *ἴροшња*, *уведе*, *вичу*, *лейоше* *веље*, *недокучљива*, и тако даље. У преводу Светог владике Иринеја најучесталија примедба јесте да овај преводилац речи *Δεσπότης* и *Δεσποίνῃ* преводи *Господар* и *Госпођа* које у српском језику имају друго значење, док *σοὶ δόξαν ἀναπέμπωμεν* преводи глаголом *сла̑и̑и* – *славу шаљемо̑ ш̑е̑ди*, иако поменути глагол има пренесено значење и на овом месту је примереније применити глагол *узноси̑и̑и*. Најочигледнији пример срећемо у Проскомидији, где је у грчком изворнику императив једнозначног глагола *ἡρῶν* – *ва̑и̑и* (θύω):

---

*κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* новогрч. *σὲ κάθε καιρὸ καὶ γιὰ ὅλες τὲς ἐβερυεσίες* – *за сва̑и̑а* и *за сва̑а̑ добротинс̑и̑ва*. Новогрчки предлог *κατὰ* има само временско и месно значење, осим у петрифицираним фразама, иако је овај предлог у старогрчком језику био вишезначан, а његово узрочно значење се изгубило у савременом грчком језику. Овакво разумевање завршетка возгласа проналазимо и у тумачењу Литургије јеромонаха Григорија Светогорца: „Приносећи Господу оно што је Његово, благодаримо Му захваљујући *сва̑и̑а* и за све. Благодаримо Му на сваком месту, и у свако време, за свако Његово доброчинство” (Аверкије Таушев и Григорије Светогорац, *Бла̑ословено Царс̑и̑во Оца, Сина и Све̑и̑о̑и̑ Духа* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2007), 625).

<sup>28</sup> *Eucologio Barberini gr. 336*, ed. by Stefano Parenti and Elena Velkovska (C.L.V. – Edizione Liturgiche, Roma 1995), Дигитална ватиканска библиотека [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.336](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.336) (приступљено 12. 09. 2018).

<sup>29</sup> Павле, српски патријарх, *Да нам буду јаснија нека̑ њи̑ша̑ња наше вере III* (Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2008), 193.

грчки изворник:	превод Св. Јустина (Поповића): Жртвуј, владико;	превод Св. Иринеја (Ђирића): <i>Закољи, ѿсѣодару.</i>	превод Емилијана Чарнића: Жртвуј, владико;	превод Комисије: Жртвуј, владико;
σαρκί	Телу	<i>месу</i>	телу	телу

Превод Светог Јустина синтаксички подражава црквенословенски богослужбени језик, те задржава црквенословенске изразе који су у употреби и у говорном језику. Преподобни Јустин Ђелијски је више од пола века служио на српском говорном језику. Професор Емилијан Чарнић различито распоређује језичке елементе, то јест често мења редослед речи у односу на грчки изворник, а што је у много мањој мери приметно у преводу Светог владике Иринеја. Наспрам других превода, текст професора Емилијана Чарнића лексички и синтаксички је ослобођен од свега што би отежало разумевање текста. Он је сматрао да језик богослужења треба свако да разуме, као и да то треба да буде савремени језик, наглашавајући: „Језик превода треба да буде једноставан, чист, без извештачених кованица, да одражава језик божанског Учитеља који је тако говорио.”<sup>30</sup>

Док Свети Јустин користи калкове у преводу, што ће рећи дословно преводи реч нпр. *φιλάνθρωπος*, његово преводилачко решење преузима и Комисија – придев *Човекољубив*, Свети владика Иринеј преводи именицом *Човекољубац*, док Емилијан Чарнић преводи односном зависном реченицом – *онај који воли човека*. Професор Емилијан Чарнић, у највећој мери, а потом и Свети владика Иринеј, партиципе и сложенице из грчког изворника преводе односним зависним реченицама које су у служби субјекта, предиката, објекта или апозиције. Чарнић преводи партиципе перфектом, за разлику од превода Преподобног Јустина. Грчки партицип се у тексту употребљава предикативно, атрибутивно и адвербијално. На примеру номинатива множине мушког рода, партиципа аориста актива од глагола *μνημονεύω* – *μνημονεύσαντες* у преводу Светог владике Иринеја и професора Емилијана, у проздама је прошлим временом преведено *сетимо се*, док је у преводу Преподобног Јустина, који је Комисија усвојила, преведено са *поменувши*. Граматички посматрано, грчки партиципи, који су учестали у грчком изворнику, имају најчешће синтаксичку улогу предиката и за њих не постоји адекватан еквивалент у српском

<sup>30</sup> Емилијан Чарнић, „Какав језик у Цркви”, *Православље* 263 (1978): 10.

језику, јер наш језик познаје само промењиве безличне глаголске предеве, активне и пасивне, за разлику од руских *ѵричастїя*.

грчки изворник: Πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες	превод Св. Јустина (Поповића): Поменувши све Свете	превод Св. Иринеја (Ђирића): <i>Свих Свѣтих</i> <i>сеѣшимо се</i>	превод Емилијана Чарнића: <i>Сеѣшимо се свих</i> <i>Свѣтих</i>	превод Комисије: Поменувши све Свете
---	--	---	--	---

μνημονεύσαντες... ἀειπαρθένου	<i>Помињући...</i> Приснодјеву	<i>Сеѣшимо се...</i> <i>увек девојке</i>	<i>Сѣомињући...</i> увек Дјеву	<i>Поменувши...</i> Приснодјеву
----------------------------------	-----------------------------------	---	-----------------------------------	------------------------------------

Са данашње тачке гледишта стил Светог владике Иринеја делује у извесном смислу архаично, док у мањој мери користи и црквенословенизме – на пример *ѵросимо*, а у својим пропратним напоменама текста превода упућује на новозаветни текст и друга преводилачка решења. Могуће је закључити и да су преводиоци доследни у својим преводима у погледу изабране лексике, али не увек. Примера ради, код професора Чарнића се среће – *молба*, а код Светог Јустина – *молишва*, и тако даље. Преводе разликује и избор речи који се односи на семантичке финесе. Свети владика Иринеј преводи *ἀγαθός* – *добри* уместо *благи* и *исѵросивши* наспрам *измоливши*; у преводу Светог Јустина и Комисије *λόγος* остаје *Логос*, док остали преводиоци користе *Реч*. Догматско-терминолошки кључно место сусрећемо само у преводу Светог владике Иринеја који реч *οἰκονομία* преводи као *уредба* (домострој). По питању правописних разлика, Свети Јустин и Комисија праве дистинкцију од грчког изворника и деклиниране заменице и именице, на пример *Теби узносимо (...)*, *Владичицу (...)*, *у Тебе уздамо (...)* и слично пишу великим почетним словом, а Свети Иринеј и професор Чарнић остављају мало почетно слово, као што стоји и у грчком текстуалном предлошку. У погледу интерпункцијских знакова, који се у грчком разликују од српског, постоје разлике у преводу чак и код знака питања (гр. ;). У преводу професора Чарнића налазимо дугу црту и разјашњења у заградама, често нема одвајања зависних реченица зарезом, као и у преводу Светог Иринеја, где увиђамо и сувишне предлоге код генитива, којих у оригиналу нема.

## 2. 1. Табела анализираних упоредних места превода и изворника

Грчки изворник	Превод Светог Јустина (Поповића)	Превод Светог владике Иринеја (Ђирића)	Превод проф. Емилијана Чарнића	Превод Синодске Комисије за превод богослужбених текстова
<b>Узимање времена</b>				
Εὐλόγησον Δέσποτα.	Благослови, владико.	Благослови, <i>īosīogaru.</i>	Благослови владико.	Благослови, владико.
ο πανταχού παρών	који си свуда присутан	који си свуда	који си свуда	који си свуда
ἔλεησον ἡμᾶς	помилуј нас	<i>смилуј се</i> на нас	<i>смилуј се</i> на нас	помилуј нас
ἀπὸ τοῦ πονηροῦ	<i>од нечасџивоџа</i>	<i>од оџакоџа</i>	<i>од зла</i>	<i>од злоџа</i>
πάσης γὰρ ἀπολογίας ἀποροῦντες	немајући никаквог оправдања	јер немамо чиме да се бранимо	јер немајући чиме да се бранимо	немајући никаквог оправдања
μηδὲ μνηστῆς τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν·	нити помињи безакоња наша	нити се опомени безакоња наших	нити помињи наша безакоња	нити помињи безакоња наша
μη ἀστοχήσωμεν· ἀγαθέ	да не пропаднемо Благои	да не пропаднемо добри	да не <i>џоџинемо</i> Благои	да не пропаднемо Благои
βουλήσει γὰρ ἠδὲόκησας σαρκὶ ἀνελεθεῖν ἐν τῷ σταυρῷ ἵνα ρύση οὓς ἔπλασας ἐκ τῆς δουλείας τοῦ ἐχθροῦ.	јер си добровољно благоволео да телом <i>узиђеш</i> на крст, да би оне које си саздао избавио од робовања врагу.	јер ти од своје воље радо хтеде попети се телом на крст, да нас које изваја спасеш од ропства непријатељу.	Јер си ти драговољно пристао да се телом <i>уздиђнеш</i> на крст, да би избавио од робовања непријатељу нас које си саздао.	јер си добровољно благоволео да телом <i>узиђеш</i> на крст, да би оне које си саздао избавио од робовања врагу.
συμπαθείας ἀξίωσον	удостој самилости	удостој сажалења	удостој милости	удостој самилости
λαὸν	Људе	народ	Људе	народ
ὁ τῶν ἀσωμάτων ἀρχιστράτηγος	Архистратиг Бестелесних сила	војвода бестелесних	архистратиг бестелесних сила	Архистратиг Бестелесних сила

Облачење свештенослужитеља				
Ἀγαλλιάσεται ἡ ψυχή μου	Зарадоваће се душа моја	Обрадоваће се душа моја	Обрадоваће се душа моја	Зарадоваће се душа моја
ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης	у ризу спасења и одећом весела	у <i>илаши</i> спасења, и у <i>хаљину</i> весела	у ризу спасења и одећом весела	у ризу спасења и одећом весела
ὁ περιζωννύων με <i>δύναμιν</i>	опасује силом	опасује <i>снајом</i>	опасује силом	опасује силом
Νίψομαι ἐν ἀθώοις	Умићу са невинима	Опраћу међу недужнима	Међу недужнима опраћу	Умићу са невинима
δηγήσασθαι	да јављам	да објавим	да испричам	да јављам
τόπον σκηνώματος δόξης σου	место боравка славе твоје	место насеља славе твоје	место где твоја слава станује	место боравка славе твоје
ἐν ἀκακίᾳ	у безазлености	у безазлености	у <i>незлюбивости</i>	у безазлености
ἐπήγασας	излио си	источи	излио си	излио си
Προσκομιδιја				
Εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου	У спомен Господа	За успомену на Господа	У спомен Господа	У спомен Господа
ἧχθη	би вођен	одведе се	Одведеше га	би вођен
Καὶ ὡς ἄμνος ἄμωμος	И као невино јагње	И као јагње непорочно	Као што је безазлено јагње	И као невино јагње
Ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη.	У смирености његовој суд се његов узне;	У његову понижењу укиде се суд његов.	У његовом понижењу укиде се његов суд;	У смирености његовој суд се његов узне;
Τὴν δὲ γενεάν αὐτοῦ τίς δηγήσεται;	А порекло његово ко ће исказати?	А род његов ко ће исказати?	Ко ће избројати његов нараштај;	А порекло његово ко ће исказати!
Ἐλαρον δέσποτα.	Узми, владико.	Извади, господару.	Узми владико.	Узми, владико.
Ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. (Ис. 53, 7–8)	Јер се узима од земље његов живот;	Јер се узима са земље живот његов.	Јер се узима од земље живот његов.	Јер се узима са земље живот његов;
Θύσον δέσποτα	Жртвуј, владико;	<i>Закољи,</i> <i>ἰοσιόγαду.</i>	Жртвуј, владико;	Жртвуј, владико;
Θύεται	Жртвује се	Коље се	Жртвује се	Жртвује се

ὁ ἑωρακῶς	онај што виде	онај који виде	Очевидац	онај што виде
Δεσποίνης	Владичице	<i>īosīoḥe</i>	Владичице	Владичице
ἀειπαρθένου	Приснодјеве	увек девојке	увек Дјеве	Приснодјеве
πεποικιλμένη	преукрашена	урешена	преукрашена	преукрашена
τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ панευφήμων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, τῶν Δώδεκα καὶ τῶν ἑβδομήκοντα καὶ πάντων τῶν ἁγίων Ἀποστόλων.	Светих славних и свехвалних Аποστοла Петра и Павла, <i>Двана-</i> <i>есѿорице</i> и <i>Се-</i> <i>гамдесѿорице</i> , и свих Светих Аποστοла;	Светих, славних и сваке хвале достојних апостола Петра и Павла, <i>дванаесѿорице</i> и <i>седамдесѿорице</i> , и осталих свију Светих апостола;	Светих, славних и сваке хвале достојних апостола Петра и Павла, и свих Светих апостола.	Светих славних и свехвалних Аποστοла Петра и Павла, и свих Светих Апостола;
Πανάγαθε Δέσποτα	Свеблаг Владико	предобри Господару	свеблаг Владико	Свеблаг Владико
φιλόανθρωπε Κύριε	човекољубиви Господе	човекољупче Господе	Господе који волиш човека	човекољубиви Господе
τὸ θυμίαμα	кад	Кад	Тамјан	кадило
ἀντικατάπεμ- ψον	ниспошњи	Пошљи	одозго пошљи	ниспошњи
ἐν τῇ ἱερουργίᾳ	при свештено- дејству	у свештеној радњи	у свечаном чину	у свештенодејству
μεγαλοπρεπὲς	величанствено	лепоте веље	Велелепно	величанствено
ὁ ἀπερίγραπτος	Неограничени	јер си неограничен	Ти, који се не даш описати	Неограничени
Καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ·	Време је да се служи Господу.	Време је да се <i>учини</i> Господу.	Време је да се <i>учини</i> Господу	Време је да се служи Господу.
Божанствена Литургија Светог Јована Златоустог				
<b>Литургија речи</b>				
Εὐλόγησον, Δέσποτα.	Благослови, владико.	Благослови, <i>Господару!</i>	Благослови владико.	Благослови, владико.
(...) νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.	(...) сада и увек и у векове векова.	(...) сада и увек, и у векове векова.	(...) сада и увек и у <i>све векове</i> .	(...) сада и увек и у векове векова.

Κύριε, ἐλέησον.	Господе, помилуј.	Господи, помилуј.	Господе смилује се.	Господе, помилуј.
Ἵπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	За вишњи мир и спасење душа наших, Господу се помолимо.	За мир <i>ogozio</i> и за спасење душа наших, Господу се помолимо.	За вишњи мир и спасење наших душа помолимо се Господу.	За вишњи мир и спасење душа наших, Господу се помолимо.
Ἵπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου, εὐσταθείας τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησιῶν καὶ τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	За мир свега света, за непо- колебљивост Светих Божјих Цркава, и сје- дињење свих, Господу се по- молимо.	За мир свега света, за <i>josiojansivo</i> Светих Божјих Цркава и за <i>ujedinyenje sviyu</i> , Господу се помолимо.	За мир свега света, за <i>josiojanosti</i> Светих Божјих Цркава и сједињење свих, помолимо се Господу.	За мир свега света, за непоколебљивост Светих Божјих Цркава, и сједињење свих, Господу се помолимо.
Ἵπὲρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	За овај Свети храм, и за оне који са вером, побожношћу и страхом Божјим улазе у њeга, Господу се помолимо.	За овај Свети храм и за оне који улазе у њ с вером, побожношћу и страхом Божјим, Господу се помолимо.	За овај Свети храм и за оне који улазе у њeга са вером, побожношћу и страхом Божјим, помолимо се Господу.	За овај Свети храм, и за оне који са вером, побожношћу и страхом Божјим улазе у њeга, Господу се помолимо.

Ἐπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν... τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	За преосвећеног епископа нашег (име), за часно презвитерство, у Христу ђаконство, за сав клир и верни народ, Господу се помолимо.	За преосвештенога архијереја нашега ( по имену), за часно презвитерство, у Христу ђаконство, за сав <i>ἱερασίη</i> и народ, Господу се помолимо.	За преосвећеног архијереја нашег (по имену), за часно презвитерство, у Христу ђаконство, за сав клир и верни народ, помолимо се Господу.	За најСветијега патријарха (или високопреосвештенога митрополита, или преосвештеног епископа) нашега (име), за часно презвитерство, у Христу ђаконство, за сав клир и верни народ, Господу се помолимо.
Ἐπὲρ τῆς πόλεως ταύτης, πάσης πόλεως καὶ χώρας καὶ τῶν πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	За овај град (или: за ово село; или: за свету обитељ ову), за сваки град, земљу и оне који вером живе у њима, Господу се помолимо.	За свету обитељ ову (или: овај град), за сваки град, крај, и за оне који с вером живе у њима, Господу се помолимо.	За овај град (или: за ово село; или: за свету обитељ ову), за сваки град, крај и за оне који вером живе у њима, помолимо се Господу.	За овај град (или: за ово село; или: за свету обитељ ову), за сваки град, крај и оне који вером живе у њима, Господу се помолимо.
Ἐπὲρ εὐκрасίας ἀέρων	За благораствовање ваздуха	За <i>ἰοῖοδαν</i> ваздух	За <i>блаῖο ἰοδνεбље</i>	За благорастворење ваздуха
(...) καμνόντων, αἰχμαλώτων (...)	за паћенике, сужње и <i>изнанике</i>	за оне који страдају; за заробљење	за оне који страдају, за заробљене	за паћенике и сужње
Ἀντίλαβου, σώσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ σῆ χάριτι.	Заштити, спаси, <i>ἰοмилиј</i> и сачувај нас, Боже, благодаћу твојом.	<i>Одбрани</i> , спаси, <i>смилиј</i> се и сачувај нас, Боже, твојом благодаћу.	Заштити, спаси, <i>смилиј се</i> и сачувај нас, Боже, својом благодаћу.	Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, благодаћу твојом.
μνημονεύσαντες... ἀειπαρθένου	<i>Помињући...</i> Приснодјеву	<i>Сејимо се...</i> увек девојке	<i>Сјомињући...</i> увек Дјеву	<i>Поменувши...</i> Приснодјеву

οὐ τὸ κράτος ἀνείκαστον (...) πλοῦσια τὰ ἐλέη σου καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου.	чија је моћ недосежна и слава несхватљива (...) твоју богату милост и <i>доброћу</i> .	твоја је моћ мимо сваку другу, а слава недокучљива.	твојој моћи нема равне, слава ти је несхватљива (...) твоју пребогату милост и <i>сажали се</i> на нас.	моћ недосежна и слава несхватљива (...) твоју богату милост и <i>доброћу</i> .
(...) πρέπει (...) αἰῶνας τῶν αἰώνων	приличи (...) векове векова	<i>ἔ</i> приликује (...) векове векова	(...) <i>све</i> векове	приличи (...) векове векова
Ἀντιλαβοῦ, ἐλέησον	Заштити, помилуј	<i>Одбрани, смилуј се</i>	Заштити, <i>смилуј се</i>	Заштити, помилуј
Δεσποίνης	Владичицу	госпођу	Владичицу	Владичицу
τὸν λαόν, τὴν κληρονομίαν	људе, наслеђе	народ, достојање	народ, наследство	људе, наслеђе
ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς (...) ἀναπέμπομεν	благ и човекољубив Бог (...) уносимо	добар и човекољубац (...) шаљемо	добри Бог који воли човека (...) уносимо	благ и човекољубив Бог (...) уносимо
Συμφώνους τὰ αἰτήματα	сложне молбе	сложне <i>Мољења</i>	<i>Саїласне Мољења</i>	<i>саїласне</i> молбе
Δέσποτα	Владико	<i>Господару</i>	Владико	Владико
τάγματα καὶ στρατιάς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων	чинове и војске Анђела и Арханђела	<i>редове</i> и војске анђела и арханђела	чинове и војске анђела	чинове и војске Анђела и Арханђела
εἴσοδον	вход	<i>Улазак</i>	<i>Улазак</i>	вход
συνδοξολογούντων	они који славослове	они који славе	они који славе	они који славослове
Σοφία! Ὁρθοί!	Премудрост, смерно стојмо!	Мудрост! Усправно!	Премудрост, усправно стојмо.	Премудрост, смерно стојмо!
ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος	Ти у Светима почиваш	који међу Светима почиваш	који почиваш међу Светима	који у Светима почиваш
πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος	Теби се клањају све Небеске Силе	и поклања ти се свака сила небеска	а свака небеска сила ти се клања	и Теби се клањају све Небеске Силе

κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν	по слици и прилици	по слици својој и сличносци	по лику и погодију	по слици и прилици
Σύνεσιν	разум	Разум	Разум	разум
αὐτός, Δέσποτα	Ти Сам, Владико	Сам, Владико	Ти, Господару	Ти Сам, Владико
ἡμῖν πάν πλημῆλημα	нам свако сагрешење	нам шћо тог сагрешисмо	нам све шћо смо згрешили	нам свако сагрешење
ἐν ὁσιότητι ἀπ' αἰῶνός	у светости од памтивека	у прејодобносци од века	у светости Огдајкада	у светости од памтивека
Εὐλόγησον, Δέσποτα, τὴν ἄνω καθέδραν.	Благослови, владико, Горње место.	Благослови, господару, горњи престо.	Благослови, владико, горњи престо.	Благослови, владико, Горњи престо.
Πρόσχωμεν!	Пазимо!	Пријазимо!	Пазимо!	Пазимо!
Σοφία.	Премудрост!	Мудросци!	Премудрост!	Премудрост!
Ἐλαμψον	Запали	засвелили	Засвелили	Запали
ἀκήρατον	бесмртну	Чиста	Чиста	непролазну
κηρυγμάτων	проповеди	пројашења	Објаве	проповеди
Ἐνθες ἡμῖν καὶ τὸν τῶν μακαρίων σου ἐντολῶν φό- βον, ἵνα τὰς σαρκικὰς ἐπι- θυμίας πάσας καταπατήσα- ντες πνευματι- κὴν πολιτείαν μετέλθωμεν...	Усади у нас и страх твојих блажених заповести, да бисмо, и победивши све телесне похоте, живели духовним животом...	Мешни у нас и страх од твојих блажених заповести, да згазивши све телесне пожуде, дођемо у духовно живљење...	Улиј у нас страх пред твојим блаженим заповестима, да бисмо згазивши све телесне пожуде дошли до духовног живљења...	Усади у нас и страх твојих блажених заповести, да бисмо, победивши све телесне похоте, живели духовним животом...
ὁ φωτισμός	просветљење	просветљење	Просвећујеш	просветљење
τῆς διανοίας	ума	Разума	Ума	ума
ἐλέησον	помилуј	смилиј се	смилиј се	помилуј
Κύριε, ἐλέησον-	Господе, помилуј.	Господи, помилуј.	Господе смилуј се.	Господе, помилуј.
ἔνθερμος προσευχῆ	усрдно мољење	исцрајну прошњу	усрдно мољење	усрдно мољење
κατὰ τὸ πλῆθος	обиљу	мноштву	Мноштву	обиљу
δεηθῶμεν	помолимо се	помолимо се	помолише се	помолимо се
Κατηχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.	Да их научи речи истине.	Да их оиласи (поучи) речју истине.	Да их поучи речју истине.	Да их научи речи истине.

κατοικῶν	живиш	<i>сiанујеш</i>	<i>Пребиваш</i>	живиш
τὰ ταπεινὰ	смирене	<i>оно шiио је ниско</i>	<i>све шiио је смирено</i>	смирене
αὐχένα	главе	<i>Врашiове</i>	<i>Врашiове</i>	главе
μεγαλοπρεπές	величанствено	величанствено	<i>лейiише веље</i>	величанствено
<b>Литургија Тајне</b>				
Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων	Господе Боже Сила	Господе Боже сила	Господе, Боже силни	Господе Боже Сила
τοῖς οἰκτιρμοῖς σου	твоме милосрђу	<i>шiвоме сажалењу</i>	<i>шiвом сасећању</i>	твоме милосрђу
δεήσεις καὶ ἰκεσίας	молбе, и срдачне молитве	<i>мољења и шреклињања</i>	<i>мољења и усрдне молишiве</i>	молбе, и срдачне молитве
ἀκαταγνώ- στως καὶ ἀπροσκόπτως	да незазорно и несметано,	<i>да без осуде и без сiиошiцања,</i>	<i>да без осуде и без сiиошiцања,</i>	да незазорно и несметано,
ἐν τῷ πλήθει τῆς σῆς ἀγαθότητος / ἀγαθῆ	у обиљу благости твоје / Благои	<i>мношiивом своје добротiе / добри</i>	<i>у шiуноћи своје благости / добри</i>	у обиљу благости твоје / Благои
Ἵπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνη	за вишњи мир	<i>за мир одозiо</i>	за вишњи мир	за вишњи мир
ἀνένοχον καὶ ἀκατάκριτον	невино и неосуђено	<i>без кривице и осуде</i>	<i>слободни од кривице и осуде</i>	невино и неосуђено
συνέσεως πνευματικῆς·	разуму духовноме;	разуму духовном.	<i>духовној разборишiости;</i>	разуму духовноме;
ὕπὸ τοῦ κράτους σου πάντοτε φυλαττόμενοι, σοὶ δόξαν ἀναπέμπωμεν, καὶ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐχρημάτισας	да чувани влашћу твојом, Теби славу уносимо, и био си нам Архијереј,	<i>да нас чува шiвоја моћ, шe да славу шаљемо шeди,</i>	<i>да нас шiвоја моћ чува, да уносимо славу, шeди,</i>	да чувани влашћу твојом, Теби славу уносимо,
μηδὲ ἀποδοκίμασης με ἐκ παίδων σου, καὶ ἀγαθῶ	нити ме одбаци од деце своје	<i>нишiи ме одбаци између слушiа својих</i>	<i>нишiи ме издвој од шiвојих служишeља</i>	нити ме одбаци од деце своје
	и благим	<i>и доброму</i>	и благим	и благим

ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δоруφορούμενον τάξεσιν.	анђелским Силама невидљиво праћенога.	којега анђелски редови невидљиво праће као кољаници.	кога анђелски чинови невидљиво на кољима носе.	анђелским Силама невидљиво праћенога.
Ἐλασσον, Δέσποτα.	Узми, владико.	Погиџни, јосџодару!	Узми владико.	Узми, владико.
Ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ	Благообразни Јосиф	Племениџи Јосиф	Уледни Јосиф	Благообразни Јосиф
τιμῶν δώρων	вречасне Дарове	часне дарове	часне дарове	часне Дарове
Ἵπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς	да нас избави	да се избавимо	да нас избави	да нас избави
Ἀντιλαβοῦ	заштити	одбрани	Заштити	заштити
Τὴν ἡμέραν πᾶσαν τελείαν	сав дан савршен	да цео овај дан буде савршен	да цео овај дан буде савршен	сав дан савршен
πλημελημάτων	сагрешења	погрешака	Погрешака	сагрешења
μνημονεύσαντες	Помињући	Сетимо се	Поменувши	Спомињући
<b>Пролог Анафоре</b>				
ὁμοούσιον	једносуштну	исџовешнога диџа	једносушну	једносуштну
Ἐν σοφίᾳ	с премудрошћу	мудро припазимо	Мудро	премудрошћу
συμπροσκυνοῦμενον καὶ συνδοξαζόμενον	заједно обожава и слави	заједно се поклоњенем поштује и слави	заједно клања и заједно се слави	поштује и заједно слави
Ἐστῶμεν καλῶς ἀπερινόητος	Стојмо смерно непојмљив	Стојмо лепо Недокучљив	Стојмо лепо који се не може мислима обухватиџи	Стојмо смерно непојмљив
ἀεὶ ὦν ὡσαύτως ὦν· ἀνήγαγες	Који увек постојиш	увек јеси	који увек постоји	Који увек јеси
	узвео	Уведе	увео	узвео
<b>Анафора</b>				
Σεραφεῖμ, ἕξαπτέρυγα σὲ ὑμνεῖν	Серафими, шестокрили Тебе певати	серафими шестокрили тебе певати	серафими са шест крила тебе џесмом славиџи	Серафими, шестокрили Тебе певати
μυριάδες ἀγγέλων βοῶντα	џма Анђела кликучи, увкикујући	десетине тисућа анђела џевају, вичу	десетине хиљада анђела који кличу	тма Анђела кликучи

Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Κύριος Σαβαώθ·	Свет је, свет, свет, Господ Саваот, пуно је	Свет, свет, свет, Господ Саваот; пуни су	Свет, свет, свет, Господ Саваот, пуни су	Свет, свет, свет, Господ Саваот! Пуно је
μεγαλοπρεπής ἡ δόξα σου	величанствена је слава твоја	<i>и веље је лејоше слава твоја</i>	величанствена је слава твоја	величанствена је слава твоја
ἵνα πᾶς ὁ πιστευῶν εἰς αὐτὸν	да нико који верује	<i>да ко тог ја верује</i>	<i>да свако ко верује у њеја</i>	<i>да сваки ко верује у Њеја</i>
καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας	и испунивши сав домострој спасења за нас	и испунивши сву <i>уредбу</i> за нас	<i>и испунио све за наше спасање</i>	и испунивши сав домострој спасења за нас
μᾶλλον	шта више	управо	боље рећи	управо
εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας, ἀγιασας, κλάσας	благодаривши, благословивши, осветивши, преломивши	благодари, благослови, освети, преломи	благодарио, благословио га, осветио, преломио	благодарив, благословив, осветив, преломив
Λάβετε, φάγετε· τοῦτό μου ἐστί τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	<i>Узмише</i> , једите, ово је Тело моје, које се <i>ради</i> вас ломи за отпуштење грехова.	Примите, једите, ово је тело моје, које се за вас ломи за отпуштење грехова.	Примите, једите, ово је тело моје, које се ломи за вас – <i>ради</i> отпуштања грехова.	Примите, једите, ово је Тело моје, које се за вас ломи <i>на</i> отпуштење грехова.
Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστί τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς Διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	Пијте из ње сви: ово је Крв моја Новог Завета која се ради вас и ради многих пролива за отпуштење грехова.	<i>Пијше из ње сви, ово је крв моја новога завеша, која се за вас и за многе излива за ошјушишење греха.</i>	<i>Пијше из ње сви, ово је крв моја новога завеша, која се пролива за вас и за многе – ради ошјушишања грехова.</i>	Пијте из ње сви: ово је Крв моја Новог Завета која се за вас и за многе пролива на отпуштење грехова.

τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοῦς ἀναβάσεως	тридневног васкрсења, узласка на небеса	ἡροδνεвноῖα ускрса, огласка ἰоре на небо	васкрсења ἡρεῆει гана, вазнесења на небо	тридневнога васкрсења, узласка на небеса
Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.	Твоје од твојих Теби приносећи ради свих и за све.	Твоје од твојих шеби приносимо за све и свећа ради.	Твоје (дарове) од твојих (дарова) шеби приносимо за све и ради свећа.	Твоје од твојих Теби приносећи због свећа и за све.
λογικὴν	Разумну	разумну	словесну	разумну
ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα.	на ове предложене Дарове.	на ове дарове што ту леже.	на ове дарове који су пред нама.	на ове предложене Дарове.
εἰς νῆψιν ψυχῆς	отрезвљење душе	за трезвеност у души	трезвеност душе	трезвеност душе
ἀναπαυσάμε- νων	Преминуле	починуше	починуше	преминуле
ἐγκρατεῦτων παναμώμητων	Подвижнике свобеспекорну	испоснике пренепорочну	испоснике пренепорочну	Подвижнике пренепорочну
ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς	где сија светлост	где светлост налега	где сјаји светлост	где сија светлост
ἱερατικῶς τάγματος	свештенички ред	свештеничкога чина	свештеничког чина	свештенички ред
ὕπὲρ τῶν ἐν ἀγνεΐᾳ καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ διαγόντων·	за оне који живе у невиности и часним животом,	за оне који ἡρиводе век у чистиошти и часном живљењу,	за оне који ἡриводе живошћ у чистиошти и часности	за оне који живе у невиности и часним животом,
Μνήσθητι, Κύριε	Помени, Господе	Сеши се, Господе	Сеши се, Господе	Помени, Господе
οἰκούντων ἐν αὐταῖς	у коме живимо	у којој живимо	у ком живимо	у коме боравимо
μεγαλοπρεπὲς ἀνυμνεῖν	величанствено Певамо	лепоше веље појемо	величанствено песмом величамо	величанствено певамо
Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη	И да буду милости	И да буду милости	И да буде милости	И да буду милости
Πάντων τῶν ἀγίων μνημο- νεύσαντες	Поменувши све Свете	Свих Светиш сешимо се	Сешимо се свих Светиш	Поменувши све Свете

τιμίων δώρων	пречасне Дарове	часне дарове	часне дарове	часне Дарове
ὁ φιλάνθρωπος	човекољубиви	човекољубац	који воли човека	човекољубиви
νοερόν αὐτοῦ θυσιαστήριον	умни Жртвеник	мисаони жртвеник	мисаони жртвеник	умни Жртвеник
Ἀντιλαβοῦ	Заштити	Одбрани	Заштити	Заштити
Τὴν ἡμέραν πάσαν	Сав дан	Да цео овај дан	Да цео овај дан	Сав дан
πιστόν ὀδηγόν	верног вођу	верног наставника	верног наставника	верног вођу
ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι	у миру и покајању проведемо	свршимо у миру и њокајању	свршимо у миру и њокајању	у миру и покајању проведемо
Βήματος	Суду	судишту	Суду	суду
Σοὶ παρακατατιθέμεθα	Теби поверавамо	Пред шебе њолажемо	Пред шебе њолажемо	Теби поверавамо
ἱεράς	Свете	свештене	Свеше	свештене
εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σέ	на смелост према Теби	за слободу њред њобом	за слободу њред њобом	на смелост према Теби
<b>Свето Причешће</b>				
ἐπιούσιον	Насушни	њоњребни	насушни	насушни
ἀπὸ τοῦ πονηροῦ	од нечаштивога	од оњакога	од зла	од злога
δημιουργήσας	створио	Сањради	Створио	створио
Αὐτός, Δέσποτα	Сам Владико	Ти, Госњодару	сам Владико	Сам Владико
σαρκὶ	телу	Месу	Телу	телу
Σὺ οὖν, Δέσποτα, τὰ προκειμένα πᾶσιν ἡμῖν εἰς ἀγαθὸν ἐξομάλισον· οἰκτιρμοῖς	А Ти, Владико, Светиње које су пред нама, раздели свима нама на добро	Учини, дакле, Госњодару, да све ово њњо лежи њред нама буде на добро	Ти њак, Владико, раздели њредложене дарове свима нама на добро	А Ти, Владико, Светиње које су пред нама, раздели свима нама на добро
Πρόσχες	Чуј	Прињази	Поњледај	Чуј
κατοικητηρίου	обитавалишта	Сњана	Сњана	обиталишта
Τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις.	Светиње Светима.	Свешо Свешима.	Светиња Светима.	Светиње Светима.
Μέλισσον	Разломи	Раздроби	Раздроби	Разломи
Μελίζεται καὶ διαμερίζεται	Ломи се и раздробљује се	Раздробљава се и раздељује се	Раздробљава се и раздељује се	Ломи се и раздробљава се
μὴ διαιρούμενος	не нестаје	не њроши	не њроши	не нестаје

Πλήρωσον, δέσποτα, τὸ ἅγιον ποτήριον.	Напуни, владико, свету Чашу.	Доїуни, Госїодару, Свеїши їуїшир.	Исїуни, владико, Свеїши їуїшир.	Напуни, владико, свету чашу.
Πλήρωμα ποτηρίου πίστεως Πνεύματος Ἁγίου. Ἀμήν.	Пуноћа Духа Светога.	Пуноћа, чаше, вере, Духа светога.	Пуноћа путира, вере, Духа Светога.	Пуноћа Духа Светога.
Τίμιον	пречасно	Часно	Часно	часно
τὰ ἐκούσια καὶ τὰ ἀκούσια	свесно и несвесно	у знању и незнању	свесно и несвесно	свесно и несвесно
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν	на отпуштење грехова	за отпуштење греха	ради отпуштања грехова	на отпуштење грехова
τῷ Πρεζβυτέρῳ / ιερεί	јереју	свештеник	свештенику	свештенику
Τοῦτο ἦψατο τῶν χειλέων ἡμῶν	Ова се дотаче усана твојих	Ево се доїшаче усана мојих	Ово доїшаче моје усне	Ево дотаче се усана твојих
Μετὰ φόβου Θεοῦ, πίστεως καὶ ἀγάπης προσέλθετε.	Са страхом Божјим, вером и љубављу приступите.	Са страхом Божјим и вером приступите.	Са страхом Божијим и вером приступите.	Са страхом Божјим и вером приступите.
ὃ ὄνομά σου ὀνομάζομεν	име твоје именујемо	име твоје називамо	твоје име именујемо	име твоје прослављамо
διὰ τοῦ Σταυροῦ	крз крст	крстом	їосредством крста	Крстом
Φωτίζου, φωτίζου	Блистај се, блистај	Свеїшли се, свеїшли,	Свеїшли, свеїшли	Блистај се, блистај
Χόρευε νῦν	Ликуј сада	Иїрај сада	Ликуј сада	Ликуј сада
ἐν τῇ ἐγέρσει τοῦ τόκου σου.	васкрсењу Порода твог	иїшо усїа онај којеїа роди	васкрсењу оноїа коїа си родила	васкрсењу Порода твог
Λόγε τοῦ Θεοῦ	Логосе Божји	Речи Божја	Речи Божија	Логосе Божји

δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον σοῦ μετασχεῖν, ἐν τῇ ἀνεσπέρφ ἡμέρα τῆς βασιλείας σου.	Дај нам да се још присније причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства твога.	<i>Дај нам још јасније знак да ћемо биџи заједно с ѿобом у дан царсѿва ѿвојеѿа, који нема вечера.</i>	<i>гај нам га видније учесѿвујемо у ѿеѿи у дан ѿвоѿа царсѿва, који не залази.</i>	Дај нам да се још присније причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства твога.
Ἀπόπλυνον, Κύριε, τὰ ἁμαρτήματα τῶν ἐνθάδε μνημονευθέντων δούλων σου τῷ αἵματι σου τῷ ἁγίῳ· πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου καὶ πάντων σου τῶν Ἁγίων.	Омиј, Господе, светом Крвљу твојом, грехе овде поменутих слугу твојих: молитвама Богородице и свих Светих твојих.	<i>Оѿери, Госѿоде, ѿрехе оних који се сѿомињаху овде крвљу својом часном, молиѿвама Светѿих ѿвојих.</i>	<i>Сѿери, Госѿоде, својом часном крвљу ѿрехе оних који су овде сѿоменуѿи – молиѿвама ѿвојих Светѿих.</i>	Омиј, Господе, светом Крвљу твојом грехе свих овде поменутих молитвама Светих твојих.
Ἀντιλαβοῦ τὴν κληρονομίαν σου	Заштити наслеђе своје	Одбрани <i>досѿојање своје</i>	Заштити <i>ѿѿѿомсѿво своје</i>	Заштити наслеђе своје
ἀναπέμπομεν τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, αὐτὸς ὑπάρχων, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πληρώσας πᾶσαν τὴν патρικήν οἰκονομίαν	уносимо Христe, Боже наш, Ти си пуноћа Закона и Пророка; Ти си испунио сав очев домострој спасења	<i>шаљемо Исѿуњење закона и ѿророка ѿи јеси, Христѿе Боже наш, који си исѿунио сву оѿшачку уредбу.</i>	<i>Христѿе, Боже наш, ѿи си сам исѿуњење ѿророка и закона, ѿи си исѿунио Божији ѿромисао</i>	уносимо Христe, Боже наш, Ти јеси пуноћа Закона и Пророка; Ти си испунио сав очев домострој спасења

Εὐλογία Κυρίου καὶ ἔλεος αὐτοῦ ἔλθοι ἐφ’ ὑμᾶς, τῇ αὐτοῦ θεία χάριτι καὶ φιλανθρωπία πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.	Нека благослов Господњи дође на вас, његовом <i>бла̑годаћу</i> и човекољубљем, свагда, сада и увек и у векове векова.	Благослов Господњи и <i>милос̑и</i> његова да дође на вас, његовом <i>бла̑годаћу</i> и човекољубљем, свагда, сада и увек, и у векове векова.	Благослов Господњи и <i>милос̑и</i> његова да дође на вас, његовом бла̑годаћу и љубављу према човеку, свагда, сада и увек и у све векове.	Благослов Господњи нека дође на вас његовом <i>бла̑одаћу</i> и човекољубљем., свагда, сада и увек и у векове векова.
ὁ ἡτοιμασας φῶς εἰς ἀποκάλυψιν	уготовио да обасја	уготовио <i>га се ошкрије</i>	припремио <i>за ѡрсвећење</i>	припремио да обасја
Ἡ τοῦ στόματός σου καθάπερ πυρρὸς ἐκλάμψασα χάρις τὴν οἰκουμένην ἐφώτισεν·	Благодат, заблоставши из уста твојих као светлост огња	Благодат уста твојих сину као пожар и осветли васељену	Благодат твојих уста засија као светлост	Благодат, заблоставши из уста твојих као светлост огња...
τὸ ὕψος τῆς ταπεινοφρο- σύνης	(...) висину смиреноумља	<i>висину</i> <i>ἰονизнос̑и</i>	<i>узвишенос̑и</i> <i>смирено̑и</i> <i>мудровања</i>	(...) висину смиреноумља
τὰ θεία σαφῶν	божанске тајне	<i>божанске с̑ивари</i>	<i>оно ш̑ио је</i> <i>божанско</i>	божанске тајне
Προστασία των Χριστιανῶν	Заштитнице хришћана	<i>Предводнице</i> <i>хришћана</i>	Заштитнице хришћана	Заштитнице хришћана

## Закључна разматрања

Лепота богослужбеног језика проистиче из благодати Духа Светога, апостолског предања и вековне историје. Са филолошког аспекта богатство литургијског језика изражено је у значењу речи, доктринама и искуству Цркве. Кроз живост и енергију богослужбеног језика који се одвија у динамици Цркве у божанственој Литургији, те заједници Божјег народа и творевине, остварује се узлазно кретање Цркве ка

Богу према Светом Максиму Исповеднику. Стилистичка диференцијација ова четири превода на српски језик се огледа и у личности преводаца који су своје преводе практично примењивали у литургијском животу. Богослужбени превод мора бити исправљен и усаглашен од више учених црквених свештенослужитеља и великодостојника. Блажене успомене владика Данило (Крстић) истицао је да је српски језик лексички сиромашан и да превод богослужбених текстова може бити валидан тек када се уздигне на виши ниво.

Компаративна дескриптивна анализа базирана на језичко-стилским одликама изворника и превода, указује на мноштво различитих преводачких решења, саму проблематику превођења богослужбених текстова, али и њихову практичну примену у богослужбеном животу. Утврђено је и примерима доказано да је преводачки поступак богослужбеног текста својеобразан због његове употребне вредности, имајући у виду све функције богослужбеног језика. Закључује се да литургијски текстови захтевају интерлинеарно и буквално превођење, односно интерјезичко превођење са еквивалентним порукама без прилагођавања превода друштвено-културном контексту. Природан је људски захтев да означитељ (језик) и означено буду у неопходној логичкој корелацији, разумљиви и општепознати онима који учествују у једној заједници, али поврх свега постоје два приступа овој најсветијој тајни Божијој. Први пут је заправо пут почетника и почетне фазе духовног живота за који јесте предуслов разумевање језика, како би могли бити поимани хришћанска проповед и учење Цркве. Други пут је у ствари пут вишег духовно-молитвеног живота и умно-срдачне молитве. То је смирење мисли пред неизмерношћу Тајне Божје и непрестано стицање знања о благодати Божјој, односно пут који превазилази сваки језик, мисао и значење речи где је искуство Истине неисказиво.

Мноштво приказаних преводачких решења у тексту Анафоре на савремени српски, новогрчки и друге језике доводи и до погрешног тумачења, јер смисао литургијске речи не открива се разуму до краја, пошто у њој постоји елемент апофатичности изражен у молитви која се све више разгорева речју, а реч се све снажније и дубље осветљава молитвом.<sup>31</sup> Осим тога, треба имати у виду да су богослужбене текстове писали светитељи, литурзи, богослови и одлични познаваоци ученог језика свог времена. Словенски народ је задржао кирило-методијевско богатство црквенословенског језика и не одри-

---

<sup>31</sup> Ксенија Кончаревић, *Језик и њавославна духовност* (Крагујевац: Каленић, 2006), 279.

че се своје прошлости и предања, нити издаје смисао Литургије и литургијских књига. Иако језик има само семиотичку улогу, тај „надсуштаствени” језик би требало да буде говор о неизрецивом, тамо где се неизрециво, како вели Свети апостол Павле, измуца.<sup>32</sup>

У Српској Цркви су, почевши још од краја XIX века, постојале тенденције да се богослужи на народном језику. На грчком говорном подручју за шеснаест векова није преведен изворни текст божанствених Литургија на народни грчки језик – димотику, а питање превода богослужбених текстова у Грчкој се јавило тек на прелазу у XXI век. С обзиром на то да свештенослужитељи Српске Православне Цркве данас имају слободу избора богослужбеног језика, све је више и званичних тенденција да се служи на српском језику, не само Свете Литургије, него и Свете тајне и молитвословља. Неретко се возгласи у сва три степена молитве (прозбене, хвалитне и благодарствене), изговарају на грчком изворном језику Свете Литургије, што је супротно заступљеном ставу да се служи на српском савременом језику, јер на овај начин богослужбени језик вернима и даље остаје неразумљив. Коначно, митрополит Венијамин (Федченков) сматра да је у погледу избора богослужбеног језика, битније у ком унутрашњем молитвеном стању се врши богослужење, односно само молитвено учешће свештенослужитеља, насупрот свему осталом.

У погледу на вид превођења, Преподобни Јустин (Поповић) и проф. Емилијан Чарнић прецизно користе дословни превод, док Свети Иринеј (Ћирић) користи слободни превод, прилагођавајући га говорном језику. Иако су се сва три преводиоца придржавали статичког превода као начина превођења богослужбених текстова, примећује се да Свети Иринеј Бачки и проф. Емилијан Чарнић, по питању избора речи и преношењу смисла, користе динамичку еквиваленцију, то јест динамички превод (нпр. Λόγος преводе као Реч).

Конструктивно је што имамо четири, односно три превода божанствене Литургије Светог Јована Златоустог на српски језик. Превод богослужбених текстова подразумева дуготрајан и озбиљан рад. Иако постоје теорије да би богослужбени текст требало да преводи један преводилац, потребније је и корисније постојање више превода и преводилаца, јер његов коначни превод мора бити редигован саборски, што се закључује и из приложене упоредне анализе превода.

---

<sup>32</sup> Данило Крстић, *У почетку беше смисао* (Србиње: Универзитетски образовани православни богослови; Београд: Хиландарски фонд; Ваљево: Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“), 166, 191.

## Библиографија

### Извори:

*Божанствена литургија Светиога оца нашега Јована Златоустиа*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1922.

*Божанствене литургије*. Београд: манастир Ђелије, 1978.

*Eucologio Barberini gr. 336*. Edited by Stefano Parenti and Elena Velkovska. C.L.V. – Edizione Liturgiche, Roma 1995. Дигитална ватиканска библиотека [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.336](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.336) (приступљено 12. 09. 2018).

*Недеља светице Педесетнице. Празничне службе*. Ујвидек, 1942.

*Службеник* [превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве]. Београд: Свети архијерејски синод, 1986.

*Чин свештене и божанствене Литургије светиога Јована Златоустиа*. Српска православна епархија западноевропска: Диселдорф, 1976.

*Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*. Ἀποστολική διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος: Ἀθήναι, 1982.

*Θεία Λειτουργία Ἁγίου Ἰωάννου Χρυσοστόμου (με μετάφραση στη δημοτική)*. Βασισμένη στὴν ἐρμηνεία τοῦ Π. Ν. Τρεμπέλα. Ἡ Σωτήρ: Αθήνα, 2018.

### Литература:

Аверинцев, Сергей С. „О языке Церкви”. *Язык Церкви*, Материалы международной богословской конференции (Москва, 1998): 352. [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Averincev/o-jazyke-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/o-jazyke-tserkvi/) (преузето 21. 06. 2023).

Атанасијевић, Ксенија. „Превод на српски Новог Завета професора др Емилијана Чарнића”. *Бојословље* 17, 1-2 (1973): 177–179.

Афанасјев, Николај Николајевич. *Трпеза јосиодња*. Цетиње: Светигора, 2001.

Бајић, Ружица С. *Бојослужбени језик у Српској православној цркви*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007.

Богдановић, Димитрије. „Нови завет у преводу Емилијана Чарнића”. *Православна мисао* 19, 23 (1976): 127–131.

Венијамин, епископ. *Размашрање литургичког бојословља*. Суботица: М.Р.М, 2003.

- Вλάχος, Γερόθεος. „Σεβασμός στη Θεία Λειτουργία”. Митрополија Нафпактоса и Власиоса. <https://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teyxos-168/1202-2010-168-17> (преузето 12. 09. 2018).
- Вуковић, Сава. *Српски јерарси од деветиої до двадесетиої века*. Крагујевац: Каленић, 1996.
- Голубцов, Александар Петрович. *Лишурџички оїледи*. Крагујевац: Каленић, 2022.
- Грданички, Дамаскин. „О употреби Српског језика у нашем богослужењу”. *Гласник Српске православне цркве* (1963): 259 – 264.
- Γρηγόριος, Γερομόναχος. *Η Θεία Λειτουργία*. Αθήνα: Σύναξη, 1982.
- Јевтић, Атанасије. *Живо предање у Цркви*. Врњачка Бања: Братство Светог Симеона Мироточивог, 1998.
- Јевтић, Атанасије. *О Цркви и Лишурџији*. Требиње: Манастир Тврдош, 2004.
- Јевтић, Атанасије. „О обнови литургијског живота, а не промени или реформи Литургије”. *Православље* 968, (2012): 18 – 26
- Калезић, Димитрије. „Народни језик у цркви”. *Боїсловље* 61, 2 (1987): 117 – 126.
- Ковачевић, Божидар. „Један уметнички и научни превод са грчког језика”. *Весник* (1964): 9, 10.
- Кончаревић, Ксенија. *Језик и православна духовност*. Крагујевац: Каленић, 2006.
- Кончаревић, Ксенија. *Сакрална комуникација*. Београд: Универзитет, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013.
- Кончаревић, Ксенија. *Јустин Поїовић и поџеци боїслужбене уїоїшребе савременої српскої књижевної језика*. Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 2015.
- Кончаревић, Ксенија. „Утицај духовно-обновитељских покрета XIX и XX века на језичку политику и богослужбено стваралаштво Српске Православне Цркве”. *Српска теологија у двадесетом веку* бр. 19 (2015): 102 – 114.
- Кончаревић, Ксенија. *Поїлед у теолинївисџику*. Београд: Јасен, 2015.
- Кончаревић, Ксенија. *Језик и кулџура*. Београд: Јасен, 2018.
- Корпус текстова расправа о грчком богослужбеном језику. „Λειτουργική γλώσσα”. [https://alopsis.gr/afieroma\\_category/λειτουργική-γλώσσα/](https://alopsis.gr/afieroma_category/λειτουργική-γλώσσα/) (приступљено 12. 09. 2018).
- Крстић, Данило. *У поџеџку беше смисао*. Србиње: Универзитетски образовани православни богослови; Београд: Хиландарски фонд; Ваљево: Задужбина “Николај Велимировић и Јустин Поповић”, 1998.
- Мирковић, Лазар. *Православна лишурџика*. Свети архијерејски синод СПЦ: Београд, 1982.

- Μπαμπινιώτης, Γεωργίος. *Διαλογισμοί για τη γλώσσα και τη γλώσσα μας*. Αθήνα: Καστανιώτη, 2010.
- Орлов, Михаил И. *Литургия святого Василия Великого*. Санкт Петербургъ: Синодальная типография, 1909.
- Павле, српски патријарх. *Да нам буду јаснија нека њишања наше вере III*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2008.
- Пипер, Предраг. „Када је први пут служена литургија на словенском језику?“. *Зборник Машице српске за славистику* 76 (2009): 7 – 21.
- Радовић, Амфилохије. „Порекло Златоустове Литургије“. *Тεολογικη Επιστολή* 4, 7 (1974): 281–282.
- Ракић, Радомир. *Преводи Светио Писма кроз историју*. Београд: Издавачка фондација СПЦ Архиепископије Београдско-карловачке, 2020.
- Свети архијерејски синод Грчке православне цркве. „Објава за медије од 14. априла 2010.“ [https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=1187&what\\_sub=d\\_tyrou](https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=1187&what_sub=d_tyrou) (преузето 21. 06. 2018).
- Таталовић, Владан. „Емилијан Чарнић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“. *Богословље* 65, 1 (2006): 13–28.
- Таушев, Аверкије и Григорије Светогорац, *Благовословено Царство Оца, Сина и Светио Духа*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2007.
- Христос – Нова Пасха*: Божанствена Литургија. Приредио владика Атанасије (Јевтић). Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар; Никшић: Манастир Острог; Требиње: Манастир Тврдош, 2007.
- Чарнић, Емилијан. „Традиционални и нетрадиционални фактори у превођењу Светог Писма“. *Богословље* 16, 1-2 (1972): 31–41.
- Чарнић, Емилијан. „Какав језик у Цркви“. *Православље* 263 (1978): 10.

Примљено: 22. 2. 2024.

Одобрено: 15. 7. 2024.

**Ljubica J. Petković**

University of Belgrade, Faculty of Philology

[petkovic.lj.b@gmail.com](mailto:petkovic.lj.b@gmail.com)

## A COMPARATIVE ANALYSIS OF TRANSLATIONS OF THE DIVINE LITURGY OF SAINT JOHN CHRYSOSTOM INTO SERBIAN

***Summary:** The aim of the paper is to present a comparative linguistic analysis of four translations of the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom: the translation of Saint Justin of Čelije, Saint Irinej, Bishop of Bačka and Confessor of the Faith, Professor Emilijan Čarnić and the Commission of Holy Hierarchical Synod of the Serbian Orthodox Church for the translation of liturgical texts. The paper analyzes the main points of the four translations of the Divine Liturgy in relation to the Greek original on the lexical, semantic-terminological, dogmatic-terminological, grammatical, orthographic and pragmatic levels.*

***Key words:** liturgy, translation, language of divine service, Greek language, Anaphora.*

# ЖИВОПИСАНА СЦЕНА XI КОНДАКА БОГОРОДИЧИНОГ АКАТИСТА У МОНАСТИРУ ВИСОКИ ДЕЧАНИ: УМЕТНИЧКИ И БОГОСЛУЖБЕНИ АСПЕКТИ

Петра Коснић,  
Универзитет у Београду  
Православни богословски  
факултет,  
[petra1771@yahoo.com](mailto:petra1771@yahoo.com)

*Апстракт:* Изненадна појава циклуса живописаних сцена Богородичиног Благовештењског акатиста почетком XIV века у фрескосликарству византијских и српских манастира, заувек је променила иконографски програм и унутрашњи изглед наших цркава и манастира. Мнобројни фактори су утицали на појаву и развој ове теме, почевши од богословских, литургијских и уметничких па све до историјских и политичких. Први пут у нашем средњовековном фрескосликарству овај циклус се појављује у манастиру Високи Дечани, четрдесетих година XIV столећа. У овом раду истражује се историја композиције XI кондака Богородичиног Акатиста, која приказује лицију са јасном иконом Богородице Одиштрије. Могуће је да су на живописање иконе уместио фигуру Богородице са Христом у Акатисту, утицали све већа популарност и важност лиција са иконама у време династије Палеолога. За претпостављено је да је сликар поменутој композицији нашао своју инспирацију у једној оваквој лицији са иконом Одиштрије. Снажна богослужбена, теолошка и културна размена између Србије и Ромејске империје у овом периоду обликовала је и начин приказивања XI кондака у дечанском католону.

*Кључне речи:* живопис, Богородичин акатист, XI кондак, икона Богородице Одиштрије, лиција.

## Увод

Питање разумевања задате тематике захтева најпре сажет осврт на порекло и богослужбену улогу Акатиста у Православној Цркви. Акатист је похвална песма или химна Православне Цркве у част Господа Исуса

Христа, Пресвете Богородице и других светих која се чита или слуша стојећи. Назив потиче од грчке речи ἀκάθιστος, која се састоји од одричног префикса ἀ и глагола καθίζω који, између осталог, значи седим. Акатист, дакле, дословно значи неседалан или неседална химна (ἀκάθιστος ὕμνος).<sup>1</sup> Први акатист био је састављен у част Пресвете Богородице, као похвална песма Богомајци због чудесног избављења Константинопоља од напада многобожаца – Персијанаца, Авара и Скита у VII веку. У тексту акатиста, међутим, нема помена о војним походима и победама, него је његова основна тема благовест Светог Архангела Гаврила Пресветој Богородици и Тајна Оваплоћења Сина Божијег. Овај Акатист назван је још и Великим или Благовештењским. У стручној литератури до данас постоје бројне хипотезе о времену настанка овог Акатиста и његовом ауторству.<sup>2</sup> Акатист се састоји из 25 строфа. У њему се наизменично смењују, у улози строфе, дванаест кондака и дванаест икоса, а претходи им уводна строфа која се назива кукулион или проимион. Икоси се завршавају речима: „Радуј се, Невесто неневесна”, а кондаци речју „Алилуја”. Првих седам икоса и кондака чине историјски део, а други део, почев од седмог икоса до дванаестог кондака, такозвани догматски део Акатиста.<sup>3</sup> Управо друга половина Акатиста прославља Богочовека Христа и Пресвету Богородицу и уједно говори о две природе Христове личности као основи људског спасења.<sup>4</sup> Увидом у литургијске књиге јасно је да је Акатист имао неоспорну богослужбену употребу. У почетку се певао на празник Благовести, да би након иконоборства његово место било устаљено на јутрењу у суботу Пете седмице Васкршњег поста.<sup>5</sup>

Наведена богослужбена химна је добила свој ликовни израз почетком XIV века најпре у Ромејској империји, а потом готово истовремено и у Србији. Томе је свакако допринела све већа популарност христолошких и теотоколошких циклуса у време изразитих уметничких достигнућа и културног препорода познатијег као ренесанса Палеоло-

<sup>1</sup> О овоме видети подробније: Александра Јовић, „Акатист као жанр црквене химнографије,” *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини* XLIII (2) (2013): 703; Egon Wellesz, „The ‘Akathistos’: A Study in Byzantine Hymnography,” *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956): 143–145.

<sup>2</sup> А. Јовић, „Акатист као жанр црквене химнографије” 705–706.

<sup>3</sup> *Исхо*, 706–708.

<sup>4</sup> Бранислав Тодић, Милка Чанак Медић, *Манастир Дечани* (Музеј у Приштини, Центар за очување наслеђа Косова и Метохије-Мнемосуне, Српски православни манастир Дечани: Београд, 2005), 366.

<sup>5</sup> Према сведочанству Светог Симеона Солунског, поменути Акатист се читао сваког петка као део монашког келијног правила. О томе, као и о богослужбеним особеностима употребе икона у Православној Цркви видети: Nancy Patterson Ševčenko, „Icons in the Liturgy,” *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991): 45–57.

га. Нова уметничка и богословска схватања утицала су и на темељну измену програмске схеме живописа православних српских храмова.<sup>6</sup> Напуштена су сведена и прилично архаична програмска решења рашких цркава, услед чега долази до повећања броја насликаних циклуса, те умножавања броја како сцена у циклусима, тако и броја учесника у сценама. Нарација је добила на замаху. Уметницима који су стварали у ово време темељна инспирација и надахнуће била је античка уметност одакле су они црпели каноне пропорција људског тела, типологију ликова и схватање лепоте. Развој српског живописа под утицајем ренесансе Палеолога започео је у време Светог краља Милутина (1282–1321), а настављен је у време његових наследника. Византијски утицај тада продире у готово све сегменте друштва, а последица истог било је укључивање великих територија Ромејског царства у оквире српске државе, који потом постају расадници византијске културе. Ту истовремено запажамо и један амбивалентан однос Срба према Византији, оличен са једне стране у сталним настојањима ширења на рачун Царства, а са друге стране угледањем на многобројне његове вредности. Међутим, треба истаћи да је угледање на Ромејску империју у свим сегментима било прилагођавано потребама српске државе и друштва, што показује и манастир Високи Дечани који представља савршени спој романичког екстеријера и византијског ентеријера.<sup>7</sup>

Следствено, живописање Акатиста у Византији се врло брзо пренело и у средњовековну Србију, где овај циклус налазимо осликан у неколико манастира и цркава, али и представљен у виду минијатура у *Минхенском њсалтири* српскословенске редакције.<sup>8</sup> Бројна питања су остала отворена када је реч о ликовном приказу Акатиста у Дечанима, као на пример: ко су аутори, зашто је изабран постојећи распоред фресака, какву поруку шаљу одређени детаљи, шта су били узорци дечанских уметника, који текст Акатиста је био извор за ликовне приказе, и тако даље. У овом раду наша пажња биће усмерена искључиво на један фрагмент из другог, такозваног догматског дела Акатиста, а који илуструје XI кондак. Ова сцена можда на најбољи начин показује утицај средњовековних богословских, политичких и културних схватања на осликавање цркава и

---

<sup>6</sup> Драган Војводић, „Српска уметност од почетка XIV столећа до пропасти државе Немањића,” у: *Византијско наслеђе и српска уметност II. Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, уредници: Драган Војводић, Даница Поповић (Српски комитет за византологију, ЈП Службени гласник, Византолошки институт САНУ: Београд, 2016), 279.

<sup>7</sup> О томе видети опширније: Драган Војводић, „Српска уметност од почетка XIV столећа до пропасти државе Немањића,” у: *Византијско наслеђе и српска уметност II. Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, 276–281.

<sup>8</sup> О томе видети подробније: Ioannis Spatharakis, *The Pictorial cycles of the Akathistos hymn for the Virgin* (Alexandros Press: Leiden, 2005), 50–68; 82–91.

манастира. Анализирајући ову јединствену фреску покушаћемо да пронађемо порекло инспирације уметника за ову сцену. Циклус Акатиста дело је најмање двојице живописца од којих је један осликао други, догматски део Акатиста. Он је имао пред собом сложен задатак да речи ове химне преобрази у складну целину линија и боја.<sup>9</sup> Резултат је на крају показао да је овај уметник дорастао изазову и да је успешно пренео поруку ове химне, пронашавши инспирацију за свој рад, према нашем скромном мишљењу, у процесијама (литијама) и свештенорадњама везаним за икону Богородице Одигитрије у Константинопољу.

## 1. Основне карактеристике фреско-циклуса акатиста у Високим Дечанима

Приказ Акатиста у католикону манастира Високи Дечани представља најстарији циклус ове садржине познат у српском средњовековном сликарству.<sup>10</sup> Живопис у Дечанима је настајао постепено у раздобљу између 1335. и 1347/1348. године, а на њему је радило неколико група фрескописаца и уметника.<sup>11</sup> Цар Душан је сабрао уметнике са разних страна, али нико од њих није оставио свој потпис, изузев „грешног Срђа” у капели Светог Великомученика Димитрија. Настанак Акатиста се датује око 1343. године, у време када се Душан припремао да понесе титулу цара.<sup>12</sup> До тог закључка је могуће доћи на основу сачуваних портрета царске породице у последњој сцени Акатиста. Овде је будући цар Урош приказан као млад дечак, односно млади краљевић. Акатист је насликан над јужном певницом и у јужном броду цркве, у параклису посвећеном Светом Николи, Архиепископу мирликијском Чудотворцу. Распоред сцена, међутим, није лако прегледан. За многе приказе нису нађени равни зидови па се циклус прелама силазећи са сводова над јужном пев-

<sup>9</sup> Тодић, Чанак Медић, *Манастир Дечани*, 475.

<sup>10</sup> О Акатисту у Високим Дечанима видети подробније: Гордана Бабић, „Богородичин Акатист,” у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, Посебна издања, уредник В. Ј. Ђурић, књига 22 (САНУ: Београд, 1995), 149–159; Jacqueline Lafontaine-Dosogne, „Les cycles de la Vierge dans l'église de Dečani: Enfance, Dormition et Akathiste,” у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, Зборник радова међународног научног скупа поводом 650 година манастира Дечана (септембар 1985) (САНУ, Јединство: Београд, Приштина, 1989), 307–317; Тодић, Чанак Медић, *Манастир Дечани*, 362–370; Alexandra Pätzold, *Der Akathistos-Hymnos. Die Bilderzyklen in der byzantinischen Wandmalereides 14. Jahrhunderts* (Stuttgart: 1989), 11–13; Spatharakis, *The Pictorial cycles of the Akathistos hymn for the Virgin*, 50–54.

<sup>11</sup> Тодић, Чанак Медић, 327–328.

<sup>12</sup> Тодић, Чанак Медић, 326.

ницом на њене зидове, а затим прелази у јужни брод, на ступце и апсиду. Осамнаеста сцена по реду, односно приказ XI кондака, смештена је на други пиластар (бројећи од истока), на јужном зиду у јужном броду (то јест капели Светога Николе), и то у другој зони. Ова сцена насловљена је следећим стихом: **ПЪС(ЪНЪ) ВСАКА ПОВИНОУКЪТЪ СЕ РАСПРОСТРЪТИ ТЪЩЕЦИ СЕ.**<sup>13</sup> Иначе, натписи који се налазе изнад сваког кондака и икоса незнатно се разликују од познатих рукописа Акатиста из тог времена, што може указивати на то да су се сликари користили неким старијим предлошком или да су текст преводили на лицу места, чиме се објашњава мешање српских и грчких речи на неколико места. Текст XI кондака у целини гласи:

„Свака песма која се труди да се распростре на мноштво милосрђа Твог, доживљује пораз, јер када бисмо Ти, Свети Царе, принели онолико песама колико је песка, ни онда не бисмо учинили ништа достојно онога што Ти дајеш нама који Ти кличемо: Алилуја!”<sup>14</sup>

На фресци у Дечанима приказана је свечана литија са иконом допојасне Богородице Одигитрије са Христом у наручју. На самој икони су видљиви следећи натписи: 'H Οδηγήτορος, **MP ΘΥ** и **IC XC.**<sup>15</sup> Икону са степенастим подножјем придржавају двојица једрих младића, обучених у црвене одежде са крзненим капама. Икону краси раскошна тамноцрвена подеа (ή ποδέα), окачена о доњи руб иконе, украшена звездоликим шарама у двоструким круговима и обрубљена златном тканином са драгим камењем и двоструким редом ситних зрна бисера. У пратњи иконе са десне стране приказан је један архиепископ у полиставриону, који у левој руци држи богато украшено јеванђеље, а у десној кадионицу којом кади испред Богородичине иконе. Са леве стране налази се хоровођа са карактеристичним шиљатим шеширом, у зеленој одори са извезеним нараменицама. Он гестовима руку даје ритам химни коју певају две групе појаца приказаних у другом плану. (слика 1). Све је на овој слици приказано са пуно пажње, необично пажљиво и лепо обојено.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> „Дечанске фреске. Распоред и натписи,” у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, 34.

<sup>14</sup> „Акатист Пресветој Богородици (Благовештенски),” у: *Молишвеник – Каноник*, превео отац Јустин Поповић, уредник и рецензент: архимандрит Атанасије Јевтић (Манастир Ђелије: Валево, 1991), 77.

<sup>15</sup> „Дечанске фреске. Распоред и натписи,” у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, 34.

<sup>16</sup> Бабић, „Богородичин Акатист,” у *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, 156.

Дечански циклус Акатиста је највероватније дело двојице мајстора од којих је један осликао свод јужне певнице, а други је радио у параклису Светог Николе. Први је осликао такозвани историјски, а други догматски део Богородичиног Акатиста.<sup>17</sup> Карактеристично за дечанске мајсторе је то што су они у своје композиције увели доста детаља из свакодневног живота. У њиховим композицијама учествује велики број оновремених људи и сви су одевени у складу са начином одевања дотичне епохе. Они су одлично владали техником свога заната. Њихове фреске су добро везане за подлогу, боја је постојана и сачувала је свој интензитет и свежину упркос минулим вековима, тако да у поређењу са осталим, чак и млађим сакралним споменицима, оне показују већи степен очуваности.

Међутим, у њиховим радовима може се приметити извесна разлика у квалитету живописа, нарочито између наоса и припрате. Бивајући неоптерећен строгим стегама утврђених и вековима понављаних сцена и циклуса, аутор догматског дела Акатиста је имао приличну слободу у решавању својих композиција и могућност да у њих унесе бројне сликовите појединости. Живописане сцене верно прате текст химни, а извесни уметнути детаљи, као што су оновремена мода, не ремете основну намену Акатиста. Његова сврха је да хвали и прославља тајну Христовог Оваплоћења и улогу Пресвете Богородице у домостроју спасења.

У приказу XI кондака, запажамо да преовлађују плава, зелена и жута боја, са којима су врло вешто усклађени топлији тонови црвене и љубичасте боје. Живописац овог дела Акатиста је био врло вешт и надарен сликар, а у његовим композицијама преовладава склоност ка једноставним решењима, без сувишних појединости. Његов цртеж је прецизан и у њему доминирају фигуре са нешто крупнијим главама, пажљиво обојене, са портретским елементима у себи.<sup>18</sup> У оквиру сцене XI кондака, готово сви учесници су приказани скоро непокретни. Тек мало подигнута, или у колену савијена нога означава кретање, док пружена рука протопсалта или кадионица у руци епископа наговештава ток богослужбене радње. Сликане архитектуре у овој композицији нема, а у остатку Акатиста она је сведена на раван зид и на кулице са овлаш нанетим украсима. На основу ове представе примећујемо да је сликар био добро упућен у церемонијал и обичаје византијског двора, те да је то знање искористио приликом формирања композиције XI кондака. Своје најлепше композиције овај сликар је остварио управо

---

<sup>17</sup> Тодић, Чанак Медић, „Манастир Дечани”, 475.

<sup>18</sup> Тодић, Чанак Медић, „Манастир Дечани”, 475

у оним сценама Акатиста у којима се прославља икона Одигитрије. Он је приликом осмишљавања ових композиција, врло вероватно, био надахнут поворкама са овом иконом у Цариграду.<sup>19</sup>

## 2. Икона Богородице Одигитрије и њена улога у богослужбеном животу престонице РOMEЈСКЕ империје

У илустрацији XI кондака Акатиста из Дечана, фигура Богородице замењена је њеном иконом око које се остварује одређена литургијска радња. У овом случају централно место заузима икона Богородице Одигитрије (Ἡ Ὁδηγήτρια) односно Путеводитељице.<sup>20</sup> (слика 2) Ради се о једној од најпоштованијих икона у Византији, која се сматрала заштитницом престонице, народа и читавог царства.<sup>21</sup> У мистичном и есхатолошком смислу Константинопољ и читава империја налазили су се под покровитељством и заштитом Пресвете Богородице.<sup>22</sup> Према предању, икону је насликао Свети апостол и Јеванђелист Лука, још за живота Пресвете Богородице, која је видела и благословила ту икону.<sup>23</sup> Апостол Лука је касније икону, заједно са својим Јеванђељем и Делима апостолским, послао своје ученику Теофилу у Рим. Према другом предању, које је забележио Теодор Анагност у VI веку у својој *Црквеној историји*, икона се налазила у Јерусалиму одакле ју је послала царица Евдокија царици Пулхерији. Слично сведочанство имамо и из пера Никифора Калиста Ксантопула који је у XIV веку забележио предање да је икону Одигитрије, сликану руком апостола Луке, из Антиохије послала августа Евдокија, жена цара Теодосија II, својој заови царици Пулхерији. Он приписује царици Пулхерији градњу првога храма у част ове Богородичине иконе, као

---

<sup>19</sup> Тодић, Чанак Медић, „Манастир Дечани”, 368. 472–481.

<sup>20</sup> Оваква промена сликарских решења и приказивање иконе Богородице Одигитрије може се протумачити утицајем богослужбене праксе на иконографску концепцију слике. Сама икона Богородице Одигитрије је препозната као најчешће сликана икона на композицијама које садрже процесију са неком иконом, на пример приказ Победе Православља (Spatharakis, *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin*, 180).

<sup>21</sup> Бојан Миљковић, *Чудојворна икона у Византији* (Византолошки институт САНУ: Београд, 2017), 180.

<sup>22</sup> Пракса да се приликом нападе града организује молебан и литија са иконама води порекло из времена аварске нападе Цариграда 626. године, када је у одсуству цара Ираклија, патријарх Сергије организовао одбрану града. Између осталих светиња које су ношене том приликом у литији, била је и икона Богородице Одигитрије (Александар Наумов, „Богородичне иконе и ритуализација одбране града,” *Црквене студије* 3 (2006): 187–188).

<sup>23</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 192.

и установљаване литије која је носила икону улицама престонице сваког уторка.<sup>24</sup>

Но ипак, о цркви односно манастиру, који се по икони називао Μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, не можемо наћи поузданих података из периода пре ико-ноборачке кризе. Тек се у другој половини IX века појављују извори који помињу ову светињу. Најстарији такав извор је Патрија, спис који представља компилацију прича везаних за историју Константинопоља. Овај спис као ктитора манастира наводи цара Михајла III (842–867). Пре његове изградње на том месту је била мала капела поред извора чудотворне и лековите воде.<sup>25</sup> Оно је постало познато по бројним чудима, међу којима је исцељење многих слепих, а све то је народ приписивао Пресветој Богородици, заштитници и покровитељици тог места.<sup>26</sup> Ова светиња је касније обновљена и проширена за време цара Михајла III. У доба цара Јована Цимискија (969–976), манастир добија статус метоха Антиохијске патријаршије и постаје боравиште антиохијског патријарха, свештенства и монаштва током њихових посета престоници. Та улога остала је непромењена све до краја постојања самог манастира.<sup>27</sup> Манастир се налазио у близини царског двора, источно од Цркве Свете Софије, на падини која се спушта према Мраморном мору.<sup>28</sup> Култ Богородице Одигитрије, како се чини, добија свој коначни облик у другој половини X века, на шта указује и житије Свете Томаиде Цариградске. У њеном житију по први пут наилазимо на недвосмислено сведочанство о томе да се ова Богородичина икона чува у манастиру Одигон и да се сваког уторка одржавају литије са овом иконом.<sup>29</sup>

Иако је оригинална икона уништена приликом турског освајања Константинопоља, на основу сачуваних копија и приказа на фреска-

<sup>24</sup> Bissera V. Pentcheva, *Icons and power. The Mother of God in Byzantium* (University Park PA: Pennsylvania State University Press, 2006), 120–121.

<sup>25</sup> Претпоставља се да је ова светиња добила име по hodegoi – онима који су „водили” болесне до извора лековите воде. У другој фази постојања, током XI века, икона Богородице која се ту чувала такође добија епитет Одигитрија. О овом манастиру и поменутој икони видети опширније: Christine Angelidi, Titos Papamastorakis, „The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery,” у: *The Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. M. Vassilaki (Milan: 2000), 373–387.

<sup>26</sup> Према легенди коју је у XII веку забележио анонимни латински писац, сама Богородица је једном приликом довела двоје слепих у ову цркву и повратила им вид (Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 190).

<sup>27</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 190.

<sup>28</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 191; George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection: Washington, District of Columbia, 1984), 139.

<sup>29</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 192; Pentcheva, *Icons and power. The Mother of God in Byzantium*, 122.

ма, иконама, текстилу и оловним печатима, могуће је реконструисати њен изглед. Ова икона је приказивала допојасну представу Богородице која левом руком придржава Богомладенца, док десном показује на њега. Богочовек Христос, који седи у наручју Пресвете Богородице, у левој руци држи свитак, а десном руком благосиља.<sup>30</sup> Положај Богородичине руке представља у исто време и молитвени став и осликава древнохришћанску праксу мољења са уздигнутим рукама. Заједно са Христовом руком која благосиља, ова сцена формира једну целину и указује на дијалог између онога који се моли и Бога који кроз благослов одговара на молитву. Икона Богородице Одигитрије била је окована и богато украшена драгим камењем и бисерима. Њену оплату први пут спомиње руски ходочасник и путописац Стефан из Новгорода, а нешто детаљније ју је описао шпански путописац Клавихо (1403–1406). Он наводи да је оков иконе био израђен од сребра и украшен смарагдима, сафирима, топазима, бисерима и другим драгим камењем.<sup>31</sup> Сама икона је била великих димензија, скоро квадратног облика и ширине шест педаља.<sup>32</sup> Између литија, икона је чувана у манастирском католикону, испод посебно изграђеног киворијума. Стајала је на дрвеном тетраподу, прекривена црвеном тканином и окружена прислуженим кандилима. На богато извезеним прекривачима за икону биле су извезене молитве наручилаца који су се Пресветој Богородици обраћали са молбама или захвалношћу за оздрављење, рођење детета, напредак или су просто величали Богомајку. Икона је била одвојена од поклоника жичаном оградом, а на месту спајања вертикалног крака дрвеног држача и доње ивице иконе била је иконица за целивање.<sup>33</sup>

Историјски модели који су могли да буду инспирација за описани изглед XI кондака у Дечанима, где централно место заузима икона Богородице Одигитрије, јесу процесије које су се одвијале са поменутом иконом у Константинопољу у оквиру недељних и годишњих празника и свечаности. Оне процесије које су нам до сада познате, биле су: Литија уторком кроз улице престонице са иконом Богородице Одигитрије, Свеноћно бденије са Литургијом у навечерје петка са

---

<sup>30</sup> На полеђини иконе је, према шпанском путописцу и поклоннику Перу Тафуру, било насликано Распеће Христово (Миљковић, *Чудостворна икона у Византији*, 200).

<sup>31</sup> Nancy Patterson Ševčenko, „Servants of the Holy Icon”, у: *Byzantine East. Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* (Department of Art and Archeology, Princeton University: New Jersey, 1995), 548.

<sup>32</sup> Миљковић, *Чудостворна икона у Византији*, 200; Мерној јединици palmos, коју је у свом опису употребио Клавихо, код Ромеја одговарао је βασιλική σπιθαμή од 23, 4 cm. Према томе, ширина иконе је била преко метар и по (Erich Schilbach, *Byzantinische metrologie* (С. Н. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München, 1970), 266–267).

<sup>33</sup> Миљковић, *Чудостворна икона у Византији*, 201–202.

учешћем икона, Помен оснивачима манастира Пантократора и Васкршње свечаности на царском двору.<sup>34</sup>

### 3. Чудо пред иконом Одигитрије уторком

Најпознатија литија са иконом Одигитрије вршена је сваког уторка, када је икона преношена кроз улице Цариграда, бивајући праћена мноштвом народа који је певао химне у част Пресвете Богородице. На челу поворке су се налазила тројица свештенослужитеља, који су се међусобно смењивали носећи икону, а која је сама одређивала правац кретања литије.<sup>35</sup> Пред Спаситељевим ликом изнад Бронзаних врата Царске палате, нека невидљива сила би заустављала поворку и икона Одигитрије би се, мимо воље својих носилаца, окретала и клањала лику Сина Божијег. Овако вођена, литија би обилазила најудаљеније и најзабаченије градске улице и четврти, како то бележи око 1200. године Добриња Јадрејковић, потоњи новгородски архиепископ Антоније Новгородски.<sup>36</sup>

Један од најдрагоценијих описа наведеног догађаја потекао је из пера очевидца, Стефана из Новгорода, који је 1349. године описао пролазак једне уобичајене уторничке литије. Према његовом опису, био је то величанствен догађај који је пратило мноштво окупљеног народа из читавог града.<sup>37</sup> Саму литију су житељи града поздрављали са балкона и прозора оближњих зграда. Било је потребно седморо или осморо људи да подигну и изнесу икону из храма, а затим би је стављали на плећа једног човека, који је стајао са раширеним рукама као да је распет. Њему би везали очи и он је носио икону не знајући куда пролази.<sup>38</sup> Икона је, дакле, сама одређивала путању литије, праћена химнама појаца на које је окупљени народ одговарао са Κύριε, ἐλέησον (Господе, помилуј). Икону су пратила и четворица ђакона, од којих су двојица носили рипиде, а друга двојица балдахин изнад ње. „Слепи” носачи иконе су се смењивали у ношењу

<sup>34</sup> Марка Томић Ђурић, „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста у српском зидном сликарству XIV века и култ Богородице Одигитрије,” *Ниш и Византија* 9 (2011): 366–367.

<sup>35</sup> Миљковић, *Чудошворна икона у Византији*, 194.

<sup>36</sup> О овоме видети подробније: Миљковић, *Чудошворна икона у Византији*, 194–195; Ирина А. Шалина, „Чудотворная икона «Богоматерь Одигитрия» и ее вторичные «хождения» по Константинополю,” *Искусство християнского мира* 7 (2003): 51–74.

<sup>37</sup> Ševčenko, „Servants of the Holy Icon,” 548.

<sup>38</sup> Шпански путописци Клавихо (1403–1406) и Перо Тафур (1437) забележили су како је икона прво доношена на оближњи трг где би се окупило мноштво народа. Неколико носилаца иконе се смењивало носећи икону око трга. Свештеници су затим делили окупљенима комадиће памука који је био у контакту са иконом (Ševčenko, „Servants of the Holy Icon,” 548–549).

иконе и било је право чудо како је један човек могао без тешкоће да носи терет за који је у другим ситуацијама било потребно осморо људи.<sup>39</sup>

Последња литија уторком прошла је улицама Цариграда 27. маја 1453. године. Током те литије догодила су се два знамења која су протумачена као лош предзнак и наговештај скорог пада престонице. Најпре је у току литије икона испала из руку њених носилаца и остала прикована за земљу. Тек су након многоструких заједничких молитава и плача окупљеног народа и свештенства успели да подигну икону. Док су сви били пренеражени и под утиском онога што се догодило, око поднева уследило је друго знамење. Учеснике литије задесила је снажна олуја са градом и грмљавином, која умало није однела животе неких људи. Два дана после ових догађаја Константинопољ је пао, а јаничари су ову икону пронашли у манастиру Христа Хоре у близини градских зидина. Скинули су скупочену плату, а икону исекли секиром. Тако је са падом Ромејског царства, нестала и икона заштитница.<sup>40</sup> Иако су, почев од XI века, процесије са иконама постале саставни део богослужбеног живота престонице, мало је уметничких приказа који нам помажу да стекнемо утисак како су те литије изгледале. Одређене визуелне паралеле за овај догађај поједини истраживачи проналазе у примеру фреске у цркви Влахернитиси у Арти (крај XIII века), за коју се сматра да представља верни приказ литије уторком.<sup>41</sup> (слика 3) Сцена у Дечанима могла би бити инспирисана једном таквом литијском процесијом, можда управо оном из Цариграда, иако за то не постоји потврђен извор, а веза остаје више у домену могуће интерпретације него утемељене тврдње. Оваква претпоставка је, према нашем мишљењу, мало вероватна, јер царска породица није учествовала на свакој литији уторком. У манастиру Високи Дечани у последњој сцени Акатиста која је готово идентична са XI кондаком, насликана је и српска царска породица што указује на то да је инспирација за представу XI кондака вероватно била нека церемонија у којој су активно учествовали и припадници царске породице.

---

<sup>39</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 195; Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, 36–37, Pentcheva, *Icons and power. The Mother of God in Byzantium*, 129–136.

<sup>40</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 206.

<sup>41</sup> Ову композицију са јужног зида припрате Влахернског манастира јасно идентификује сачувани натпис: ΧΑΡΑ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ Θ(ΕΟΤΟ)ΚΟΥ ΟΔΗΓΗΤΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΝ ΤΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΙ. Иако је ова представа претрпела оштећења, још увек су видљиви главни елементи литије (Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 196).

## 4. Свеноћно бденије са Литургијом у петак и заупокојена служба ктиторима манастира Пантократор

Ове две процесije које су укључивале присуство иконе Одигитрије установио је византијски цар Јован II Комнин (1119–1143), као нарочита молитвена последовања у својој задужбини манастиру Христа Пантократора. Овај манастир, који и данас постоји у савременом Истанбулу (претворен у Зејрек џамију), представља комплекс од три међусобно повезане цркве. На северној страни налазила се црква посвећена Богородици Елеуси, која је била отворена за све и у којој је служило мирско свештенство. На југу се налазила црква посвећена Христу Пантократору, у којој су служили искључиво монаси. Између ова два храма налазио се царски маузолеј посвећен Светом Архангелу Михаилу, у коме су се налазиле гробнице оснивача манастира Јована II и Ирине, као и других чланова династије Комнин. У овом храму служили су и монаси и мирско свештенство, или пак заједно у зависности од прилике.

Састављајући типик за свој манастир, цар Јован II је одредио да се у дане његовог помена и помена његове супруге, као и сина Алексија, уколико буде желео да почива поред својих родитеља, икона Богородице Одигитрије донесе у царски маузолеј и да се постави поред њихових гробова пре почетка бдења. Икона је требало ту да остане све до краја Свете Литургије следећег дана. Цар је прописао да се за ту прилику издвоји 50 златних перпера којима су били награђивани носиоци иконе.<sup>42</sup> Осим тога, свакога петка је вршена заупокојена служба (презивија) у храму Светог Архангела Михајла у току које су доношене иконе Богородице у царски маузолеј и читане молитве за упокојене чланове царске породице. Међутим, ово молитвено дело не треба поистовећивати са годишњим поменом оснивачима манастира, о чему говори Јован II у свом типикy.<sup>43</sup>

Истовремено, не треба превидети да је ктитор манастира Високи Дечани, Свети краљ Стефан Дечански, боравио у манастиру Христа Пантократора у заточеништву. Можемо претпоставити да је, као странац који је најдуже времена провео у овом манастиру, њему био дат приступ свим деловима манастирског комплекса, што је вероватно касније утицало на њега и инспирисало га да подигне своју задужбину.

<sup>42</sup> Миљковић, *Чудојворна икона у Византији*, 200–201; Paul Gautier, „Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator,” *Revue des études byzantines* 32 (1974): 82; „Pantokrator: Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople,” Robert Jordan (translator), у: *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Editors: John Philip Thomas, Angela Constantinides Hero (Dumbarton Oaks Research Library and Collection: Washington D. C., 2000), 757.

<sup>43</sup> Ševčenko, „Icons in the Liturgy”, 52.

Тај лични доживљај престоничке средине, којој су будући српски владари (Стефан Дечански и Душан) били изложени, морао је утицати и на њихову перцепцију Византије, као и на преношење њених културних образаца у Србију. Такође, други брак Светог Стефана Дечанског са Маријом Палеолог, ћерком Јована Палеолога, синовца цара Андроника II, омогућио је још већи утицај византијских тековина на све сегменте друштва. Наравно, тај утицај је увек био прилагођен приликама и потребама српске средњовековне државе и Цркве.

## 5. Васкршње свечаности на Царском двору

Велико поштовање према икони Богородице Одигитрије настављено је и у време династије Палеолога, када ова икона постаје заштитница самих владара.<sup>44</sup> У време Андроника II и Андроника III, обичај повременог преношења иконе у царску палату постаје редован годишњи ритуал.<sup>45</sup> Васкршње свечаности на двору Палеолога, почев од половине XIV века, подразумевале су преношење иконе Одигитрије из манастира Одигон у царску палату Влахерна, где је она боравила од четвртка Пете недеље Васкршњег поста па до Васкршњег понедељка. У неким посебним околностима икона се задржавала и дуже времена у близини цара. Према дворском церемонијалу, икону је на улазу у палату дочекивао сам цар и она је потом била изложена и чувана у дворској капели Богородице Никопеје.<sup>46</sup>

Управо је дотични, развијени царски и црквени церемонијал имао одјека у уметности тога доба, о чему сведочи и насликана представа у Дечанима. Према нашем скромном мишљењу, композиција насликана у Дечанима приказује свечаност на Васкршњи понедељак у царском двору или службу Акатиста испред иконе Богородице Одигитрије, којој је присуствовала и царска породица. У свечаној процесији приликом доношења иконе учествовали су монаси и појци, па дечанска фреска

---

<sup>44</sup> Непосредно пре свог свечаног уласка у Константинопољ, након што га је повратио од Латина 1261. године, цар Михајло VIII Палеолог је захтевао да се донесе икона Одигитрије из манастира Пантократор. Митрополит Кизика Георгије Клида је изнео икону на једну од кула поред Златне капије и гласно читао молитве. Цар је скинуо круну са главе и са својом пратњом клечао у проскинези и повремено устајао како би са окупљенима по сто пута изговарао Κύριε, ἐλέησον. Тек након молитве, тријумфална поворка је ушла у град кроз Златну капију и предвођена иконом Одигитрије запутила се путем главне улице Месе до цркве Свете Софије. Тиме је цар желео да покаже коме дугује захвалност за чудесно ослобођење града после готово пола века окупације (Angelidi, Paramastorakis, „The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery,” 373).

<sup>45</sup> Angelidi, Paramastorakis, „The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery”, 385.

<sup>46</sup> Исто, 383–385.

приказује управо један такав тренутак. У Дечанима је ова сцена са иконом Одигитрије поновљена приликом илустрације последњег кондака. Изузев иконе, архиепископа и појаца, овде су приказани и цар Душан, царица Јелена и млади краљ Урош. Сликањем српске владарске породице поред најзначајније византијске иконе желео се нагласити легитимитет њихове власти и духовна заштита Пресвете Богородице. Упадљива је сличност колико се приказана ситуација подудара са церемонијалом на ромејском двору, па је могуће претпоставити да се слична богослужбена пракса вршила пред иконом Богородице Одигитрије и на српском двору у време цара Душана.<sup>47</sup> Иначе, обичај поштовања икона, за које се веровало да имају исцелитељску и заштитничку моћ, пренет је из Византије у Србију.<sup>48</sup> Најчешће се ради о Богородичиним иконама, од којих неке и даље постоје и предмет су великог поштовања у народу.<sup>49</sup>

## 6. Служитељи иконе Богородице Одигитрије у Цариграду

Икону Богородице Одигитрије у Дечанима носе двојица младића обучених у црвене хаљине с крзненим капама на глави. На основу досадашњих истраживања, највероватније да се ради о припадницима посебног братства, које се бринуло о икони Одигитрије и чији је задатак био да носе ову икону у процесијама, а постоји и мишљење да је старање о икони била привилегија одређене породице или фамилије. Ово братство је било нарочито одевено за ношење велике и тешке иконе Одигитрије улицама главног града.<sup>50</sup> Припадност братству је била видљива

<sup>47</sup> Светозар Радојичић, *Поршреши српских владара у средњем веку* (Републички завод за заштиту споменика културе: Београд, 1997), 53–54.

<sup>48</sup> Бојан Миљковић, „Нарочито поштоване иконе у средњовековној Србији”, *Зонаграф* 44 (2020): 127.

<sup>49</sup> Нажалост сачувано је веома мало писаних сведочанстава која би нам омогућила да видимо у којој мери су у средњовековној Србији биле заступљене литије са чудотворним иконама. Један од таквих ретких извора је *Повесћ о чудотворним иконама*, који је настао према казивању хиландарских монаха који су боравили на руском двору 1558–1559. године. Ово дело спомиње хиландарску икону коју је носио цар Душан приликом освајања града Сера 1345. године. Реч је о литијској икони на којој је са једне стране приказана Богородица Аврамиотиса са Христом, а са друге Свети пророк Илија. Иако није у питању икона Богородице Одигитрије, овај пример нам је драгоцен јер потврђује да се цар Душан, попут ромејских владара, ослањао на помоћ и заштитничку улогу Пресвете Богородице кроз поштовање њених чудотворних икона. О овоме видети опширније: Бојан Миљковић, „Хиландарска икона српског цара Стефана,” *Зборник радова Византолошког института* XLIII (2006): 319–348.

<sup>50</sup> Пажљивим сагледавањем делује да су у Дечанима они приказани више као почасна стража или пратња, као што Богородицу прате анђели или као што цара прате његови војници.

кроз посебан костим који су носили његови чланови, а који се састојао од црвене ланене хаљине са капуљачом и посебног покривала за главу.<sup>51</sup> Постојање посебних братстава која су се старала о чудотворним иконама било је распрострањено у престоници, али и у другим градовима царства.<sup>52</sup> Чланови тих братстава, међу којима је било свештеника, па чак и жена, осим бриге о икони заједно су читали молитве, бринули се о болесним члановима братства и окупљали се поводом упокојења неког члана. Такође, за њихово издржавање била су предвиђена средства из храмова које су посећивали носећи икону, као на пример плата коју је установио цар Јован II Комнин у својој задужбини.<sup>53</sup>

Због скучености простора сама композиција је сведена у погледу броја приказаних фигура. У првом реду доминирају фигуре архиепископа и протопсалта, док су у позадини приказане две групе појаца. Сви су они окренути икони у полупрофилу. Групу са десне стране предводи старији, проћелав архиепископ са седим залисцима и дугом седом брадом, одевен у литургијске одежде са карактеристичним полиставрионом. Он десном руком кади, а у левој држи затворену књигу јеванђеља. Овакав иглед и гестикулација архиепископа указује на то да се врши одређена свештена радња пред иконом Богородице Одигитрије. (слика 4) Први до иконе са леве стране је протопсалт, приказан као човек средњих година, таласасте смеђе косе и браде средње дужине. На глави носи плави скијадиион, карактеристичну шиљату капу обрубљену по ивицама златном траком. Одевен је у дугачку зелену хаљину широких рукава, а на раменима носи пришивене златне тракасте украсе са геометријским мотивима ромба.<sup>54</sup>

Због раскошног одела које носе појци, многи истраживачи су у њима препознали представнике високе византијске аристократије, која је носила капе сличног кроја као знак свог достојанства.<sup>55</sup> Капа је у вре-

---

<sup>51</sup> Ševčenko, „Servants of the Holy Icon,” 550–551.

<sup>52</sup> Заједно с иконом Одигитрије у литији уторком, ношена је и чудотворна икона Богородице Римске, која се чувала у Халкопратијском храму. После њеног чудесног повратка у Цариград, црквена заједница је установила посебно братство које је било задужено за ову икону. Чланови тог братства имали су право да читају молитве и врше егзорцизме (Ševčenko, „Servants of the Holy Icon,” 549).

<sup>53</sup> О поменутих братствима видети подробније: Ševčenko, „Servants of the Holy Icon,” 547–553.

<sup>54</sup> Карактеристична одећа појаца са широким рукавима и појасом назива се сфиктурион (Нил Моран, „Музички гестови у византијском сликарству позног средњег века,” *Зограф* 14 (1983): 58).

<sup>55</sup> О овој теми видети опширније: Бојан Поповић, „Високе капе – клобуци из манастира Ресаве и турбан Теодора Метохита,” *Зборник Народног музеја у Београду. Историја уметности XIX/2* (2010): 93–119.

ме династије Палеолога постала једна од најважнијих дворских инсигнија, према којој су се распознавали различити степени дворјана.<sup>56</sup> Оно што разликује појце јесте њихова гестикулација и положај руку. Како би разумели положај његових руку, треба знати да се византијско учење о нотацији на грчком језику означава термином хириномија, што ће рећи гестикулација односно вођење покретом руке.<sup>57</sup> Познато нам је неколико таквих знакова руком, као на пример оксија (знак за секунду) или исон (знак за понављање тона). Својим рукама овај хоровађа хириномише оксију, један од најчешће сликаних гестова на фрескама које приказују појце. Наиме, он је прсте десне руке склопио тако да је сасвим испружио кажипрст и мали прст, док је средњи и домали прст привукао ка палцу. Хириномички гест десне руке вероватно је такође имао музичко значење, јер се појављује и на другим местима.<sup>58</sup> (слика 5) Иза њега, фронтално окренут, стоји још један појца са скијационом на глави, одевен у црвену хаљину. Преостали појци насликани су у другом плану и већина их је видљива само по врховима скараникона (τὸ σκαραινικόν), белих полулоптастих покривала за главу. Византијски појачки састав из тог времена састојао се од два хора, једног хоровађе (протопсалта) и двојице доместика (предводника левог и десног хора).<sup>59</sup> Због скучености простора на коме је ова сцена насликана, сликар није имао могућности да прикаже и остале учеснике литије. Међутим, овај живопис ће бити поновљен у последњој сцени Акатиста са додатком ликова српске царске породице: цара Душана, царице Јелене и младог краља Уроша. У време када је настала ова фреска, Душан још увек није био цар, али су припреме за свечано проглашење царства свакако биле у току. Он је овде приказан у свечаном, парадном ставу са жезлом у десној руци, док је леву положио на главу малог Уроша, који је такође насликан са жезлом. Обојица су обучени у тамноцрвене сакосе искићене бисерима и драгим камењем. На главама носе полулоптасте круне са којих висе препендулије.<sup>60</sup> Краљица Јелена је приказана у раскошној хаљини светлије црвене боје, са дугим рукавима и круном отвореног типа. Десном руком она придржава сина за раме, док левом показује на икону Богородице. Њихови свечани и парадни ставови ублажени су покретима руку, којима родитељи заштитнички грле младог Уроша. Тиме је умет-

<sup>56</sup> Б. Поповић, „Српска средњовековна владарска и властеоска одећа” (Београд: Музеј СПЦ, 2020), 170–175.

<sup>57</sup> Моран, „Музички гестови у византијском сликарству позног средњег века,” 52.

<sup>58</sup> *Ишио*, 56.

<sup>59</sup> О овоме видети детаљније: Моран, „Музички гестови у византијском сликарству позног средњег века,” 52–58.

<sup>60</sup> Поповић, *Српска средњовековна владарска и властеоска одећа*, 153–156.

ник успео да овим портретима поред званичности удахне и осећај приности и личног.<sup>61</sup> (слика 6)

## Закључак

Све што је у Старом Завету било најављивано преко пророка, не би било остварено без личности Пресвете Богородице, чији је смире-ни пристанак да роди обећаног Спаситеља света заувек променио ток историје. Њој, која је у себе сместила несместивога Бога, црквени химнографи су од најранијих времена састављали химне и поетске саставе. Један од најпознатијих и најпопуларнијих химнографских радова је Акатист Пресветој Богородици, који је настао највероватније у VII веку. Почевши од XIV века, он добија и свој ликовни израз и почиње да се фрескопише најпре у Византији, а потом и у Србији. Ова промена у програмским решењима фрескописа у средњовековним црквама и манастирима настаје под утицајем ренесансе Палеолога, па сходно томе можемо говорити и о ренесанси Акатиста.

С обзиром на то да прва половина XIV века представља почетак ликовног приказивања Акатиста, живописци су били приморани да прибегну оригиналним решењима. То се нарочито односи на такозвани догматски део Акатиста. Сликане представе ових кондака и икоса имају сложенији, догматски карактер, а њихови облици немају везу са препознатљивим јеванђелским сликама. Сцена XI кондака у манастиру Високи Дечани представља пример таквог иновативног решења. На овој фресци представа Богородице замењена је њеном иконом, испред које се одвија извесна богослужбена радња. Уметник који је имао задатак да наслика ову сцену, нашао је инспирацију у процесијама или литијама које су биле везане за икону Богородице Одигитрије у Константинопољу. Ова икона је била паладијум царства и једна од најважнијих реликвија главног града. За њу су везана бројна чудесна избављења царства, исцељења и знамења која су утицала на то да се култ ове иконе нарочито поштује. Како на годишњем, тако и на недељном нивоу вршене су литије са овом иконом и молитвени чиновни у којима су учествовали сви слојеви ромејског друштва. Могуће је да је уметник који је стварао у Дечанима, насликао управо једну такву литију, односно свечани молитвени чин на Васкршњи понедељак када се икона враћала из царске палате у манастир Одигон, или пак произношење Акатиста испред ове иконе на суботњем јутрењу Пете недеље Васкршњег поста.

---

<sup>61</sup> Тодић, Чанак Медић, *Манастир Дечани*, 368. 478.

Претходно наведено би значило да је уметник био веома добро упознат са богослужбеним животом у престоници Ромејске империје. Ликови које је живописао верно приказују изглед људи из XIV века и као такви представљају вредан извор. Поседовање ове чудотворне иконе давало је легитимитет царевима, па не чуди што су цареви из династија Комнин и Палеолог били особито везани за ову икону. У Дечанима је сцена са овом иконом насликана два пута. На другој композицији, у процесии око иконе, насликани су и чланови српске владарске породице, што показује да је византијски дворски церемонијал пренет и на српски двор. Било да је ова сцена одраз неког стварног чина на српском двору или не, порука коју шаље јесте да се и српски краљ, заједно са својом породицом, прикључује поворци оних који славе Пресвету Богородицу и траже од ње молитвено заступништво.

## Библиографија

### Извори:

Gautier, Paul. „Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator.” *Revue des études byzantines* 32 (1974): 1–145.

„Pantokrator: Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ *Pantokrator* in Constantinople.” Translated by Robert Jordan. In *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*. Edited by John Philip Thomas, Angela Constantinides Hero, 725–781. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000.

„Акатист Пресветој Богородици (Благовештенски).” У *Молићвеник – Каноник*. Превео отац Јустин Поповић. Уредник и рецензент архимандрит Атанасије Јевтић, 69–84. Ваљево: Манастир Белије, 1991.

### Литература:

Angelidi, Christine and Titos Papamastorakis. „The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery,” In *The Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*. Ed. M. Vassilaki, 373–387. Milan: 2000.

Бабић, Гордана. „Богородичин Акатист.” У *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије. Књига 22*. Уредник В. Ј. Ђурић, 149–159. Београд: САНУ, 1995.

Војводић, Драган. „Српска уметност од почетка XIV столећа до пропасти државе Немањића.” У *Византијско наслеђе и српска уметност II. Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*. Уредници Драган Војводић и Даница Поповић, 271–297. Београд: Српски комитет за византологију, ЈП Службени гласник; Византолошки институт САНУ, 2016.

- „Дечанске фреске. Распоред и натписи.” У *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије. Књига 22*. Уредник В. Ј. Ђурић, 17–75. Београд: САНУ, 1995.
- Ђурић Томић, Марка. „Представе последњих строфа Богородичиног акатиста у српском зидном сликарству XIV века и култ Богородице Одигитрије.” У *Ниш и Византија* 9 (2011): 359–375.
- Јовић, Александра. „Акатист као жанр црквене химнографије.” *Зборник радова Филозофској факултету Универзитета у Приштини* XLIII (2) (2013): 703–722.
- Lafontaine-Dosogne, Jacqueline. „Les cycles de la Vierge dans l'église de Dečani: Enfance, Dormition et Akathiste.” У *Дечани и византијска уметност средњом XIV века*. Зборник радова међународног научног скупа поводом 650 година манастира Дечана (септембар 1985), 307–317. Београд; Приштина: САНУ; Јединство, 1989.
- Majeska, George P. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Washington, District of Columbia: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.
- Миљковић, Бојан. *Чудотворна икона у Византији*. Београд: Византолошки институт САНУ, 2017.
- Миљковић, Бојан. „Хиландарска икона српског цара Стефана.” *Зборник радова Византолошкој институцији* XLIII (2006): 319–348.
- Миљковић, Бојан. „Нарочито поштоване иконе у средњовековној Србији.” *Зограф* 44 (2020): 127.
- Моран, Нил. „Музички гестови у византијском сликарству позног средњег века.” *Зограф* 14 (1983): 52–59.
- Наумов, Александар. „Богородичне иконе и ритуализација одбране града.” *Црквене студије* 3 (2006): 187–198.
- Pätzold, Alexandra. *Der Akathistos-Hymnos. Die Bilder zyklen in der byzantinischen Wandmalereides 14. Jahrhunderts*. Stuttgart: 1989.
- Pentcheva, Bissera V. *Icons and power. The Mother of God in Byzantium*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2006.
- Поповић, Бојан. „Високе капе - клобуци из манастира Ресаве и турбан Теодора Метохита,” *Зборник Народној музеја у Београду. Историја уметности XIX/2* (2010): 93–119.
- Поповић Бојан. *Српска средњовековна владарска и властееоска одећа*. Београд: Музеј СПЦ, 2020.
- Радојичић, Светозар. *Порирети српских владара у средњем веку*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, 1997.
- Spatharakis, Ioannis. *The Pictorial cycles of the Akathistos hymn for the Virgin*. Leiden: Alexandros Press, 2005.
- Schilbach, Erich. *Byzantinische metrologie*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1970.
- Тодић, Бранислав. Чанак Медид, Милка. *Манастир Дечани*. Београд: Музеј

- у Приштини; Центар за очување наслеђа Косова и Метохије-Мнемосуне; Српски православни манастир Дечани, 2006.
- Шалина, Ирина А. „Чудотворная икона «Богоматерь Одигитрия» и ее вторичные «хождения» по Константинополю.” *Искусство христианского мира* 7 (2003): 51–74.
- Ševčenko, Nancy Patterson. „Icons in the Liturgy.” *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991): 45–57.
- Ševčenko, Nancy Patterson. „Servants of the Holy Icon.” In *Byzantine East. Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*. New Jersey: Department of Art and Archeology, Princeton University, 1995.
- Wellesz, Egon. „The ‘Akathistos’: A Study in Byzantine Hymnography.” *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956): 141–174.

Примљено: 15. 2. 2024.

Одобрено: 24. 7. 2024.

**Petra Kosnić,**

*University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology*  
[petra1771@yahoo.com](mailto:petra1771@yahoo.com)

## THE FRESCO SCENE OF THE 11<sup>TH</sup> KONTAKION OF THE AKATHISTOS HYMN TO THE THEOTOKOS FROM VISOKI DEČANI MONASTERY: THE ASPECTS OF ART AND WORSHIP

*Summary: The sudden emergence of the Akathistos Hymn cycle in the frescoes of Byzantine and Serbian monasteries at the beginning of the 14th century forever changed the iconographic program and internal appearance of our churches and monasteries. Numerous factors influenced the emergence and development of this theme, ranging from theological, liturgical, and artistic to historical and political. For the first time in our medieval fresco painting, this cycle appeared at the Visoki Dečani Monastery in the 1340s. This study will focus on the composition of the 11th Kondakion of the Akathistos Hymn to the Mother of God, depicting the litany with the venerable icon of the Virgin Hodegetria. During the inception of Dečani fresco painting, the icon of the Virgin Hodegetria was highly*

*revered in Byzantium, surrounded by a rich liturgical tradition. It is presumed that the painter of the 11th kondak found inspiration for this composition precisely in a litany involving this icon in Constantinople. The strong connections between Byzantium and Serbia in the Middle Ages contributed to the exchange of people, ideas and the creation of a highly successful artistic representation of the Akathistos.*

**Keywords:** *Fresco painting, Akathistos Hymn, the 11<sup>th</sup> Kontakion, Icon of Theotokos Hodegetria, lity.*



Слика 1. Приказ XI кондака у Дечанима



Слика 2. Богородица Одигитрија



Слика 3. Приказ литије са иконом Одигитрије у цркви Богородице Влахернитисе у Арти



Слика 4. Приказ архиепископа



Слика 5. Приказ протопсалта који рукама даје знак осталим појцима



Слика 6. Приказ владарске породице

**Ἀπόστολος Β. Νικολαΐδης,**  
***Ἡ ἀνθρώπινη ζωή μετὰ ἐπιστήμης καὶ ἠθικῆς.***  
***Ὁρθόδοξοι βιοηθικοὶ προβληματισμοί***

Ἀθήνα: Ἀποστολική διακονία, 2020.

239 стр.; 21 x 14

ISBN 978-960-315-919-3

Апостол В. Николаидис, професор хришћанске етике и биоетике на Богословском факултету Националног и Каподистријског Универзитета у Атени, одавно је препознат у ширим богословским и академским круговима као плоносан аутор енциклопедијског знања и ерудита старог кова. На трагу своје раније објављене књиге *Ὁд ἡσυχασμοῦ до ἠθικῆς* (2006), конципиране као уџбеник биоетике у коме су систематично изложене теме и проблематика ове дисциплине у светлу православног богословља и хришћанске етике, аутор објављује 2020. године своје друго дело посвећено биоетичким питањима под насловом *Ἰудски ζωὴ између науке и еθικῆς: Православне βιοηθικῆς προβληματικῆς*, у издању издавачке установе Јеладске Православне Цркве „Ἀποστολική διακονία”. Већ сама чињеница да је књига објављена у овој издавачкој кући сведочи о томе да

она није искључиво намењена уско стручним богословским круговима, већ тежи да допре и до шире читалачке публике. Управо стога је карактерише јасан и приступачан стил излагања, при чему не одступа од академске прецизности.

Обимом нешто сажетија у односу на ауторов биоетички првенцац, који је више од једне деценије био доступан научној и црквеној јавности, ова књига претендује да богословски осветли неке нове аспекте разумевања тајне људског живота у контексту биоетичких проблема. Посебан нагласак аутор ставља на етичко промишљање савремених тенденција при свајања и инструментализације људског живота од стране науке, настојећи да понуди одговоре који ће, ослањајући се на православно богословско предање, бити од користи како пастирима Цркве и теолозима, тако и свима онима који се сусрећу са етичким дилемама

и изазовима које пред њих постављају савремена биомедицина и убрзан био-технолошки развој. Аутор као учитељ православног богословља јасно наглашава да живот није у поседу ни појединаца нити наука, већ је дар Божији, што верујућим научницима даје могућност да имају апсолутно другачији, слободно казано и свестранији приступ овим темама. У том контексту пажњу привлачи и симболична уметничка визија ове теме односа науке и богословља на корицама књиге: персонализована у женском лику наука Теологија у једној руци носи крст, а у другој књигу, према делу сликара Карла Рала и Едуарда Лебјецког из 1888. године, а која украшава фриз Пропилеја централне зграде Националног и Каподистријског Универзитета у Атини.

У структуралном погледу, књига је написана једноставно и састоји се из пролога издавача, пролога аутора и четрнаест поглавља, од којих је прво уводно, а последње закључно. У уводу (поглавље број 1), који у наслову садржи и тему „Употреба знања у тумачењу стварања света као дела Божијег”, Николаидис указује на чињеницу да богословски приступ не искључује науку. Напротив, он је уважава и допуњује, пружајући јој једну врсту суптилности у односу на стварност коју наука сама по себи не може да обухвати у потпуности. У том контексту аутор настоји да аргументовано покаже

да знање без вере није довољно, јер нас томе учи животно искуство, будући да људска стварност није једнодимензионална.

У наредним поглављима (под бројевима 2 и 3) професор Николаидис прецизно дефинише појмове опште и хришћанске биоетике, повезујући их са начелима хипократовске медицинске етике и темељним богословским принципима који обликују православни приступ биоетичким питањима. Аутор аргументовано показује да су Хипократова начела – попут аутономије, равноправности, правичности и начела „не наносити штету”, која одређују однос лекара и пацијента – дубоко укорењена у више етичке постулате светости живота и достојанства људске личности. У православној перспективи, ови постулати не разматрају се у категоријама апстрактне индивидуалне слободе, већ увек кроз призму љубави, заједништва и одговорности за другог, што чини темељ сваког аутентичног хришћанског биоетичког промишљања.

Особито драгоцен допринос овог дела огледа се у тематизацији питања пола, полног идентитета и полне различитости. Поглавља под бројем 4 – „Зашто ‘их створи мушко и женско’ (Пост. 1, 26)?” и под бројем 5 – „Различитост и комплементарност полова” представљају драгоцен теолошки одговор на изазове модерних теорија рода и родне идеологије, које често до-

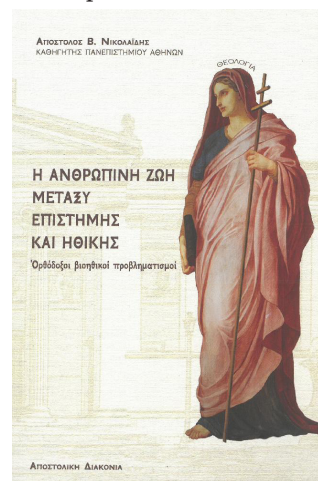
воде у питање традиционалну хришћанску антропологију. Николаидис аргументовано указује на богословску чињеницу да полност није случајна биолошка категорија, већ суштински елемент богомдане и саздане човекове природе, односно темељ љубавне и брачне заједнице.

Средишње место у књизи зазимају поглавља посвећена теми почетка живота: почев од општег приказа теме (под бројем 6), те проблематике *зачећа или ојлодње* (под бројем 7), преко пренаталних права детета (под бројем 8) и задирања у његову слободу генетским инжењерингом (под бројем 9), до теме абортуса као „културолошке девијације” (под бројем 10). Аутор доследно истиче светоотачки став да људски живот почиње од тренутка зачећа и да је његово насилно прекидање дубоко супротстављено не само хришћанском етосу, већ и темељним хуманистичким принципима. Хришћанска биоетика јасно наглашава божанско порекло живота, будући да је Бог створио човека по својој икони и подобју, у чему лежи његова основна, а самим тим и апсолутна вредност.

Изузетно значајан аспект књиге представља разматрање социјалне и етичке димензије инвалидитета, теме која се често не доводи у везу са биоетиком (поглавље под бројем 11). Како Николаидис наглашава, инвалидитет – као и свака болест уопште – није само лично искушење за појединца, већ и

изазов за међуљудске односе у најширем смислу, те зато представља тему од особитог друштвеног значаја. Управо због тога инвалидитет не сме бити третиран као терет или проблем за друштво, већ као изазов и позив друштву на већу укљученост, саосећање и праведност. Једна таква перспектива даје много више могућности целом друштву да напредује у духу заједничке наде, а како сам аутор каже, зашто не и љубави.

У поглављу под бројем 12, аутор из етичког и богословског угла разматра једну од најосетљивијих тема савремене биоетике – еутаназију и етос који она носи. Он на један крајње приступачан начин разматра њен појам, облике, мотиве, аргументе, богословске и етичке импликације, као и потенцијалне друштвене последице њене легализације. Разматрајући појам „добре смрти”, аутор указује на значајне разлике у његовом разумевању у древним епохама и у савременом контексту, подсећајући да се Црква непрестано моли да „*крај живоїџа нашеїџа буде хришћански, без бола, нейосїџдан, миран, и да добар одговор дамо на Страшном Христовом Суду*”. У контексту разматрања еутаназије,



Николаидис се осврће и на појам људског достојанства (поглавље под бројем 13), његову богословску утемељеност и савремене претње које га нарушавају – као што су, између осталог, трговина бебама, експериментисање на ембрионима и фетусима, редукција човека на лабораторијски производ и комерцијализација људског тела.

Последње поглавље (под бројем 14) које функционише као епилог, доноси предлог за који се професор Николаидис изричито залаже – концепт „биоетике љубави”. Према ауторовом мишљењу, управо појам љубави, у њеном аутентичном значењу и истинском садржају, представља највећи допринос хришћанске биоетике у интердисциплинарном биоетичком дијалогу. Та љубав, сматра Николаидис, треба да прожима људски живот од самог зачећа па све до последњег издисаја, јер, како наглашава, „живот без љубави је пакао” (стр. 229). Мало даље у тексту наводи и следеће речи: „Љубав, онако како је разумева богословље, није теорија, нити идеологија или емоција прожета циљевима, већ истински слободни покретач биоетичког деловања” (стр. 233).

Напослетку, треба истаћи и следеће: на жалост наше читалачке јавности, ова књига још увек није доступна на српском језику, иако би, без сумње, била корисна као допунско штиво које пробле-

матизује теме хришћанске биоетике и нуди промишљене одговоре на изазове са којима се често суочавају савремени хришћани. У практичном смислу, православна биоетика не тражи искључиво јасан став о томе да ли смо „за” или „против” феномена као што су генетски инжењеринг, вантелесна оплодња, еутаназија или било који други биоетички проблем. Она пре свега подстиче на промишљање и суочавање са свим тим темама кроз призму богословског и духовног искуства. Такве теме нам указују да живот није црно-бео и да одговори који се од нас изискују нису једноставни. О томе најбоље знају пастири Цркве, који носе бремене одговорности духовног руковођења и који су непрестано позвани да дају одговоре на тешка животна питања. Отуда је данас, можда више него икад, неопходно васпитавати младе хришћане у духу богословског предања Цркве, те хришћанске слободе и одговорности, учећи их да показују интересовање за свет око себе и савремена збивања, како би у складу са хришћанским етосом знали да се носе са изазовима који им се неминовно намећу.

*др Обрад Карановић,  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
(okaranovic@bfspc.bg.ac.rs)*

□

**Norman Russell,**  
***Theosis and Religion – Participation in Divine Life  
in the Eastern and Western Traditions***

Cambridge: Cambridge University Press, March 2024.

XIV + 236 стр.; 235 x 158 x 19 mm

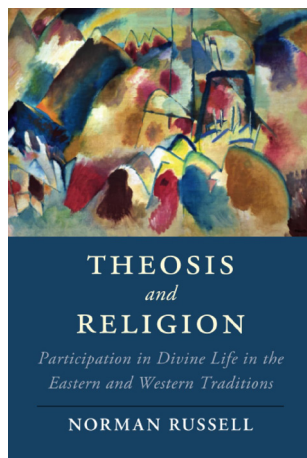
ISBN: 978-1-108-41868-3

Угледна издавачка кућа Cambridge University Press објавила је, у оквиру своје серије Кембрицке студије о религији, философији и друштву (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society) књигу аутора др Нормана Расела под насловом *Обожјење и религија – њартиципација у божанском животу на Истоку и Западу*. Норман Расел је почасни истраживачки сарадник при Дому Светог Стефана Универзитета у Оксфорду и професор патристичког и византијског богословља на Теолошком институту Свете Ефимије Халкидонске Православне егзархата Италије. Књига представља дијахрону студију која истражује богословски концепт обожења (ή θέωσις), односно учење о учешћу људских бића у божанском животу. Аутор хронолошки прати развојни ток

појма обожења у свим његовим варијацијама, почев од његовог настанка и употребе код раних Отаца Цркве па све до савремених тумачења. Расел ставља нагласак на важност поменуте теме у православном богословљу, али приказује и како је овај појам примљен и усвојен у другим хришћанским деноминацијама. Захваљујући наведеном методолошком приступу, ова студија одише компаративним карактером. Педантна структурисаност књиге на јасан начин илуструје однос између обожења и религије, посматран кроз историјску, философску и богословску перспективу.

Религија је у књизи представљена као шири појам и оквир у коме настаје концепт обожења, као аутентично хришћанско учење. Аутор не улази исувише

дубоко у нехришћанске традиције, осим онолико колико оне утичу на хришћанско предање, чиме ставља фокус на развој теолошког концепта обожења унутар хришћанства. Обожење није представљено само као теолошка идеја, већ као практично искуство унутар живота Цркве, које се остварује кроз молитву, божанствену Евхаристију, аскетски подвиг и морални живот. Религија, дакле, пружа шири оквир за разумевање људског односа са Божанским, док обожење конкретизује тај однос као процес обоготворења унутар хришћанског искуства. Дијахрона анализа показује како је обожење утемељено код Светих Отаца и раних црквених писаца и како је захваљујући томе постало универзална тема и доктрина, бивајући обogaћена кроз векове различитим богословским интервенцијама, чиме је данас постало кључни елемент хришћанске духовности и сотириологије. Развој обожења (ή θεωσις) прати се од апостолских времена, када Свети апостол Павле имплицитно уводи идеју учешћа у божанским атрибутима кроз Христа, а Свети апостол Јован Богослов наглашава еклесиолошко јединство са Светом Тројицом, па све до експлицитних формулација код



Иринеја Лионског и Атанасија Великог, али и систематизације код каснијих Отаца, попут Дионисија Ареопагита, Максима Исповедника и Григорија Паламе. Црквени Оци и хришћански писци, као што су Климент Александријски, Григорије Богослов и Кирило Александријски, обогаћивали су учење о обожењу созерцавајућим, подвижничким и светотајинским елементима, да би у XIV веку Григорије Палама коначно уобличио обожење као реалност учешћа у божанским нествореним енергијама, чиме оно, путем одлука Цариградског сабора из 1351. године, постаје кључна православна доктрина са својеврсним институционалним карактером. У XX веку, благодарећи стваралаштву православних богослова попут Павла Флоренског, Сергеја Булгакова и Димитрија Станилоја, али и њиховом доприносу на пољу препорода патристичког наслеђа и дела попут *Филокалије*, обожење доживљава поновни процват.

Концепт обожења (deificatio) на Западу доспева у први план 862. године преводом дела Дионисија Ареопагита на латински, који је начинио Јован Скот Ериугена, чиме су постављени темељи за његов каснији развој. Потом

га даље обликују теолози попут Хуга од Светог Виктора, Томе Аквинског и Мајстера Екхарта, док Бернард од Клервоа и Бонавентура наглашавају афективни пут кроз љубав и вољу, а Алберт Велики и Тома Аквински истичу интелектуални аспект, везујући га за веру и *свешто славе* (*lumen gloriae*). У северноевропском мистицизму, Екхарт продубљује идеју унутрашњег јединства душе са Богом, док Јан ван Русброк и *Облак несјознања* обожење виде као трансформацију кроз слепо настојање да се досегне чисто биће Бога и љубав. Жан Герсон и Никола Кузански, пак, усмеравају га ка метафизичким истинама, чинећи га мостом између учености и народне духовности. У позном средњем веку, обожење постаје срж унутрашње трансформације, о чему сведоче дела мистичара попут Екхарта, Таулера и Русброека, одражавајући прелаз ка личној духовности.

Надаље, Расел поставља тезу да езотерични корени обожења потичу од гностичких текстова из Наг Хамадија и *Corpus Hermeticum*, где обожење види као унутрашњу трансформацију кроз знање и јудаистички концепт уздизања душе. Према његовом виђењу, у ренесанси се ове идеје преплићу са хришћанством, а касније еволуирају кроз тежњу за уједињењем религија и фокус на унутрашњем духовном искуству. Аутор сматра да езоте-

ризам обликује хришћанску мисао о обожењу, почев од раних богослова па све до савремених теолошких токова, повезујући је са универзалним идејама о божанској повезаности.

Осим тога, Расел наставља истраживање, усмеравајући пажњу на развој обожења у руској духовности, чији корени сежу до патристичке традиције и филокалијске мистике, а који су у XIX и почетком XX века доживели процват у делима водећих руских мислилаца. Владимир Соловјов у *Предавањима о бојочовечанству* уводи концепт *бојочовечанства* и *свејединства*, видећи обожење као слободно уједињење човека са божанским Логосом у Христу. Истовремено, идеје Елене Блаватске о теозофији и антропозофија Рудолфа Штајнера утицале су на руску религиозну ренесансу, посебно код Павла Флоренског. Иван Васиљевич Попов, професор патристике, у својој трилогији о обожењу спаја аскетски подвиг, мистику и академску теологију, наглашавајући физичку и моралну димензију спасења. Његов ученик Флоренски у *Сшубу и шврђави истине* види обожење као преображај тела и душе путем Светих Тајни и подвижништва, док Сергеј Булгаков, у *Философији економије и Неуролазној свешлости*, Софију поставља као посредника између духа и материје, повезујући кенотичку инкарнацију са човековим

божанским потенцијалом. Николај Берђајев у *Смислу стваралаштва* тумачи обожење као слободни стваралачки чин сарадње са Богом, наглашавајући људску слободу насупрот космичкој нужности. Владимир Лоски у *Мистичној теологији Источне Цркве*, обожење види као живо учешће у божанском, док архимандрит Софроније (Сахаров) у *Видети Бога као што јесте* спаја кенозис (самоиспражњење) са обожењем (испуњење себе Богом). Аутор закључује да овај склад реализма (Булгаков, Лоски) и идеализма (Лот-Бородин, Софроније) не само што продубљује веру, већ и обогаћује богословску размену између Истока и Запада у XX веку.

Такође, Расел указује да у XXI веку расте интерес за обожење, бивајући подстакнут критикама западних теолога и делима Попова, Лот-Бородин и Лоског, при чему се различити приступи огледају у православлу, римокатоличанству, англиканству и протестантизму. Православни мислиоци, попут Неласа и Зизијуласа, сагледавају обожење као срж хришћанске антропологије и еклисиологије, док римокатолици, као Шебен, и протестанти, попут Торенса, налазе надахнуће у учешћу у божанском кроз веру и црквену заједницу. Међухришћански дијалог оживљава ову тему међу

хришћанским деноминацијама, а радови попут Клеманових *Корена хришћанског мистицизма* приближавају је широј публици.

Аутор на крају књиге истиче динамичну природу обожења, коју је Григорије Нисијски најбоље описао термином *ἡ ἐπέκτασις* (епектасис). У богословском контексту, овај појам означава непрестано стремљење душе ка Богу, односно вечни духовни раст и приближавање божанском савршенству. Истовремено, Расел скромно закључује да је у овој књизи покушао да нацрта портрет обожења у односу на различите концепте религије, али наглашава да ниједан портрет, било сликовни или текстуални, не може бити коначан.

Предочена студија Нормана Расела нуди вредан увид у еволуцију централног хришћанског концепта – обожења, спајајући историјске, философске и теолошке приступе. Поврх свега, особито је препоручљива широј теолошкој јавности као неизоставно дело за продубљено разумевање духовног наслеђа Истока и Запада.

Михајло Оровић,  
Универзитет у Београду  
Православни богословски  
факултет  
([morovic@bfspc.bg.ac.rs](mailto:morovic@bfspc.bg.ac.rs))

□

УДК / UDC: 27-31(049.32)  
257(049.32)  
26-1(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views  
Година / Volume LVII  
Број / Issue 2/2024,  
стр. / pp. 285–288.

**Michael F. Bird, *Jesus among the gods:  
Early Christology in the Greco-Roman World***

Baylor University Press, Waco, Texas, 2022.

480 стр.; 23cm

ISBN: 978-1-4813-1675-0

Мајкл Ф. Брд (Michael F. Bird) је аустралијски англикански пастор и теолог. Његово поље истраживања тиче се Новог Завета и раног хришћанства. Тренутно је ангажован као професор новозаветних студија на Ридли колеџу у Мелбурну. Брд је аутор више књига које се баве новозаветном теологијом, историјом раног хришћанства и светописамском егзегезом, попут *The New Testament in Its World (Нови Завети унутар својствене светла)* и *The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus (Јеванђеље Господње: Како је древна Црква записала Исусову приповест)*.

Последња монографија коју је до сада објавио Брд, носи назив *Jesus among the gods: Early Christology in the Greco-Roman World* (Исус међу боговима: Древ-

на христологија у грчко-римском свету). У овој књизи, Брд детаљно истражује како су први хришћани разумевали Исусову божанску природу у контексту јеврејске и грчко-римске религиозно-културне традиције. Он с једне стране оспорава мишљење одређених академских кругова, који тврде да су онтолошки описи Исуса као личности божанске природе углавном настајали у пост-апостолском периоду, то јест тек у II и III веку под утицајем (нео)платонистичке философије (стр. 4). Са друге стране, Брд тврди да су први хришћани већ од самог почетка користили језик који Исуса описује као божанску личност у највишем смислу те речи (стр. 6).

Књига је подељена на две велике целине: *I Jesus and Ancient Divinity* и *II Jesus and Intermediary*

*Figures*. Прва целина садржи два поглавља: 1. *Problematizing Jesus' Divinity* и 2. *The Search for Divine Ontology*. У првом поглављу Брд најпре анализира концепте божанства у античком свету, правећи разлику између „апсолутног” божанства – које подразумева вечне и нерођене богове – и „почасног” божанства, које је додељивано људима који су стекли божански статус (стр. 9). Он истиче да су древни хришћани посматрали Господа Исуса Христа у категоријама апсолутног божанства, сматрајући га нествореним и вечним, чиме је он био изједначен са најузвишенијим појмом божанства у грчко-римском свету (стр. 14–21). Ово поглавље аутор закључује идејом да је, још у најранијем периоду, Христово божанство свакако схватано као истинско у односу на верске системе тог периода (стр. 36–40).

У другом поглављу, Брд даље развија идеју свесности (вере) у онтолошку категорију Христовог божанства у древној Цркви, указујући и на супротне ставове различитих истраживача (стр. 42–47). Користећи примере деификације попут Јупитера и/или Зевса, те примењујући их на примере древних царева и ратника (Јулије Цезар и Октавијан Август), аутор указује на то да су они увек посматрани као *made divine* (они који су учињени божанствима) тек након смрт, док је само у хришћанском светона-

зору древне Цркве Господ Исус посматран као Бог од самог зачећа, а и пре (стр. 49–63). Користећи прегршт античких извора попут Плутарха, Сенеке, Херодота, Цицерона, али и хришћанских аутора попут Оригена, Климента Александријског и списа као што су: *Посланица Диоџенешу* и *Epistula Apostolorum*, аутор јасно показује да је већински став грчко-римског света био да се деификација и санктификација могу задобити од богова тек након смрти и да је онтолошки статус Исуса као предвечног Бога био јединствен у античком периоду (57–84).

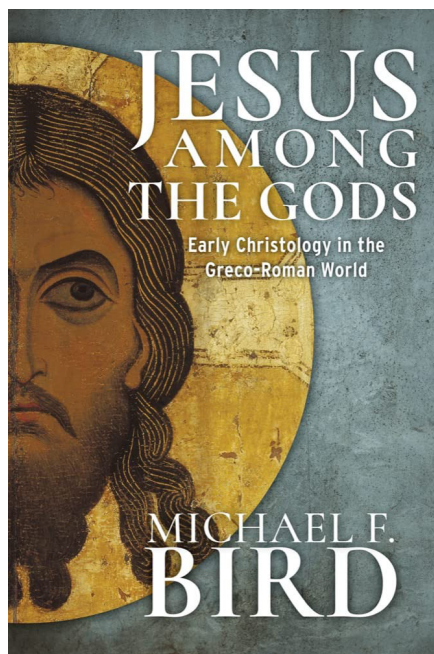
Највећи део књиге, односно њена друга целина посвећена је упоређивању Богочовека Исуса са различитим посредничким фигурама у јудаизму и грчко-римској религији (стр. 87–114). Ова целина садржи три поглавља: 1. *Putting Jesus in His Place*, 2. *Jesus and the “In-Betweeners”* и 3. *Setting Jesus apart from Demiurges, Deities, Daemons, and Divi*. У првом поглављу аутор даје приказе досадашњих истраживања по питању односа Исуса са посредничким фигурама у античком свету (стр. 88–114). Он закључује да је стара историјско-религијска школа прилично једнострано посматрала ову тему, тврдећи да је Исус углавном копија одређених личности и фигура (стр. 108–114). У другом поглављу, Брд анализира и са Господом Исусом пореди, бројне посредничке фигуре

сходно одговарајућим изворима, укључујући античку философију, Стари Завет, јеврејске ауторе попут Филона, Нови Завет и ранохришћанске списе (стр. 115–380). Ова свеобухватна анализа

функционише попут неке врсте енциклопедије посредничких бића и концепта, као што су Премудрост, Логос и Демијург (стр. 118–120), потом учења јудејске апокалиптике и говори о арханђелима (стр. 123–140). Аутор овоме придодaje и ставове јеретичких групација које су Исуса доживљавале кроз призму својих учења (стр. 142–273). Брд завршава ово поглавље истичући сличности, као и кључне разлике свих пређашњих концепта у односу на хришћански приказ Богочовека Господа Исуса.

Последње поглавље је у суштини студија која се надовезује на остатак књиге, али може бити посматрана и као засебно дело (стр. 381–411). Аутор у њој доноси три најважнија закључка. У првом, он закључује да је у времену када хришћанство ступа на сцену, Исус на базичном нивоу

посматран као класично божанство какво се сретало у свим религијама, али да је хришћански доживљај кроз павловску, јовановску, игњатијевску и јустиновску традицију, од самих почета-



ка разликовао Господа Исуса у односу на посредничке фигуре грчко-римског света (381–384). Други закључак показује да је Богочовек Исус доживљаван као Творац једнак Богу Оцу, док је већина других фигура постала деификована тек доста касније након

стварања и своје смрти (384–391). У трећем закључку, Брд тврди како благовест Јеванђеља или проповедање науке Господње (kerygmatic aggregate) у оквиру чега верници славе Исуса као предвечног са Оцем, истинског пророка Божијег, који је одбачен, разапет, вређан и на крају васкрсао – без преседана у јудејском и грчко-римском свету. Ни јеврејска нити грчко-римска традиција не би прихватила оваквог Месију, који је уједно и Логос, Премудрост, Анђео Господњи,

Рави, истински Цар јудејски, мученик, страдалник и онај који је васкрсао (стр. 391–398). Господ Исус најранијих хришћана, према мишљењу Брда, није могао бити слављен ни у Другом храму, ни у палати у Риму нити у пророчишту у Делфима, већ само у Цркви (стр. 399). Аутор закључује да, иако постоје паралеле између Богочовека Исуса и других посредничких фигура – попут грчког Херакла, обоготвореног Августа или арханђела – хришћани су од самог почетка сматрали Исуса оним који у потпуности учествује у природи нествореног Бога. Овај закључак подразумева да је рана христологија била суштински онтолошка, односно да је Исусов божански статус био јединствен и ненадмашан у односу на религијске представе тог времена. Брдова студија је веома темељна и изузетно драгоцену, будући да је заснована на великом броју примарних извора, како паганских и јеврејских, тако и хришћанских. Треба нагласити да је Брд готово у истој мери користио и резултате савремених истраживања приликом настанка наведене моногра-

фије. Његов стил је истовремено учен и приступачан, са дозом интелектуалне живости. Иако су његова хришћанска уверења јасна, понекад и фундаменталистички настројена, књига није писана у апологетске сврхе, већ представља уравнотежен, научан и аргументован допринос у областима истраживања ране христологије и новозаветне теологије.

Лука Г. Лукић,  
Универзитет у Београду,  
Православни богословски  
факултет  
([lukaqlukic@gmail.com](mailto:lukaqlukic@gmail.com))

□



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 : Штампарија Српске Православне Цркве). — 24 cm

Три пута годишње. — Друго издање на другом медијуму:

Теолошки погледи (Online) = ISSN 2683–4057

ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи

COBISS.SR-ID 6936578