

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



- ДАВИД ПЕРОВИЋ, У дијалогу са кинематографском христологијом
 ЗОРАН КРСТИЋ, Традиционални верници као пастирски проблем и изазов
 Могућности теолошке употребе појма солидарност
 СВИЛЕН ТУТЕКОВ, Поглед кџм „синергијата“ на св. Григориј Палама
 ДАРКО ИВАНОВИЋ, Црква у Марковцу
 РАДОВАН ПИЛИПОВИЋ, Проблеми јурисдикције у Чехословачкој 1923–1931. г.
 МИРОСЛАВ ЛАЗИЋ, Судбина једне ктиторије: „обвезателство“ Савићевих
 ЖИВОЈИН АНДРЕЈИЋ, Висока теолошка осмишљеност архитектуре у Ресави
 НЕНАД МИЈАЛКОВИЋ, Дух (πνεύμα) и душа (ψυχή) у посланицама Светог ап. Павла
 ГОРАН МЛАДЕНОВИЋ, Старозаветни пророци и њихова пророштва
 ДАВОР ЖАБАРАЦ, Старозаветни монотеизам
 МИЛОШ ЈЕЛИЋ, Човеково обожење као охристовљење по Св. Григорију Богослову
 МАРКО ЈЕФТИЋ, Христолошке формуле у Фил 2, 6–11 и Рим 1, 1–4
 ЗВЕЗДАН ЖИВАНОВИЋ, Онтологија културе
 ПЕТАР НИКОЛИЋ, Мешовити брак у Римокатоличкој и Православној Цркви
 САША АНТОНИЈЕВИЋ, Страдање Светог владике Горазда и православних Чеха
 ПРЕДРАГ ДРАГУТИНОВИЋ, Новозаветна наука и савремене религијске студије [приказ]
 ПРЕДРАГ ДРАГУТИНОВИЋ, Нови завет и философија [приказ]
 ЗОРАН РАНКОВИЋ, Сусрет са историјом богословије Светога Саве [приказ]
 ЗОРАН РАНКОВИЋ, Монографија о манастиру Студеници [приказ]
 ГРЕГОРИ СТЕРЛИНГ, Филон Александријски



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2011

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148

ИЗДАВАЧ

Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу
www.sabornost.org

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ УРЕДНИК

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

ЗАМЕНИК ГЛАВНОГ И ОДГОВОРНОГ УРЕДНИКА

Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Јоанис Петру (Богословски факултет, Универзитет у Солуну)

Проф. др Живадин Бугарчић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Сениша Мишић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Ненад Ђурђевић (Правни факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Ненад Грујовић (Машински факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Радован Биговић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Предраг Драгојевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Зоран Крстић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Оливера Радуловић (Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду)

Доц. др Давор Џалто (Факултет уметности, Универзитет у Нишу)

Доц. др Бранислав Поповић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Доц. др Свилен Тутеков (Богословски факултет, Универзитет у Великом Трнову)

Др Стојан Чиликов (Богословски факултет, Универзитет у Пловдиву, Крцали)

Мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

САРАДНИЦИ

Мр Александар Ђаковац (Хришћански културни центар, Београд)

Мр Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Чланови наставничког већа **Богословије „Св. Јован Златоуст“**, Крагујевац

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК

Горан Илић

ЛЕКТОР

Ђорђе Јанковић

КОРЕКТОР

Славица Јовановић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графостил — Крагујевац

ТИРАЖ: 1.000

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381.12.540638

Електронска пошта: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com



Садржај – Contents

Садржај

Студије и чланци

Давор Жабарац

Старозаветни монотеизам (1. део) 1–20

Горан Младеновић

Старозаветни пророци и њихова пророштва 21–37

Ненад Мијалковић

Дух (πνεῦμα) и душа (ψυχή) у посланицама Светог апостола Павла 39–57

Марко Јефтић

Христолошке формуле у Фил 2, 6–11 и Рим 1, 1–4 (1. део) 59–69

Милош Јелић

Човеково обожење као охристовљење по Светом Григорију Богослову 71–80

Свилен Тутеков

Поглед към „синергията” на тайнствата и подвига
в богословската мисъл на св. Григорий Палама 81–102

Звездан Живановић

Онтологија културе 103–117

Зоран Крстић

Традиционални верници као пастирски проблем и изазов 119–129

Зоран Крстић

Могућности теолошке употребе
појма солидарност у српској теологији 131–134

Петар Николић

Мешовити брак у Римокатоличкој и Православној Цркви 135–152

Давид Перовић

У дијалогу са кинематографском христологијом 153–180

Живојин Андрејић

Висока теолошка и идејна осмишљеност оријентације,
архитектуре и живописа Св. Тројице у Ресави 181–205

Радован Пилиповић

Проблеми православне јурисдикције
у Чехословачкој 1923–1931. године 207–221

Саша Антонијевић

Страдање Светог владике Горазда и православних Чеха
у току Другог светског рата 223–245

Мирослав Лазић

Судбина једне ктиторије: „обвезателство“ Савићевих
Саборној цркви у Пожаревцу 247–272

Дарко Ивановић

Црква у Марковцу 273–288

Расправе и прикази

Предраг Драгутиновић

Новозаветна наука и савремене религијске студије..... 291–296

Предраг Драгутиновић

Нови завет и философија..... 297–302

Зоран Ранковић

Сусрет са историјом богословије Светога Саве 303–304

Зоран Ранковић

Монографија о манастиру Студеници 305–307

Преводи

Грегори Стерлинг

Филон Александријски..... 311–321

Contents

Essays and Articles

Davor Žabarac

Old Testament Monotheism..... 1–20

Goran Mladenović

The Old Testament Prophets and Their Prophecy21–37

Nenad Mijalković

Spirit (πνεῦμα) and soul (ψυχή) in the Epistles of St. Paul..... 39–57

Marko Jeftić

Christological formulas in the Phil 2, 6–11 and Rom 1, 1–4.....59–69

Miloš Jelić

Man's deification as Christification by St. Gregory of Nazianzus..... 71–80

Svilen Tutekov

Review of “synergy” of The Sacraments and feat
in theological thought of Saint Gregory Palamas..... 81–102

Zvezdan Živanović

The Ontology of Culture103–117

Zoran Krstić

Traditional Believers as Pastoral Problem and Challenge..... 119–129

Zoran Krstić

Perception Solidarity and its Possibility of Theological Implementation
in the Serbian Theology 131–134

Petar Nikolić

Mixed marriage in Roman Catholic and Orthodox church..... 135–152

David Perović

In Dialogue with Cinematography Christology 153–180

Živojin Andrejić

A High Theological and Conceptual Purposefulness of the Orientation,
Architecture and Frescoes of the St. Trinity Church in Resava 181–205

Radovan Pilipović

The problems of the orthodox jurisdiction
in Czechoslovakia in 1923/1931. 207–221

Saša Antonijević

The passion of Saint Bishop Gorazd and the Orthodox Czechs
during World War II..... 223–245

Miroslav Lazić

Destiny of an Endowment: the Savić Family “obvezateljstvo”
to the Cathedral Church in Požarevac..... 247–272

Darko Ivanović

Church in Markovac.....273–288

Treatises and Reviews

Predrag Dragutinović

New-Testament Studies and Contemporary Religious Studies 291–296

Predrag Dragutinović

New Testament and Philosophy..... 297–302

Zoran Ranković

Encounter with the History of the St Sava's Seminary 303–304

Zoran Ranković

Monograph on the Studenica Monastery 305–307

Translations

Gregory Sterling

Philo of Alexandria..... 311–321

2011 © Одбор за просвету и културу
Епархије драничевске, Пожаревац

Сва права су задржана. Сви радови се рецензирају. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења издавача.



Студије и чланци



Давор Жабарац*

Пожаревац

Старозаветни монотеизам (1. део)

Abstract: У овом раду имамо за циљ да што темељније прикажемо развој старозаветног монотеизма као и његов карактер. Покушаћемо да из различитих аспеката сагледамо процес кристалисања монотеизма онолико колико нам је то могуће. Узећемо у обзир различите факторе који су могли утицати на развој монотеизма, попут религијског окружења, философске мисли околних народа, митолошког начина мишљења, чињеницу да су Јевреји били номади, као и друге елементе који су мање или више могли утицати на процес формирања старозаветног монотеизма.

Key words: Стари завет, монотеизам, политеизам, откривење, богопознање, стварање, савез, теофаније, Месија.

1. Увод

Вера у једног и јединог Бога у старозаветном (у даљем тексту СЗ) се постепено формирала. СЗ монотеизам није некаква датост која је сама по себи разумљива. Нама је сада јасно, када се монотеистички поглед искристалисао, да се у СЗ говори о једном Богу који делује у историји и спасоносно води Израиљ. Међутим, у време када се монотеизам зачиње, за људе оног времена, много тога није било разумљиво. Библијски текст СЗ сведочи о томе. На много места могуће је уочити странпутице које чини народ Израиља. Наиме, Израиљ се често опредељује за неког од других богова, себи чини различите врсте идола и истима се клања. Политеистички погледи на свет нашли су свој израз у својим варијацијама као што су хенотеизам и монолатрија. Први концепт подразумева веровање у пантеон богова где је доминантан један бог, коме су остали богови подређени. Ипак, последњу реч даје врховни бог. Други концепт, монолатрија, био је ближи Израиљу, и у његовој основи је веровање у једнога Бога, али се не искључује могућност постојања других богова. Чак и да постоје неки богови, Јахве је неупредиво надмоћнији од њих.

Читава плејада имена која се употребљавају за Бога или богове упућује нас на закључак да је владала пометња и да многе ствари нису биле разјашњене.

* dzabarac@yahoo.com

Израиљу је било од изузетне важности да зна: **ко је тај Бог, какав је тај Бог који их води, који их спасава.** Од егзистенцијалног значаја су били одговори на следећа питања: **где се налази стварни Бог, путује ли стално са народом или је пак свуда присутан, невезано за то где се Израил налази?** Одговори нису дошли од људи, него од самога Бога. Наиме, реч је о Божјем откривењу. Бог чини захват у историји. Он води народ који је изабрао. Бог који се открио није као остали богови, којима се клањају суседи Израиља, којима се и израиљски народ често упућивао, што је са собом носило одређене последице.

Пут до монотеистичког концепта ни у ком случају није био једноставан. У том контексту можемо поставити и питање човекове спремности да се сучи и почне да живи са „новом“ стварношћу, у ситуацији када га води један Бог. Требало је времена да се СЗ човек адаптира и прихвати реалност да је Бог битно различит од света, али и да егзистенција света зависи управо од Бога. Међутим, исто то поимање зависности од Бога удаљаваће Израил са монотеистичког пута. Наиме, зарад живота у благостању, Израил ће се често упућивати на многобожачке култове. Сматрајући да се свако позитивно дешавање у животу иницира од неког вишег бића, Јевреји су били привржени и поклањали се оном богу или боговима који им чине добро, а они их пак умилоствљују извесним жртвама. Често су Израиљци заборављали да жртвени принос има смисла само у култу Јахвеа. Но, једном, живом Богу у потоњем периоду жртве неће бити угодне (Пс 51, 16) те ће кроз пророке Творац опомињати неверни Израил склон верском синкретизму и социјалној неправди (Ам 5, 11; Соф 1, 13), да би Сведржитељ у критичним тренуцима интервенисао у историји, те изнова потврђивао да је он један једини живи Бог, који је господар свега што постоји, и саме историје у којој се одвијају бројни турбулентни догађаји — Јахве.

Израил ће се критички осврнути на своју историју, нарочито у периоду ропства у Вавилону, када ће се радикално заострити ситуација питањем: има ли уопште Бога? Како је могуће да Бог који води Израил буде слабији од „богова“ народа у окружењу, шта то значи за Израил у новонасталој клими? Пророчка теологија чини епохални обрт. Наиме, пророчки теолошки концепт истиче да је Бог господар свега што постоји, па тако и народа који тлаче Израил. У том контексту се развија схватање да је Израил погрешно поступио што се одметнуо од Савеза, те се напади околних народа разумеју као „бич Божји“, као праведно стање ствари које је уследило после кидања животворне везе са свемогућим Јахвеом.

У периоду изгнанства долази до еволуције идеје месијанизма и процвата ангелологије. Акценат није више на монархијском месијанизму, већ на небеском карактеру долазећег Месије. Чинило се да Бог све ређе делује у историји, као да је одсутан. Исти период је изнедрио теолошки концепт по којем су Бог и свет битно различите стварности: „Јер моје мисли нису ваше мисли, ни путеви ваши моји путеви — говори Господ“ (Ис 55, 8). Бог све више почиње да

се поима као трансцендентан,¹ заправо истински несхватљив људском уму, стално измичућа присутна стварност.

Правилно схватање развоја старозаветног монотеизма претпоставља познавање структуре архаичног друштва, те захтева различите углове проматрања приликом истраживања. Култура, социјални и политички аспекти живота старог света били су у тесној вези са религијским концептима. Спекулативна мисао није била карактеристика Израиља и осталих народа Блиског истока. Готово да је све схватано у односном смислу, што објашњава динамички карактер СЗ. Све је у покрету. Као да нема стајања. То је дешавајући, сталнокрећући живот инициран Јахвеовим речима *Нека буде*. Само Јахве делује у историји, открива се човеку водећи га ка вечном Сабату. Божје откривење се очитује у историји, али и читаву историју можемо проматрати као једно велико Божје откривење (В. Паненберг).²

2. Однос Бога и имена

Е. Фром нам сугерише Екхартов покушај дефиниције Бога: „Оно што се каже да је Бог, то он није; оно што неко не каже за њега више је он од оног што неко каже да он јест“.³ Међутим, у СЗ било је изузетно важно прићи катафатички питању богопознања. Да би нешто било стварно постојеће, морало је бити идентификовано именом. Бог без имена заправо и није Бог, већ некаква безличност, неегзистенција, хаотично стање.

Сама чињеница да је у СЗ употребљавано више термина који се односе на Бога указује да је Израил доживљавао Бога (или богове) на различите начине. Известан број израза се заправо односи на Божје атрибуте. Притом уочавамо читав низ антропоморфизама када је реч о дескрипцији Бога и његовог деловања. На пример, Бог се гневи, љубоморан је, дела на одређен начин, обитава на неком месту итд., што је карактеристично за *јахвеистички извор*.⁴ Но, постоје и изрази који говоре о природи Божјег бића, којима се Бог представља као узвишено биће које трансцендира човеку познат свет, што је особеност *елохистичког извора*⁵, у којем се избегавају антропоморфизми.

Такође ваља истаћи и специфично поимање саме речи код Јевреја. Наиме, рећи нешто заправо за Јевреје значи делати речено.⁶ Нарочито је значајно направити разлику између Божје речи и људске речи. Божја реч се сматрала стваралачком силом која доводи свет у егзистенцију.⁷ У том контексту се Бог схвата као делатник, као иницијатор нечега што се догађа у реалном

¹ Кудат, Родољуб, „Старозаветна ангелологија и демонологија“, *Бојословље* 1–2 (2001), 206.

² McGrath, Alister, *Uvod u kršćansku teologiju*, Ex Libris, Rijeka, 2006, 215.

³ Fromm, Erich, *Psihoanaliza i religija*, Narodna knjiga, Beograd, 1998, 90.

⁴ Милин, Драган, „Појам Бога у Старом завету“, *Бојословље* 1–2 (1995), 38.

⁵ *Исцхо*.

⁶ McKenzie, John L., *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, KS, Zagreb, 1980, 146.

⁷ *Исцхо*.

животу.⁸ Пре него што започнемо са анализом и значењем имена која је СЗ човек употребљавао за Бога, указаћемо на значај самог имена код Јевреја.

2.1. Значај имена

Име ни у ком случају није представљало нешто успутно у свакодневном животу СЗ човека. Напротив, именовати нешто или неког било је од изузетне важности. Јевреји су име доводили у изузетно присну везу са спознајом одређене стварности. Именоване нечега је означавало одређен позитиван епистемолошки статус неке стварности.⁹ Познавање нечијег имена значи и познавање личности.¹⁰ Уколико горе наведено пројектујемо на питање „спознаје Бога“, онда долазимо до закључка да „спознати Бога“ значи сусрести конкретну стварност коју пак можемо знати тако што знамо њено име. С друге стране, не бити именован, не носити име готово да значи негирање егзистенције. Када је реч о односу онога који даје име и онога који добија име, ваља истаћи још један аспект. Наиме, давање имена се доводи у везу са влашћу и господарењем над оним коме се име даје.¹¹ Пример тога налазимо на самом почетку Библије, када Бог именује оно што ствара (Пост 1, 5. 8. 10). Самим именовањем створених ствари од стране Бога већ се прави извесна дистинкција између Бога и света.

Имена која се односе на Бога у СЗ често су била у вези са конкретним догађајем приликом којег је Бог открио неке појединости везане за своју личност, постојање. У случају да Бог некоме промени име, то истовремено значи промену његове особине и животног пута.¹² Код Јевреја име подразумева извесну динамику, али истовремено и форму присуства именованог, исказује његово биће.¹³ Ствари су јасне када се Божје име призове као субјект деловања или односа: „Славићу Име твоје, Јахве, јер је милосрдно, јер ме је спасло од сваке невоље“ (Пс 54, 8), или ако се призива име као средство Божјег деловања: „Спаси ме, Боже, Именом својим“ (Пс 54, 3).¹⁴ На овим местима се може уочити и сотириолошки значај имена када је субјект деловања Бог. Призивати име Божје значи оприсутњавати Бога. То је нарочито јасно

⁸ Кубат, Родољуб, „Оприсутњавани Бог Старог завета“, *Бојословље* 1–2 (2007), 93.

⁹ Значење личних имена и имена географских појмова у Библији уклапају се у садржај описаних догађаја. На пример, Исав је добио надимак Едом, што значи 'црвен', због тога што је био црвенкос (Пост 25, 25) и због црвеног јела због којег је продао првенаштво (Пост 25, 29–34). Мојсеј је сину дао име Гирсам, што значи 'избеглица, бегунац', јер је рођен у време када је Мојсеј побегао са египатског двора, и био избеглица у Мадијаму (Изд 18, 3). Гедеон, пошто је уништио Валов олтар и подигао Божји олтар, добио је име Јеровал (Суд 6, 25–32). Дакле, имена носе неко очигледно обележје носиоца имена, указују на особину носиоца имена или проричу његову улогу.

¹⁰ Милин, Драган, *н. г.*, 36.

¹¹ *Исѿо.*

¹² Etches, Stephen, *Sustavna teologija*, Novi Travnik, 2008, 106.

¹³ Кубат, Родољуб, *н. г.*, 93–94.

¹⁴ *Исѿо.*

уколико се осврнемо на богослужбени контекст. У позном јудаизму, међутим, долази до извесне модификације поимања призива имена Божјег, те се формира идеја да име посредује именованог.¹⁵

У контексту богопознања нагласак је на личном односу, а личност је повезана са именом. С. Еткес исправно расуђује када каже да познавати Бога не значи схватати га умом, него познавати га као лично биће. Могуће је лично не познавати Бога, а знати много тога о Њему.¹⁶ Е. Брунер истиче да Бог у процесу откривења не преноси само информацију. Акценат је на Божјој личној присутности, на истини као сусрету, те указује на чињеницу да је откривење лично и да се одвија у историји.¹⁷

2.2. Божја имена

СЗ садржи читав низ термина који се односе на Бога, којима је у различитим периодима називан или описиван Бог. Истичемо да су имена имала егзистенцијалну важност, као и то да су давана смислено. Називи за Бога: *Ел, Елохим, Елоах, Ел Шадај, Ел Елион, Ел Рои, Ел Олам, Кадош, Ел хаїагол хаїйбор веханора, Ел Тов, Ерех анајим врав хесед, іедал хесед, Ел нееман, Ел рахум веханун*¹⁸, *Баал, Агонај, Мелек, Јахве, Јахве Цаваої*.¹⁹ Нарочиту пажњу посветићемо изразима *Елохим* и *Јахве*. Да ли велики број назива указује на поштовање више богова? Да ли бројни називи можда говоре о једном истом Богу?

2.2.1. Ел, Елохим, Елоах

Универзални назив за божанство код Семита био је *Ел*. Граматички гледано, *ел* је именица у једнини. Сингулар у Библији налазимо на око 250 места, док плурал (*Елохим*) налазимо на око 2 000 места.²⁰ Значење овог назива је „бог“.²¹ Значење ове именице ваља сагледати у ширем контексту. Њоме се не означава искључиво израиљски Бог, већ и пагански богови. Основно значење назива везује се за мисао о снази или моћи.²² М. Елијаде, осврћући се на ханаски пантеон богова, сугерише још неколико значења: *дик, оїац, боїова и људи, краљ, оїац іодина, свейи, милосрдан, мудар*.²³ Према неким истаживачима *Ел* значи *їрви, воїа* или можда *сїрах*.²⁴ Плурал који

¹⁵ Н. г., 101.

¹⁶ Etches, Stephen, н. г., 105.

¹⁷ McGrath, Alister, н. г., 212–213.

¹⁸ Милин, Драган, н. г., 39–40.

¹⁹ McKenzie, John L., н. г., 148.

²⁰ Etches, Stephen, н. г., 106.

²¹ Милин, Драган, н. г., 36.

²² Etches, Stephen, *исїо*.

²³ Elijade, Mirče, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, I, Beograd, 1991, 131.

²⁴ Милин, Драган, *исїо*.

налазимо у Библији на први поглед указује на мноштвеност Бога. Међутим, глагол који следи иза плуралног облика није у плуралу, већ у трећем лицу сингулара, те указује да је именица *Ел* само формално у множини.²⁵ Изузетком се сматра само одељак који се односи на стварање човека: *Wayoter Elohim: na ase adam* (*И рече Бој: да најправимо човека*).²⁶ Налазимо занимљиво јудејско тумачење по којем се Бог заправо саветовао са неком врстом општег човека (или човечанства).²⁷ Јудејски теолози сматрају да наведено место означава Бога заједно са небеском војском или житељима небеског дворца.²⁸ Вероватно да ово тумачење има за циљ да се сачува једност Бога и да се елиминише било какво мишљење о плуралности Бога. Светоотачка традиција поменуто место једногласно тумачи тријадолошки. Григорије Нисијски истиче: „Догмат Јудејаца обара се исповедањем Логоса и вером у Духа (Светог), а многобожачка заблуда Хелена уништава се јединством Бога по природи које искључује мисао о многобожју“.²⁹ Новији истраживачи сугеришу да је реч о мајестетичком плуралу, те истичу Божју узвишеност.³⁰ Неки истраживачи указују на неку врсту Божјег самосаветовања — *pluralis deliberationis*.³¹ Назив *Елоах* је синоним именице *Елохим*. Граматички гледано, *Елоах* је облик за јединину имена *Елохим*,³² с тим што је најприсутнији у поезији.³³ Ова реч ће постати темељ у исламу за реч *Алах*.³⁴

2.2.2. Ел Шадај

Стручњаци нису сагласни око значења, али највероватније је да значи „планина“. Назив указује на постојаност која се приписује Богу,³⁵ али и на пребивалиште Божје, што сугерише В.Ф. Олбрајт.³⁶ Он сматра да ово име значи „онај са горе“. У грчком преводу Седамдесеторице *Шагај* је преведено са „Пантократор“ — Свевладаца,³⁷ што ће се касније одомаћити у хришћанству — Сведржитељ. Овај назив употребљавају СЗ патријарси (Пост 17, 1; 28, 3; 35,

²⁵ *Исџо*.

²⁶ Рапо, Eliezer, *Tora i ljudska prava*, Beograd, 2000, 18.

²⁷ *Исџо*.

²⁸ Popović, Anto, „Biblijska teologija ljudske prokreacije u kontekstu stvaranja čoveka“, *Vrhbošensia*, Sarajevo, 2007, 13.

²⁹ Флоровски, Георгије, *Исџочни оци IV века*, Врњачка Бања, 2003, 227.

³⁰ Popović, Anto, *н. г.*, 14.

³¹ Размишљање у облику монолога. У прилог *pluralis deliberationis* у Пост 1, 26 говоре библијски примери употребе плурала и сингулара у истој реченици. *Исџо*. Опширније анализе: Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism*, University of Pennsylvania, 2001.

³² Etches, Stephen, *исџо*.

³³ Милин, Драган, *н. г.*, 37.

³⁴ *Исџо*.

³⁵ *н. г.*, 39.

³⁶ Albright, William F., *Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, 1940, 175.

³⁷ Милин, Драган, *исџо*.

11; 43, 14; 48, 3; 49, 25)³⁸, где се указује на Божју свемоћ. Сматрамо да се „планина“ може довести у везу и са географским подручјем којим су се кретали Јевреји, а то су била претежно брдско-планинска подручја.³⁹ Врхови планина су углавном тешко доступни човеку, понекад потпуно недокучиви. Стога, није нимало чудно што су Јевреји планину доживљавали сакрално, као обитавалиште богова.

2.2.3. Цаваот (Саваот)

Стручњаци су углавном сагласни око значења имена Цаваот и преводe синтагмом: Бог над војскама. Овај назив није у употреби у књигама од Постања до Судија. Најфреквентнији је код пророка Исаије, Јеремије, Амоса, Агеја и Захарије.⁴⁰ На које се војске мисли? Стручњаци нису сагласни око одговора, те налазимо различита мишљења. Известан број стручњака сматра да је реч о јеврејској војсци. Ово мишљење је вероватно условљено историјским контекстом у којем доминирају сукоби различитих размера. Сам оставља простора за ту могућност насупрот пророчком контексту.⁴¹ Такође, постоји мишљење да војску чине анђели⁴², небеска војска која шти-ти изабрани народ од непријатеља. Представе о анђелима народа нарочито су заступљене у Књизи пророка Данила. За заштитника јеврејског народа важио је Михаил. Издвајамо и мишљење по којем војске означавају силе и могућности садржане у Божјој природи. Назив „војска“ би означавао Божју свемоћ.⁴³ В. Белц сугерише да „Бог над војскама“ подиже за борбу ратнике и на небу и на земљи, те указује на домен Божје власти.⁴⁴

2.2.4. Бог отаца

Овај назив је карактеристичан за период пре Мојсеја. Тачније, назив се везује за доба патријараха. Тако се у Библији говори о Богу Аврама, Исака и Јакова. Сам израз *Бої оѣаца* назначава специфичан доживљај Божјег присуства, који је био особен за праоце. Наиме, у првом плану је лични однос између верујућег и Бога. Притом, постоји разлика између веровања да Бог постоји и поверења Богу, који је доживљаван готово као члан породице, по некима, чак и *рођак*.⁴⁵ Стога није нимало чудно што се Бог описује речима „Бог оца мојега“ (Пост 26, 24; 31, 5. 29. 42. 53; 32, 9; 46, 1. 3; 48, 15; 49, 25; 50, 17).⁴⁶

³⁸ *Исѣо*.

³⁹ Глумац, Душан, *Библијска археологија*, Београд–Србиње, 1999, 18–19.

⁴⁰ Милин, Драган, *исѣо*.

⁴¹ *Исѣо*.

⁴² *Исѣо*.

⁴³ *Исѣо*.

⁴⁴ Beltz, Walter, *Biblijska mitologija*, Zagreb, 1984, 31.

⁴⁵ Милин, Драган, *н. г.*, 40.

⁴⁶ Дрејн, Џон, *Увођење у Сѣари заветѣ*, Београд, 2002, 50–51.

Досељавање у Ханан иницирало је извесне модификације. Праоци долазе у додир са религијом Ханана, где је врховно божанство било *Ел*. У том контексту нису били избегнути утицаји једне религије на другу. Може се рећи да је дошло не до судара религија, него више до њиховог прожимања. То је нашло свој одраз и у називима који су употребљавани за Бога. Наиме, праоци су поштовали Бога под различитим именима у којима није избегнут назив врховног бога Ханана — *Ел*. Тако су Јевреји поштовали свог Бога под именима: *Ел Шагај*, *Ел Елион*, *Ел Олам*, *Ел – Елохе Израел*.⁴⁷

2.2.5. Откривењски карактер Божјег имена Јахве

Створивши свет и људе, Свевишњи се није дистанцирао од творевине. Напротив, Бог је изузетно заинтересован за судбину људи и света у којем живе. Свемогући активно учествује у свакодневном животу и комуницира са људима на начин који је погодан за разумевање. Творац снисходи људима ради њиховог спасења тако што се открива и делује у историји, нарочито у тешким тренуцима изабраног народа. Међутим, Јеврејима је било од егзистенцијалне важности да знају ко је Бог који ће их издвинути из Мисира. Мојсеј пита Бога за име (можда за особину!), јер је било под знаком питања да ли би га народ уопште послушао (Изл 3, 13). Како ће веровати Богу чије име не знају или који чак уопште нема име? Заправо, нечија безименост, као што смо рекли, у семитском логичком конструкту указује на неегзистенцију. Одговор који добија Мојсеј записан је као тетраграм *JHWH*. Дакле, *JHWH* није производ људске спекулације, него Божје откривење именом. Без Божјег самооткривења човек не би могао да га спозна, да ступи у однос, у савез са њим. Међутим, то ни у ком случају не значи да је човек пасиван и да само констатује Божје откривење. Напротив, подразумева се човекова активност, његов покрет, искорак — а то је призивање имена Божјег, те оприсутњавање призиваног. Ствари постају јасније уколико се осврнемо на богослужбени контекст, где се призивало Божје име, као и на контекст развоја идеје Савеза Бога и Израиља.⁴⁸ Савез није безличног карактера. Израиљ зна са ким је у Савезу, са Јахвеом.

Да ли је име Јахве било познато пре Мојсеја или се Бог управо њему открио именом Јахве? Већина библиста сматра да име Јахве потиче пре Мојсеја, а да је у доба изласка могло добити ново значење.⁴⁹ Архаичност форме имена упућује нас на период пре Мојсеја.⁵⁰ Библијски текст из Изласка иде у прилог томе да име Јахве потиче пре Мојсеја. У Изл 3, 13–16 Јахве је „Бог отаца ваших“, „Бог Аврамов, Бог Исаков, Бог Јаковљев“, име је његово довека, спомен од колена на колена. Приметно је инсистирање писца да је то Бог патријараха. Чак три пута у малом размаку аутор дословце наводи имена

⁴⁷ Дрејн, Џон, *н. г.*, 47–48.

⁴⁸ Кудат, Родољуб, *н. г.*, 93.

⁴⁹ *Н. г.*, 94.

⁵⁰ *Исѿо*.

патријараха и додаје још да је то спомен од колена на колено. То нас упућује на древност имена Јахве, као и на то да оно није било непознато Мојсејевим прецима. „Са колена на колено“ може бити да указује на континуитет употребе имена Божјег. Р. Кудат нас упућује на мишљење Р. Алберта који сматра да Божје име хронолошки претходи актуелној религији.⁵¹ Специфичност упитне заменице код Семита такође упућује на то да је име Јахве било познато. Наиме, у случају да се упитна заменица односи на именице, онда она заправо представља испитивање у вези са каквоћом нечега.⁵² Ако из ове перспективе сагледамо Изл 3, 13, можемо модификовати значење Мојсејевог питања. Мојсеј онда Бога пита за његову каквоћу, можда за врсту.⁵³ Може се закључити да је Мојсеју име Божје било већ познато, и да га је заправо интересовало *шїа*, или боље, *ко* се крије иза имена Јахве. Ипак, постоје знаке које од нас захтевају опрез у погледу коначног закључка. Као што смо напоменули, патријарси су поштовали Бога под називом *Ел Шагај* (Изл 6, 3). Такође нас и пророк Осија позива на опрез: „Ја сам Јахве, Бог твој, све од земље египатске“ (Ос 12, 10). Изгледа да пророк упућује на откривењски карактер Божјег имена у контексту Савеза, а никако пре њега. Р. Кудат нас упућује на важну разлику између јахвеистичког, елохистичког и свештеничког предања у погледу употребе имена Јахве. Наиме, само се у јахвеистичком предању Бог пре синајске теофаније назива Јахве.⁵⁴

Бог егзистира у свом имену које је открио људима, забележеном тетраграмом ЈНВН. Постоји читав низ тумачења овог тетраграма чији нам изговор није тачно познат. Већина библиста је сагласна око изговора Јахве као најприближнијег изворном изговору. М. Ердељан нас упућује на старе писце, који су различито писали Божје име. Налазимо неколико различитих записа: IEVO, IAOU, IAO, IAOVE (Климент Александријски), IAVE (Теодорит Кирски, ослањајући се на самарјанску традицију), IАНО (Блажени Јероним) и други.⁵⁵ Назив Јехова је одбачен као погрешан.⁵⁶ Библијски извештај у Изл 3 доноси Божје име у облику *ехјех ашер ехјех*.⁵⁷ Овај израз Седмдесеторица преводје са *Ја Сам Онај Који Јесїе* (Изл 3, 14).⁵⁸ Овај превод се може схватити примарно есенцијалистички. Међутим, имајући у виду јеврејски начин мишљења, није реч само о констатацији да Бог једноставно егзистира сам по себи, као самодитијан. Реч је о некој врсти односног битисања. Није то пасивно „бити“, него иницијативно, делатно, откривењско, феноменолошко

⁵¹ Н. г., 95.

⁵² *Исїо*.

⁵³ *Исїо*.

⁵⁴ *Исїо*.

⁵⁵ Ердељан, Милош, „Супституција имена Божјег ЈНВН у Старом Завету“, *ЗЛБФ* II (1951), 393.

⁵⁶ Милин, Драган, н. г., 37.

⁵⁷ Кудат, Родољуб, н. г., 95–96.

⁵⁸ Јевтић, Атанасије, „Исус Христос је исти јуче, данас и довека“, *Видослов* 33 (2004), 295.

„хаја“ (Давидсон).⁵⁹ Р. Кудат упућује на тумачења В.Ф. Олбрајта и Ф.М. Кро-са, по којима ЈНВН значи „онај који проузрокује биће“ или „онај који до-води у постојање све што постоји“.⁶⁰ Оваква тумачења указују да је Јахве творац свега што постоји. Јахве је „онај који ствара и који држи све у бићу“ (Е. Џени).⁶¹ Не само што је Творац, Јахве чини да све створено и даље егзи-стира крајње динамично. Јахве је узрок битисања створених бића. Јахве није само врело живота, Он је сам живот. Без Јахвеа нема постојања, нема живота (Пс 104, 29). Јахве управља читавим током природних дешавања који су од егзистенцијалне важности за свакодневни живот (Пс 104). Свемогући Јахве је једини узрок свега што постоји, свега што се догађа у универзуму. Нема других који то исто чине, Један је Јахве (Ис 45, 5). Јахве је делатни, творећи Бог који чини захвате у историји. Његове интервенције остављају одређене последице — свет постоји! Он је стваран Бог због дејствујућег карактера његовог бића (Т. Вризен).⁶²

А. Јевтић указује на есхатолошко значење Божјег имена. Јахве се може протумачити као „ја свагда бићу исти који јесте сада“⁶³, што указује на по-стојаност Бога, на његову непроменљивост, вечност. Позни јудаизам је из-недрио тумачење у форми „ја сам онај који јесте и беше и који ће бити“.⁶⁴ У позадини је уочљива и историјска динамика откривења Божјег имена. Јахве је био присутан на Синају приликом склапања Савеза. Ц. Дибдал сугерише следеће значење „треба да ме упознаш као Бога који је сада активан за твоје добро и који ће наставити да то буде и у будућности“.⁶⁵ Непроменљиви Јахве ће своје присуство пројављивати кроз историју израиљског народа.⁶⁶

Дакле, Јахве се доживљава као „онај који има однос са...“. То значи имати Савез, и то не било какав. Тај Савез је стајање у суштинском односу са не-ким ко те чини егзистенцијом, са неким од кога све секундарно егзистирајуће зависи. Такав однос између Бога и света говори о њиховој суштинској раз-лици. Исконски, живи, делатни узрок свега постојећег јесте Јахве — Бог који се лично открива својим именом.

Спасење изабраног народа зависи од Јахвеовог присуства. Оприсутњавање Јахвеа било је могуће само призивањем његовог имена. Призивање имена Божјег је досегло свој зенит у богослужбеном контексту. То изговарање име-на било је заправо молитвено обраћање Богу, што значи да се Бог открива онима који га призивају. Међутим, то не значи да се било каквом форму-лом може манипулисати Јахвеом или његовим оприсутњавањем. Јахве је

⁵⁹ Кудат, Родољуб, *Анђео Госјодњи у Сѿаром Савезу*, Београд, 2004, 97.

⁶⁰ Кудат, Родољуб, „Оприсутњавани Бог Старог завета“, *Бојословље* 1–2 (2007), 96.

⁶¹ *Исѿо*.

⁶² Кудат, Родољуб, *Анђео Госјодњи у Сѿаром Савезу*, Београд, 2004, 97.

⁶³ Јевтић, Атанасије, *н. г.*, 295.

⁶⁴ Кудат, Родољуб, „Оприсутњавани Бог Старог завета“, *Бојословље* 1–2 (2007), 97.

⁶⁵ Dybdahl, Jon, *Izlazak*, Beograd, 1988, 31.

⁶⁶ Кудат, Родољуб, *Анђео Госјодњи у Сѿаром Савезу*, Београд, 2004, 98.

апсолутно слободан, немогуће га је условити ни на који начин. Није ствар у томе да ми формирамо специјалне услове да би Бог сишао, био присутан међу нама, већ он, по благодати, ако је то Његова воља, допушта да му приђемо или он силази к нама. Дух Свети дише где хоће, а не где ми то желимо. Иницијатор откривања Бога није човек, него искључиво сам Бог. Нико га не може ничим условити. Божја служба није магијски призив, већ претпоставља динамичан однос између Јахвеа и човека (а кроз њега и света), нестворене и створене природе.

3. Бог и нација

Када је реч о стварању човека, примећујемо да библијски писац не инсистира на његовој националној припадности. Једноставно, створен је човек. Такав концепт се показује универзалним јер се избегава било каква подела међу људима на националној основи. Е. Папо нас упућује на мишљење Ф. Лорена:

У политеизму, подела међу људима води своје корене још од самог људског постанка, те је стална, и изведена из множине богова, од којих је сваки симбол другог народа. Поред тога, упркос напретку у философији, мудраци Грчке и Рима пре су сумњали него ли веровали у идеју да су сви браћа. Ова препрека концепту људског братства не постоји у Јеврејству. Један Бог је створио људску расу, и као знак јединствене природе свих људи. Творац свима унапред одређује да буду потомци једног човека. Он је такође хтео да и жена коју је дао првом човеку буде створена из њега — тако да су два пола у ствари један. Тако је посебни избор Јеврејина надмашен вишом, свеобухватном доктрином: јединством Бога, јединством стварања.⁶⁷

Међутим, библијски текстови сведоче да је Јахве доживљаван као Бог који води израиљски народ, а не неки други. Првобитни концепт је највероватније био условљен историјским околностима у којим су се налазили Јевреји. Р.К. Гнус указује на различита схватања Јахвеа у периоду пре и после ропства.⁶⁸ Излазак из Египта, потом чести сукоби Јевреја и народа са којим су се сусретали на путу ка обећаној земљи, као и каснији ратови, све је то утицало да се Јахве, који их води, првенствено поима као Бог Израиља. Суседни народи су били у другом плану. У првом периоду доминира национална свест, док се у потоњем периоду развија идеја универзалног Бога.

3.1. Бог издавитељ изабраног народа

Божје откривење и његов наум о спасењу не догађа се у СЗ путем теоријских исказа него чињеницама, односно догађајима. Откривење се остварује догађајима (захватима) и речима (обећање — испуњење), изнутра међусобно повезаним, тако да дела која је Бог у историји спасења извео

⁶⁷ Papo, Eliezer, *н. г.*, 89–90.

⁶⁸ Gnuse, Robert K., *No other Gods*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 241, Sheffield, 1984, 133.

показују и поткрепљују стварност и истинитост дате речи. Без обзира на различите препреке, Јахве је веран својој речи, увек стоји уз народ који је изабрао, неуморно га води ка обећаној земљи. Откривење Јахвеа на треба схватити као нешто механичко и статичко, него га треба узети као битно динамичко, као прогресивно.

Идеја Бога издавитеља није случајно настала. Пре свега, била је условљена историјским околностима у којима се налазио јеврејски народ. Сама чињеница издављења говори о разлици Јахвеа и елохима околних народа. Излазак из моћног Египта био је могућ само уз помоћ свемоћног Јахвеа. Континуална освајања путујућег Израиља учвршћивала су уверење да је Јахве стварни бог који их води и на кога се могу ослонити. И. Карлић исправно примећује да СЗ показује једну константу када каже да израиљски народ континуално види ослонац у Јахвеу.⁶⁹ Не само да види ослонац већ се и ослања на Јахвеа. Ослањање на Јахвеа налази свој пуни израз у контексту Савеза. Народ ће званично прихватити обавезе које произилазе из Савеза. Поразе на путу ка обећаној земљи можемо посматрати као педагошке мере (ИНав 7). Свако непослушање Јахвеа значи одбацивање истог. Последице су егистенцијално катастрофалне, што ће се нарочито осетити у периоду позног јудаизма. Одбацивање Јахвеовог Закона значи одбацивање живота. Закон ће имати кључну улогу у одржавању народне масе која је до недавно била у ропству. С обзиром на освајајућу политику Египта који је освајао што год је стигао, највероватније да одбегли Израиљ нису сачињавали искључиво Јевреји.⁷⁰ Чак је и монолитну народну масу тешко или немогуће одржати без извесних правила. Закон је био неопходан услов одржавања народа. Но, није реч о обичном закону, већ о закону иза кога стоји Бог као неприкосновени ауторитет. Специфичност Божјег Закона одразиће се на морал израиљског народа. В. Никипроветски развој етичког кодекса Израиља проматра у контексту историјских збивања, те морал оцењује као резултат дугог и мучног историјског процеса.⁷¹

Идеја да натприродно биће чува и води одређени народ или државу није била нова у старом свету. Снага богова се огледала и у политичкој моћи и степену уређености неке државе. Религијско-богослужбени концепт био је централистичког типа у тадашњим државама. Веровало се да је бог присутан на одређеном месту. На Божје присуство гледало се прилично ситуационо. Израиљ је у извесној мери ту идеју пројектовао и у свом култу. Међутим, Израиљ је стално у покрету, путује ка обећаној земљи. По Божјим упутствима откривеним Мојсеју, Израиљ прави Ковчег завета и Скинију, који су лако преносиви, а схваћени као обитавалиште Јахвеа. Присуство ковчега савеза у народу значило је да је и Јахве присутан. С друге стране, нестанак ковчега изазивао је страх и панику (1Сам 4, 18). Одсуство ковчега значило је одсуство Јахвеа, крај славе Израиља (1Сам 4, 22). Овакво схватање објашњава због чега

⁶⁹ Karlič, Ivan, *Temelji objavljene religije*, Zagreb, 2001, 52.

⁷⁰ Дрејн, Џон, *н. г.*, 63.

⁷¹ Gnuse, Robert K., *н. г.*, 129.

су Израилјци често носили са собом Ковчег савеза на месту сукоба са другим народима — Јахве ратује за њих, избавља их из сваке невоље.

Иако је отимање ковчега од стране Филистејаца (1Сам 4, 11) у први мах значило пораз за Израил, потоњи догађаји су потврђивали да је Јахве једини, *сѿварни* елохим. Филистејци су осетили на сопственој кожи последице присуства ковчега савеза на њиховој територији. Импресивни моменти поклањања филистејског бога Дагона Ковчегу савеза (1Сам 5, 3), као и његово касније комадање (1Сам 5, 4), указују на Јахвеову надмоћ, али и на чињеницу да Јахве не делује само на израиљској територији. Јахве је живи Бог, слободан у свом деловању, ма где се налазио, недетерминисан временом и простором. Јахве избавља Израил и када ковчег није у њиховом поседу.

4. Монотеизам у контексту Савеза

Углавном се говори о склапању Савеза на Синају у време Мојсеја и о каменим плочама као доказу склопљеног Савеза. Међутим, савезнички односи нису били новина карактеристична за доба Мојсеја. Само изабрање јеврејског народа од стране Јахвеа већ се може посматрати као Савез. Познат нам је Савез између Јахвеа и Ноја (Пост 9). Аврам је био у савезничком односу са Јахвеом, и примио обрезање као знак (Пост 15–17).

Савезнички односи су били добро познати народима Блиског истока. Уговори су били различите природе и склапани у многим сферама живота, од трговине до државних унија, све зависно од интереса савезника. Новији истраживачи су показали да постоје извесне сличности Савеза склопљеног на Синају и модела савеза сизиренског типа, о чему сведоче хетитски уговори.⁷² Специфичност сизиренског уговора је у томе што је склапан између неравноправних страна у погледу моћи, те је једна страна заправо вазал коме се намећу извесне обавезе које мора извршити.⁷³ Темељним истраживањем сизиренских уговора бавили су се Г.Е. Мендехал и В. Корошц. Издвојили су укупно девет референци сизиренског уговора: „(1) Увод спомиње име вишег господара те наводи његову генеалогију и титуле. (2) Историјски предговор истиче раније односе између две стране и првенствено се састоји од навођења добротинастава које је виши господар уделио вазалу; у ословљавању се обично употребљава облик ‘ја–ти’. (3) Услови који се постављају вазалу: забрана успостављати односе са другим странцима, наредба да се одржава постојећи мир и услове међу вазалима, војна помоћ вишем господару, пуно поуздање у господара, не давати азил пребезима господара, годишња пошта господару. (4) Уговор се поставља у храм и треба да се повремено јавно чита. (5) Попис богова који су сведоци уговору. (6) Клетве и благослови за прекршај или испуњење уговора. (7) Вазалова заклетва верности. (8) Свечана церемонија заклетве. (9) Поступак против бунтовног вазала“.⁷⁴ Заиста постоје

⁷² McKenzie, John L., *н. г.*, 169.

⁷³ *Исѿо.*

⁷⁴ *Исѿо.*

сличности са синајским Савезом. Међутим, старозаветне одредбе, које се могу сматрати извесним паралелама горе поменутих елемената, нису систематизоване на једном месту у СЗ. Без обзира на сличност са сизиренским типом уговора, Ц. Дрејн сматра да такав документ није употребљен као узор за склапање савеза између Јахвеа и Израиља.⁷⁵ Синајски Савез није споразум профаног карактера. Јуридикчки гледано, то јесте збирка аподиктичних императива⁷⁶, чије извршавање значи потврду савезничког односа са јединим живим Богом. То је заправо животворна веза између Бога и човека. Израиљ није никакав вазал Јахвеу. Јахве је слободно, из љубави, изабрао Израиљ да буде његов народ који ће водити.

„Ја сам Господ, Бог твој, који сам те извео из земље египатске, из дома робовања. Немој имати других богова осим мене“ (Исл 20, 2–3). Ово није обичан исказ. Последице склапања Савеза су дугорочне, повезане са свакодневним животом сваког Израиљца понаособ. Савез је подразумевао одређена правила без којих Савез не би могао функционисати. Требало је прецизно дефинисати однос Јахвеа и народа, разјаснити шта то значи бити у савезничком односу са стварним Богом, животодавцем. Кључно питање је гласило: шта се очекује од одбеглог Израиља у Савезу, које су његове обавезе? Дефинисати савезнички однос било је могуће само помоћу Закона. Божански ауторитет стоји иза Закона. Држање заповести је било обавезно. Нарочито се водило рачуна о правилима која су се односила на богослужбени живот. Међутим, на тим истим правилима ће се спотаћи Израиљ у потоњем периоду, када израиљска држава економски напредује и полако занемарује Савез. Резултат тог немарног односа биће поновно ропство, на које су упозоравали пророци.

Од односа према Савезу зависило је спасење Израиља. У зависности од односа према Јахвеу израиљски народ је или напредовао или трпео последице удаљавања од живог Бога савезника. Пристајање уз Јахвеа и држање његових заповести представља аутентичан начин постојања. С друге стране, презирање Закона, удаљавање од Јахвеа значи неаутентичну егзистенцију.⁷⁷ Будући створен, човек је одређен као бивствовање ка смрти.⁷⁸ Човек, као самосталан, одређен је и ограничен, започет и крећући ка граничној ситуацији или крају. Да ли ће крај представљати почетак незалазног Сабата или неегзистенцију, зависило је од односа према Савезу са Јахвеом. Извршавање Јахвеових заповести значило је позитиван однос према Савезу и модификацију човековог одређења од бивствовања ка смрти у бивствовање у животу ка животу. Упућивање на друге елохите значило је кидање Савеза, кидање онтолошке везе са Јахвеом.

⁷⁵ Дрејн, Цон, *н. г.*, 63.

⁷⁶ McKenzie, John L., *н. г.*, 171.

⁷⁷ McGraht, Alister, *н. г.*, 201.

⁷⁸ Uzelac, Milan, „Историја Философије“, II, 295–298, прегледано 12. 4. 2010. на: <http://www.scribd.com/doc/18936958/Milan-Uzelac-Istorija-filozofije-2-Istorija-filozofije-od-Dekarta-do-Eugena-Finka>.

Савез представља неку врсту уговора две стране и углавном се такав однос у постмодерним друштвеним токовима тумачи јуридикчки. Међутим, то није био случај у СЗ. Није једноставно представити тадашње поимање савезничких односа. Није у питању само неки уговор који се налази између уговарача. Било је много више елемената личног, интимног, у склопљеном Савезу. Јахве слободно, из љубави изабира јеврејски народ, који ће он обликовати по својој вољи. Савезнички однос је љубавни однос између Јахвеа и Израиља. Томе у прилог иде аналогија о склапању брака, где се Израиљ представља као Јахвеова заручница.⁷⁹ Но, љубавни однос се не задржава у равни профаног. То је љубавни однос који се тиче живота и смрти. Јеврејска реч за описани однос је *hesed*.⁸⁰ Као најприближнији сажети превод описаног савезничког емоционалног комплекса узима се израз „савезничка љубав“, предлог Н. Глика.⁸¹

Странпутица је било много током историје изабраног народа. Појава неког од судија који ће издати Израиљ неприлика била је условљена односом Израиља према Јахвеу. Библијски извештаји сведоче о бројним осцилацијама вере код Израиља. Истраживачи су установили одређену узрочно-последичну теолошку схему која показује осцилације вере израиљског народа: (1) Израиљ је веран Јахвеу — нација напредује; (2) неверство Израиља, окретање другим боговима — немогућност да се одупре непријатељима; (3) у безизлазним ситуацијама Израиљ се поново обраћа Јахвеу — Јахве заузврат шаље судију, те на тај начин издвља потлачени Израиљ; (4) после смрти судије се понавља исти образац догађаја.⁸²

Уследило је доба монархије. Усмереност на друге елохите није јењавала. Томе је допринела и подела царства на Јуду и Израиљ. Специфични положај Давидове династије и Јахвеова заклетва верности дому Давидову, утицале како на политичко удаљавање Јуде и Израиља, тако и на извесне модификације у религијском животу две државе. Мали број царева јахвеиста (Давид, Језекија, Јосија) довољно говори како се јеврејски народ односио према Савезу. Не треба превише трошити речи на владавину цара Давида (око 1000–961. пре Христа).⁸³ Довољно је истаћи чињеницу да се псалми традиционално приписују њему. Јудејски цар Језекија (716–687) је, подстицан од пророка Михеја и Исаије, настојао да сузбије сваки облик идолопоклонства. Чак је наредио да се уништи бронзана змија из Мојсејевог времена.⁸⁴ Цар Јосија (640–609) око 628. године отпочео је верску реформу.⁸⁵ Пресудан тренутак

⁷⁹ McKenzie, John L., *н. г.*, 168.

⁸⁰ *Hesed* се обично употребљава за означавање добрих међуљудских односа, али у смислу да доброта превазилази минимум дужности које проилазе из удружености. Можда се може објаснити тиме да је заправо неко некога заволео. McKenzie, John L., *н. г.*, 174.

⁸¹ *Исѿо*.

⁸² Дрејн, Џон, *н. г.*, 89–90.

⁸³ Милин, Драган, *Сћарозавешћна исѿорија*, Београд, 2005, 50.

⁸⁴ *Н. г.*, 83.

⁸⁵ *Н. г.*, 90.

да се отпочне реформа био је проналазак „Књиге закона“ од стране свештеника Хелкије.⁸⁶ Много више било је царева који су одсупали од Јахвеа. Најекстремнији су жртвовали своје синове. Цар Ахаз (736–716) жртвовао је свог сина богу Молоху,⁸⁷ што ће касније поновити и цар Манасија (687–642), који се као род у Ниниви преобратио у монотеисту.⁸⁸ Негативан однос царева према Савезу није прошао без оштрих критика и упозорења. Пророци су били неуморни у настојању да утичу на владаре и њихову верску политику како би вратили посрнули Израил на пут Јахвеу.

Није тешко закључити да је главни грех Израиља био у томе што су одступали од Савеза. Свако непослушање, неизвршавање заповести значило је давање предности пролазној и пропадљивој твари која нема живота по себи. Не држати заповести значи чинити безакоње, умножавати грех: „Све је само лаж и кривоклетство, убиства, крађе и прељубе; насиље се само чини и убиство сврх убиства“ (Ос 4, 2). Грех пак заслепљује човека, те не може познати Јахвеа нити може очекивати издавање: „Изгибе мој народ, јер нема познања. Што ти одбаци познање, одбацићу ја тебе, и скинуће се са тебе свештенство моје; а што си ти закон Бога заборавио и ја ћу синове твоје заборавити“ (Ос 4, 6).

Често се Израил окретао бројним елохимима, те није без разлога називан прељубницом, неверницом (Ос 1, 2). Иако је реч о називима са негативном конотацијом, такође и они указују на специфичну природу Савеза. Интимност и животна повезаност Израиља са Јахвеом јасно повлаче црту између Савеза и неког профаног уговора. Библијски извештаји јасно показују да човеков грех не може ни у ком случају нашкодити Јахвеу. Израил је сам себе гурао у поноре када је пристајао својом вољом или насилно да служи беживотним идолима.

Извори:

Светло њисмо Старој и Новој завети, превод Ђуро Даничић и Вук Караџић, Београд, 2004.

Литература:

Albright, Foxwell William, *Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, 1940.

Armstrong, Karen, „Povijest Boga (A history of God)“, прегледано 17. 3. 2010. на: http://mvghost.com/~bibliote/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=372&Itemid=53.

Augustin, Aurelije, *O slobodi volje (De libero arbitrio)*, Demetra, Zagreb, 1998.

Augustin, Aurelije, *Trojstvo*, Split, 2009.

⁸⁶ *Исцхо*.

⁸⁷ *Н. г.*, 82–83.

⁸⁸ *Н. г.*, 88–89.

- Beltz, Walter, *Biblijska mitologija*, Zagreb, 1984.
- Василије Велики, *Шестоднев*, Нови Сад, 2001.
- Глумац, Душан, *Библијска археологија*, Београд–Србиње, 1999.
- Gnuse, Robert K., *No other Gods*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 241, Sheffield, 1984.
- Dybdahl, Jon, *Izlazak*, Beograd, 1988.
- Дрејн, Џон, *Увођење у Сџари завети*, Clío, Београд, 2002.
- Ђорђевић, Миљан, „Библијски модел стварања“, *Дијалои и гоџма*, Нови Сад, 2002, 45–54.
- Elijade, Mirče, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, I, Beograd, 1991.
- Elijade, Mirče, *Aspekti mita*, Zagreb, 2004.
- Ердељан, Милош, „Супституција имена Божјег ЈНВН у Старом Завету“, *ЗПБФ* II (1951) 393–413.
- Etches, Stephen, *Sustavna teologija*, Kršćanska baptistička crkva, Novi Travnik, 2008.
- Зарић, Славољуб, „Митско и религијско стварање света“, *Дијалои и гоџма*, Нови Сад, 2002, 41–45.
- Јевтић, Атанасије, „Исус Христос је исти јуче, данас и довека“, *Вигослов* 33 (2004), 253–301.
- Јосић, Радивој А., „Егзегеза Шестоднева — библијске космогоније и геогоније“, *ЗПБФ* II (1951), 21–33.
- Karlić, Ivan, *Temelji objavljene religije*, Zagreb, 2001.
- Куџат, Родољуб, *Анђеоскогоспођи у Сџаром Савезу*, Београд, 2004.
- Куџат, Родољуб, „Библијски теолог — Филон Александријски: Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“, *Бојословље* 1–2 (2005), 49–65.
- Куџат, Родољуб, „Оприсутњавани Бог Старог завета“, *Бојословље* 1–2 (2007), 93–104.
- Куџат, Родољуб, „Старозаветна ангелологија и демонологија“, *Бојословље* 1–2 (2001), 195–244.
- Куџат, Родољуб, „Схватање заградног живота кроз старозаветну историју“, *Бојословље* 1–2 (1999), 9–36.
- Лозе, Едуард, *Свеџ Новоџ заветџа*, Београд, 1994.
- Максим Исповедник, *Амџиџа 7 — Тумачење XIV бесеге Св. Гриџориџа Бојослова*, Луча (2004–2005), 260–281.
- Милин, Драган, „Појам Бога у Старом завету“, *Бојословље* 1–2 (1995), 35–42.
- Милин, Драган, *Сџарозаветџна историџа*, Београд, 2005.
- Милин, Драган, *Увод у Сџари завети*, Београд, 1991.
- McGrath, Alister, *Uvod u kršćansku teologiju*, Ex Libris, Rijeka, 2006.

- McKenzie, John L., *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, KS, Zagreb, 1980.
- Origen, *Počela*, Symposium, Split, 1985.
- Папо, Eliezer, *Tora i ljudska prava*, Beograd, 2000.
- Popović, Anto, „Biblijska teologija ljudske prokreacije u kontekstu stvaranja čoveka“, *Vrhbosnensia*, Sarajevo, 2007, 7–43.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism*, University of Pennsylvania, 2001.
- Томић, Илија, *Старозаветни пророци*, Београд, 2006.
- Uzelac, Milan, „Istorija Filozofije“, II, прегледано 12. 4. 2010. на: <http://www.scribd.com/doc/18936958/Milan-Uzelac-Istorija-filozofije-2-Istorija-filozofije-od-Dekarta-do-Eugena-Finka>.
- Флоровски, Георгије, „Идеја стварања у хришћанској философији“, прегледано 19. 3. 2010. на: http://www.verujem.org/pdf/florovski_ideja_stvaranja.pdf.
- Флоровски, Георгије, *Источни оци IV века*, Врњачка Бања, 2003.
- Fromm, Erich, *Psihoanaliza i religija*, Narodna knjiga, Beograd, 1998.
- Fruchtenbaum, Arnold G., *Nauka o izabranim andjelima*, Tustin (USA), 2005.
- Hammond, T.C., *Uvod u teologiju*, Osijek, 1994.
- Hurtado, Larry W., *One Lord, One God*, Edinburgh, 1988.
- Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Riječnik simbola*, Zagreb, 2007.

Davor Žabarac

Požarevac

Old Testament Monotheism

The subject of Old Testament monotheism is of a complex nature. It is difficult to approach the subject in a thoroughly comprehensive manner. Old Testament monotheism gradually evolved. The idea of one God did not just simply appear, rather its appearance was preceded by an entire chain of events. Therefore, the idea mentioned has its own genesis. The formative process of Old Testament monotheism was substantively determined by historical circumstances. The constant contacts with neighbouring peoples left their marks on the religious life of Israel. However, despite numerous upheavals throughout history, Jewish theology did not reduce itself to the polytheistic vision of the world.

A key moment was the discoverance of Yahweh, a living, active God, who out of love chooses the people of Israel to be His people. Yahweh is unlike the sculpted, inactive gods of the neighbouring peoples. The accent is placed on activity. Because of the fact that He intervenes in history, in the daily life of the Jews, Yahweh is understood to be the only God who could be thought of as real, a true *elohim*. There is no *elohim* like Yahweh. The ineffectiveness of the gods of other peoples clearly demonstrates that the other *elohim* are not real. They are only lifeless idols made by human hands who love and save no one. In reality, such *elohim* truly do not exist.

From the idea of an active God and Saviour developed the idea of God the Creator. Jahwe is responsible for the existence of the universe. He Who Truly Is during the creation of the universe does not fight against some "evil god". He is the only creator of everything that exists. At the same time, the creation of the universe is a distinct moment. The world is but one reality which did not eternally exist. God is eternal, a Being completely different from the world that logically and chronologically precedes that same. The existence of all creation depends on one Creator, and not an army of warring *elohim*. Certain allusions to the constructive cosmic battle which are present in Old Testament accounts are to a great extent contingent on the then generally accepted notions and mythological terminology. Despite this, a myth should not be looked upon as something that is *a priori* false. In their original context myths had an extremely important role to play, they were not meaningless. Myths were a religious and cultural foundation for archaic societies, and they should not be so easily dismissed. Jewish theology developed surrounded by a plethora of mythological notions and was not immune to certain influences and trends that came from without. It is perfectly understandable that we should find in the bible mythological elements. However, we find them placed

in such a way as to induce a kind of de-polytheisation of the old world. Whilst using mythological notions, Israeli theologians point to the idea that the foundations of empirical reality are to be found in a unified metaphysical reality.

Key words: Old Testament, Monotheism, Polytheism, Revelation, Knowledge of God, The Creation, Covenant, Theophany, Messiah.

Датум пријема чланка: 6. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Горан Младеновић*

Средња школа „Светозар Милетић“, Нови Сад

Старозаветни пророци и њихова пророштва

Abstract: У овом раду, који је део шире студије, аутор у првом поглављу, после уводног разматрања, даје кратако објашњење израза *пророк* у Старом завету. Након тога се говори о: пророчкој служби, Божјем откривењу код пророка, дворским и лажним пророцима, инспирацији (богонадахнутости) пророчке службе. У завршном поглављу аутор анализира основне појмове у поруци спасења код старозаветних пророка: монотеизмом, (синајским) заветом и месијанизмом.

Key words: Стари завет, пророци, пророштво, Бог, откривење, инспирација, спасење, монотеизам, завет, месијанизам.

Пророци старозаветних времена били су Богом просвећени и надахнути људи које је Бог, у разна времена, издвајао из средине изабраног народа и одређивао за пророчку службу. Они су били духовне вође и чувари синајског завета, те градитељи будућности јеврејског народа. Срцба Божја је била и њихова срцба, ревност Божја је била и њихова ревност, љубав Божја је била и њихова љубав. Они нису били утемељивачи дидлијске религије и етичког монотеизма, али су ипак Мојсијеву религију (религију „отаца“) продубили, продуховили и подигли на један виши ниво.¹

Старозаветни пророци помињу се током читаве историје јеврејског народа, а из раздобља пре 8. века пре Хр. имамо само незнатан број веродостојних пророштава (1Сам 7, 1–17) или сродних одељака (Пост 49; Бр 23–24; Пнз 33). Ученици пророка Илије и Јелисеја сачували су, додуше, успомену на дело својих учитеља, али нису сачували и слово њихових говора, а те говоре познајемо тек из потоњих рецензија. Од 8. века пре Хр. и надаље ученици, а понекад и сами пророци, сабирају у збирке пророчке говоре, пророштва и неке животописне извештаје, особито оне који се односе на њихов позив.²

Док је царска служба у Старом завету припадала искључиво Давидовој породици и Јудином племену (2Сам 7, 8–16), а свештеничка служба чинила

* goran.mladenovic@sbb.rs

¹ Tomić, Celestin, *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, Provincijalat franjevaca konventualaca, Zagreb, 1983, 305.

² Јанковић, Владета, *Мишлови и лејенде — јудаизам, хришћанство, ислам*, Српска књижевна задруга, Београд, 2002, 76.

је повластицу Аронове породице из Левијева племена, пророчка служба није била у вези са било каквом родовском припадношћу. Такође, она није била условљена полом, узрастом или социјалним положајем. Бог је подизао себи пророке слободним натприродним актом (Пнз 18, 15. 18), позивајући у ту службу онога кога је он сам изабрао, поступајући искључиво по своме нахођењу.³

Пророци нису били само писци већ вешти говорници и „политички“ активисти. „Једно од централних начела старозаветне вере у њеном коначном виду било је удећење да се духовност не тиче толико много ритуала који се одигравају у храмовима и светилиштима, већ се дотиче свакодневног начина живота“.⁴

Старозаветни пророци били су носиоци и чувари националне свести јеврејског народа, стално опомињући своје сународнике колико и сами дугују Божјој великодушности и љубави, те храбрећи их да прикажу исте те вредности у сопственим поступцима, једни према другима као и према другим народима. То је била мучна и тешка борба, и многи су од њих, услед својих пророчких ставова, били прогањани, бацани у тамнице, па чак и убијани, али њихова порука је била и остала у сржи аутентичне јеврејске вере, која је одиграла веома важну улогу у старозаветној историји.

1. Израз *пророк* у Старом завету — кратко објашњење појма

Као што је речено у уводу, пророци су били свети људи старозаветних времена. Поред силне проповедничке речи, Бог их је обдарио даром вршења чуда и извесних симболичких радњи, а све зарад утиска код изабраног Божјег народа о узвишености пророчке службе. Проповед пророка била је интерпретирана писменим и усменим путем, док им је живот, у већини случајева, био веома једноставан. Одевали су се скромно, носили су дуге хаљине — милот и препасивали се појасом (1Цар 19, 13. 19; Мт 3, 4). Хранили су се скромно, углавном једући храну биљног порекла (2Цар 4, 8. 42). Дакле, живели су строго моралним и узвишеним животом, и при томе усаглашавали своја дела са речима које су говорили — пророковали.⁵

У старозаветним књигама пророци су се различито називали: „navi“, „roe“, „hoze“, „iš ha-Elohim“. Прва два израза, као главни термини за ознаку носилаца дара пророчке службе⁶, коришћени су од најранијих дана јеврејске историје, па све до пророка Самуила. Реч „navi“ (נָבִי) долази од глагола *nava*, што значи: 'излити, нагнати, навалити'. По другим тумачима, та реч потиче од корена речи *nv*, што значи 'тражити, најавити'. Дакле, из горе поменутог можемо да закључимо да је *navi* — пророк — лице које не говори у своје име,

³ Књазев, Алексеј, „Пророци“, *Теолошки њоїледи* 2–4 (1973), 87.

⁴ Дрејн, Џон, *Увођење у Стари завет*, Clío, Београд, 2003, 29.

⁵ Књазев, Алексеј, *н. г.*, 91.

⁶ Томић, Илија, *Старозаветни пророци*, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Србиње, 2006, 20.

него објављује вољу Божју и његово откривење (Изл 7, 1; 4, 15–16).⁷ Преводиоци Септуагинте (LXX) превели су јеврејску реч *navi* грчким профῆτης. „Етимологија грчке рјечи јасна је, иако је овај назив био криво схваћен. Ријеч се састоји од глагола *phemi*, који значи ’рећи’, ’говорити’ и од префикса *pro*. Овај *pro* није временски (унапријед рећи, прорећи), него супститутивни (говорити мјесто некога, говорити у нечије име). Пророк је представник и изасланик који говори у име Божје. Он је представник којег је Бог позвао и послао да говори“.⁸

Израз „*roe*“ (רֹא) најчешће се јавља у западним семитским језицима, моавском и хананском. У јеврејској традицији, у теолошком смислу, овај израз имао би следеће значење: ’боговиђење преко људи’, ’Бог види људе’, ’имати виђење или визију’. Од њега је изведено више значења: *roe* (виделац), *re* (огледало), *reut* (поглед), *mar’e* (изглед, појава, гледање).⁹ „*Hoze*“ (חֹזֶה) свој корен има у глаголу חָזָה (гледати, видети), а среће се и у арамејском језику са истим значењем. „У Старом завету израз *hoze* се сусреће 175 пута, од чега 130 пута повезан са јеврејским, а 45 пута са арамејским кореном. У јеврејском облику значења, израз у основи значи ’имати виђење, визију’ али се при профаној употреби сусреће и значење ’доживети’ и ’видети нешто са радошћу“.¹⁰ Израз „*iš ha-Elohim*“ (יִשְׁהָאֱלֹהִים) ’човек Божји’ јасно указује на лице које је Божји посланик. Истовремено, он се односи и на службу пророка, тако се назива и Мојсије у Пнз 33, 1, као и друге личности у Светом писму Старог завета.¹¹ „То што је терминологија тако разноврсна јасно указује на то да су се пророци међу собом разликовали, а пророковање није било јединствена друштвена и верска појава“.¹²

2. Пророчка служба

С обзиром на то да се знања о друштвеним и религијским приликама широм старог света стално увећавају, природно је упоредити старозаветне пророке са сличним појавама другде. Један од првих подборника овог приступа био је скандинавски научник Алфред Халдер. Према његовом мишљењу, пророштво је феномен који се јавља у контексту организоване религије (култ). Подробна анализа текстова из Вавилонa (Старо вавилонско царство, 1894–1595. г. пре Хр.) показала је да су они разликовали два типа пророка. С једне стране то су били *Маху*, свештеници или пророци који су се специјализовали за дивље, занесено, трансом изазвано понашање. Уз њих су постојали и *Бару*, који су се специјализовали за видовњаштво, односно, њима су се постављала

⁷ Harrington, Wilfrid, *Uvod u Stari zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987, 192–193; уп. Милутиновић, Милан, *Служба шеснаесеторице пророка*, Београд, 1910, 6; Rebić, Adalbert, *Prorok čovjek Božji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982, 8–10.

⁸ Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 193; уп. Rebić, Adalbert, *н. г.*, 10–11.

⁹ Томић, Илија, *н. г.*, 18.

¹⁰ *н. г.*, 17.

¹¹ *н. г.*, 20.

¹² Дрејн, Џон, *н. г.*, 209.

нарочита питања, на која би они одговарали бацањем коцкица, астролошким теоретисањем, или су жртвовали животиње и тумачили вољу богова на основу њихове утробе.¹³

Пророци нису имали ништа заједничко са врачима који су се потуцали по земљи, иако су представљали коначну сублимацију вековне традиције религијског врачарства. Разликовали су се од њих пре свега по томе што им проповедање није било професија и што нису живели од прорицања будућности. То су били мудраци, народни учитељи, друштвени и политички радници и проповедници више религијске концепције, засноване на личној моралној одговорности човека пред Богом. Исаија је био имућан земљопоседник, Амос пастир, Јеремија потомак аристократског свештеничког рода, а Језекиљ свештеник јерусалимског храма. Сви они су били уверени да им је Јехова поверио значајну верску и друштвену мисију.¹⁴

Циљ пророчког служења означио је сам Бог. То најбоље можемо видети у *Књизи пророка Језекиља* (Јез 3, 17; 33, 7). Требало је да пророци буду стражари и чувари људских душа. Они нису били зачетници духовности у јеврејском народу, већ реформатори вере која се ослањала на традицију из времена лутања по пустињи и склапања Савеза на Синају.¹⁵ Народ је имао да поштује и извршава Божји закон. Требало је да Јевреји уз помоћ пророка сачувају своју праву веру и побожност и да одбаце од себе све пороке тог времена. Циљ пророштва је био да у временима тешким за јеврејски народ утврди веру и да одржи морал на високом нивоу. Такође један од циљева пророштва био је и да побуди изабрани Божји народ на кајање када би овај одступио од Бога. „Једна од главних порука пророштва јесте морал. Хананске култне активности, као што су храмовна проституција или крваве жртве, биле су осуђене. Суочени са општом корупцијом народа, пророци су проповедали покајање и претили да ће, у супротном, Бог сурово казнити своје неверне слуге“.¹⁶

Пророчко служење код Јевреја почело је за време Мојсија (Бр 11, 25; 12, 6) и трајало је све до 2. века пре Христа (1Мак 4, 46; 14, 41).¹⁷ У Светом писму Новог завета такође се сусрећу пророци и пророчка служба (Дап 11, 27; 13, 11; 15, 32; 21, 20; 1Кор 11, 28–29; 14, 29). Пророци као што су Илија и Јелисеј нису нам оставили ништа у писаном облику. Пророка је било много, али само су њих шеснаесторица оставили своје књиге: Исаија, Јеремија, Језекиљ, Данило, Осија, Јоил, Амос, Авдија, Јона, Михеј, Наум, Авакум, Софонија, Агеј, Захарија и Малахија.

Сви старозаветни пророци били су богонадахнути људи. Сваки од њих је једнога дана добио Божји позив да му служи, који га је, напослетку, у

¹³ *H. g.*, 209–210.

¹⁴ Косидовски, Зенон, *Библијске лејенге*, СКЗ, Београд, 1993, 463; уп. Crowther, Duane S., *Prophets & Prophecies of the Old Testament*, Horizon Publishers & Distributors, Incorporated, USA, 1998, 257–260, 297–301, 434–440, 528–530.

¹⁵ Голдберг, Дејвид Ц., Рејнер, Џон, *Јевреји, историја и религија*, Clio, Београд, 2003, 53.

¹⁶ Елијаде, Мирча, *Водич кроз светске религије*, Народна књига, Београд, 1996, 210.

¹⁷ Књазев, Алексеј, *н. г.*, 86, 177–187.

потпуности преобразио и посветио у другог човека. Тај Божји позив је био неодољив и није се могао одбити, рушио је сваки отпор Божјег изабраника (Јер 1, 4–11). Мало је пророка о том догађају оставило своје извештаје (Ис 6, 1–13; Јер 1, 4–11; Јез 1–3; Ам 3, 8).

3. Божје откривење код пророка

Начини на који су пророци добијали Божје откривење били би следећи:

1. У виђењима. Пророк Исаија је имао виђење Господа како седи на престолу (Ис 6, 1–4), пророк Језекиљ је видео славу Божју (Јез 1–3), као и поље које је прекривено људским костима (Јез 37, 1–12). Пророк Јеремија је видео прут од бадема и лонац како ври (Јер 1, 1–14), као и две котарице смокава (Јер 24, 1–10). И пророк Данило је имао своја виђења (Дан 8, 2–7). Сва ова виђења, иако тајанствена по својој садржини, обично су добијала и своја објашњења. Међутим, тешко је рећи у каквом су духовном — душевном стању били пророци у току ових виђења и какве су то слике створене од стране Бога, да ли у пророковој машти или је пророк у стварним сликама сагледавао оно што му је Бог приказивао. Једно је барем сигурно, то нису биле никакве халуцинације, него стварна виђења која су на пророке оставила снажан утисак.¹⁸

2. У сновима. Бог се често јављао пророцима у сну (Бр 12, 6; Јл 3, 1; 1Сам 28, 6; Јов 4, 12–21), а посебно је интересно сновљење које је имао пророк Данило за време владавине цара Валтасара (Дан 7, 1–28). Такође, многи су пророци и тумачили снове које су примили од Господа (Дан 1, 17; 2, 28; 4, 5), што је био посебан дар од Бога. Ипак, Закон упозорава јеврејски народ да се чува пророка (лажних) који га свим сновима одвраћају од Бога (Пнз 13, 1–3). Јеремија је пророковао да ће бити пророка који ће „сне срца свога“ износити као „Божју реч“ (Јер 23, 15–18).¹⁹

3. У говору путем усменог саопштења. На овај начин је Бог објавио своју вољу преко Мојсија (Бр 12, 6. 8; Изл 33, 11). Пророци су веома често употребљавали изреке: „рече Господ“, „тако рече Господ“, „реч Божја дође ми“ итд. Међутим, постоје извесна места у Старом завету где се глас или реч „не изједначаје са обичним гласом, који се чује обичним ушима, него га изабрани пророк чује, односно осећа у својој унутрашњости, тј. души“. То је зато што је „разним пророцима Бог различито говорио: Мојсије га је гледао, пророк Самуило слушао само глас, а пророк Јеремија осећао као глас своје савести“.²⁰

Исто тако, веома је интересно сазнати и како су пророци саопштавали људима Божја откривења. Један од најчешћих начина био је усмени говор онима на које се откривење и односило. Ако је то био цео народ, онда се такво пророштво читало у храму и на местима народних скупова (Јер 7, 2;

¹⁸ Доментијан, *Пророчке књиге Старијег завета*, Београд, 1908, 1–12.

¹⁹ Tomić, Celestin, *н. г.*, 322–323.

²⁰ Томић, Илија, *н. г.*, 34.

26, 1–2). Ако је вољу Божју требало саопштити неком појединцу (цару, ста-
решини или било коме другом), онда су пророци долазили таквим људима у
кућу (Јер 22, 1; 28, 13; 42, 8–10; Ос 5, 1) или су ишли на место њихове службе
и тамо им откривали оно што им је заповедио Бог.²¹

Други начин помоћу био је да се прочита записано пророштво. Неки пут
су сами пророци записивали Божје речи (Јер 36, 1–7; 27–32), а неки пут су то
чинили њихови сарадници или ученици. Овако су пророци служили у вре-
ме цара Озије (Јудејског), све до Немије, када је живео и радио највећи број
пророка — писаца.²²

Трећи начин на који су пророци интерпретирали Божју вољу било је то
што су своја пророштва саопштавали народу користећи се извесним сим-
воличким поступцима, тј. путем симболизације одређених пророштава. У
Старом завету постоје многобројни примери који потврђују ову тврдњу; ре-
цимо, код пророка Исаије, који исписује велику књигу или хода го и дос
јерусалимским улицама наговештавајући скори пропаст Мисира и Етиопије
(Ис 8, 1–3; 20, 2–4), затим, код пророка Јеремије, који раздија нов суд од глине
и тиме најављује скоро разарање Јерусалима (Јер 19, 10–11) или случај запи-
сан у Књизи пророка Осије, који узима жену блудницу да би показао гнус-
но идолопоклонство јеврејског народа (Ос 1, 2–9). Овакав вид саопштавања
воље Божје и предсказивања шта ће се десити у надлазећем времену веома
се ретко употребљавао и увек је за њим следило усмено објашњење, ради
отклањања сваке сумње или погрешног разумевања.

4. Дворски и лажни пророци

Осим „службених“ пророка, који нису добијали од Бога неки посебан при-
зив и послање (Ам 7, 10–16), а који су имали велики ауторитет у јеврејском
народу (1Сам 10; 2Сам 28, 6),²³ постојали су и дворски пророци, тј. пророци
који су били у служби цара. Они су га, најчешће, пратили, саветовали и мо-
лили се Богу за њега. Цар их је често питао за савет и они су имали велики
углед и утицај на двору. „Међународне догађаје свога доба пророци су тумачи-
ли као дело самога Бога, чији им се делокруг сада чинио големо ширим од
оног што се некад замишљало. Били су убеђени да дожанско биће које сла-
ве, у суштини је господар историје, чак и ако би се догодило да не посредује
зарад спасавања безверног Израиља, чак и ако би Израиљ снашле патње у

²¹ Књазев, Алексеј, *н. г.*, 87.

²² Томић, Илија, *н. г.*, 51–52.

²³ Временом се у старозаветном Израиљу формирао пророчки сталеж, који је заједно са свештенством и царем био вођа Израиља. У његовом саставу су се налазили „пророчки синови“, тј. пророчка братства, која су живела у својим заједницама поред јеврејских све-
тилишта и која су развијала религиозну и националну свест у народу. Ова удружења по-
себно су била актуелна за време пророка Самуила, Илије и Јелисеја. Они су истовремено
били и браниоци јахвеизма, борбене вође против различитих многобожачких култова
(Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 195; Милутиновић, Милан, *н. г.*, 16).

догађајима што су се претећи назирали на међународном видикy, а у којима су, или иза којих су пророци видели 'дан Јахвеов' — дан одмазде и пропасти".²⁴

Такође, јеврејски народ је имао сазнање и за постојање лажних пророка. Назив „лажни пророк“ не налазимо у јеврејској Библији (МТ); он се сусреће у грчком преводу Старог завета у Септуагинти (*Septuaginta*, скраћено *LXX*): *pseudoprophetes* (примера ради: код пророка у Јеремије од 48 пута, колико се *navi* спомиње, 16 пута је преведено са *pseudoprophetes*). Овим именом су означени они пророци који нису прави, истинити Божји гласници. По јеврејској Библији сви су они *navi*, јер припадају пророчком сталежу и говоре у име Божје. Лажни пророци су били општа супротност правим, истинским пророцима. Они су били опасност за веру у јеврејском народу. Зато их Божји пророци настоје разоткрити и упозорити народ на њихово постојање и деловање (Јер 14, 14–15; Јез 13, 1–16). Већ у Петој књизи Мојсијевој говори се о лажним пророцима (Пнз 18, 20). У појединим тренуцима историјског пута јеврејског народа они су ипак успели да буду уз цара и да га прате (1Цар 22). Говоре у име Божје, иако их Бог не шаље (Јер 14, 15; 23, 32; 29, 9; Јез 13, 6). Проричу лаж, давe се преваром, износе „лажне утваре и гатања и ништавило и превару срца својега“ (Јер 14, 14). Њихово владање је подло, лажу, неверни су (Соф 3, 4), проричу за новац (Мих 3, 5. 11), служе се разноразним недозвољеним средствима да би стекли наклоност цара и народа (1Цар 22, 13; Ис 30, 10), одају се прељуди (Јер 23, 14; 29, 23), склони су разврату и пијанству (Ис 28, 7), једноставно речено, варају и презиру име Божје (Јер 23, 27).²⁵

Према томе, за разлику од лажних, прави пророци нису правили никакве компромисе, нису угађали ни цару ни народу, говорили су само истину и због тога су, неки од њих били гоњени, затварани, шибани и убијани. Пророк у Старом завету је знак противљења царевима и народу. „На страницама Библије налазимо описе бројних сукоба између пророка и краљева. Неки су настајали због реакције краљева против пророчанских опомена и упозорења, против пријетња пропашћу у коју ће земљу и саму краљевску кућу увалити самовоља и неправедна употреба врховне власти“.²⁶ Идеје пророка биле су веома револуционарне. У проповедима тих мудраца религија више није била комунална институција, већ је постала лична ствар свакога човека. По њиховим схватањима, Господ не гледа на спољашње форме култа и ритуала, већ тражи моралну чистоту, поштење, праведност и доброту. Старозаветни пророк је усамљен и одбачен, и то врло често и од својих најближих, али он ипак доноси истинско спасење, радост и срећу јер је весник великог и живог Бога. „Ти духовни предводници, проповедници, надахнути визионари и велики песници изражавали су све што је у јеврејском народу било највредније. Њихови морални идеали, верске концепције и позивања

²⁴ Линг, Тревор, *Историја религије истока и запада*, СКЗ, Београд, 1992, 67.

²⁵ Књазев, Алексеј, *н. г.*, 96–99; Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 199–200; Томић, Илија, *н. г.*, 49–51.

²⁶ Pareti, Luigi, *Stari svijet*, Naprijed, Zagreb, 1967, 284.

на друштвену правду, извршили су непролазни утицај на европску културу два следеће миленијума.²⁷

Такође, осим горе поменуте категоризације старозаветних пророка, постојала је још једна група пророка, који су се називали — пророци писци. Први период њиховог деловања обухвата размак од неких 50 година, тј. од 750. до 700. године пре Христа. За то време актуелна су пророштва пророка Амоса, Осије, Исаије и Михеја. Други период пророка писаца, од 650. до 587, обухвата делатност пророка Наума, Авакума и Софонија. Трећи период временски се поклапа са периодом вавилонског ропства. У њему своје писане трагове остављају пророци Јеремија, Језекиљ и Девтеро-Исаија.²⁸

5. Инспирација (богонадахнутост) у пророчкој служби

Сваки од старозаветних пророка примио је позив (призив) од Бога да буде гласник и тумач његове воље. Сваки од њих је доживео лични сусрет са Богом. Пророк Амос у својој Књизи каже: „Кад Господ рече, ко неће пророковати“ (Ам 3, 8). Пророк Јеремија се умара и обесхрабрује видећи да мора најављивати само несрећу народу кога воли, па би хтео пригушити реч Божју у свом срцу: „И рекох: нећу га више помињати, нити ћу више говорити у име његово; али би у срцу мом као огањ разгорио, затворен у костима мојим, и уморих се задржавајући га, и не могах више“ (Јер 20, 9). Пророчанство нису само пророкове речи, то су и његова дела, па чак и његов живот. Осијина жељидба има симболичку вредност (Ос 1–3). Језекиљ је учинио пуно подухвата који су имали одређену пророчку вредност (Јез 4, 3; 12, 6. 11; 24, 24).

Веома је важан и однос између пророка и речи Божје, јер је пророк човек који непосредно и искуствено доживљава Бога, те се осећа „присиљеним“ говорити оно за шта сигурно верује да је Божја реч. Већина старозаветних пророка своје пророштво почиње речима: „Овако говор Господ“. Ова изрека не укључује сваки пут директну Божју вољу. Честим понављањем она постаје заправо знак звања које се развија. Пророков сусрет са Богом прожео је његов ум и дух тако да стварност посматра са Божјег становништва.

Израз *инспирација* (богонадахнутост) не постоји у Светом писму. У Старом завету се само на неким местима најављује и претпоставља богонадахнутост писца пророчких редова (Изл 24, 4–5; 34, 27; Јер 30, 2–3; 36, 2). Међутим, спомиње се Дух Господњи, који почива на свим харизматичним вођама старозаветног Израиља. Примера ради: Дух Божји силази и остаје на Мојсију (Бр 11, 17–25), на Исусу Навину (Пнз 34, 9), цару Саулу (1Сам 16, 14), цару Давиду (1Сам 16, 13; 2Сам 23, 2). Такође, он је на пророцима Илији (2Цар 2, 9) и Јелисеју (2Цар 2, 15), судијама (Суд 6, 34; 13, 25; 14, 6–19; 15, 14), покреће пророчко одушевљење и екстазу (Бр 11, 24–30; 1Сам 10, 5–13; 19, 20–24), даје

²⁷ Косидовски, Зенон, *н. г.*, 465.

²⁸ Томић, Илија, *н. г.*, 52.

способност појединим личностима да чине чуда (1Цар 17, 14; 2Цар 2, 15; 4, 1–44) и да тумаче снове (Пост 40, 8; 41, 16–38; Дан 4, 8; 5, 11; 6, 3).²⁹

У Новом завету се старозаветне књиге често цитирају као реч Божја (Мт 22, 31; 26, 54; Мк 7, 3–13; Лк 24, 44–45; Јн 10, 34–35). Апостол Петар каже да је Дух Свети говорио кроз Давидова уста (Дап 1, 16; 4, 25), а апостол Павле је исто то рекао за пророка Исаију (Дап 28, 25). „Прва Црква приписивала је Светом Писму дожански ауторитет (Рм 3, 2; 1Кор 14, 21; Јевр 3, 7; 10, 15 и др).³⁰ Међутим, постоје два класична текста која говоре о обиму и природи богонадахнутости Светог писма Старог завета (2Тим 3, 16 и 2Пт 1, 21). У првом апостол Павле каже: „Све је Писмо богонадахнуто“ (2Тим 3, 16); у другом апостол Петар пише: „Јер никада пророштво не настаде човечјом вољом, него покретани Духом Светим говорише свети Божји људи“ (2Пт 1, 21).

6. Порука спасења код старозаветних пророка — монотеизам, завет, месијанизам

Пророци у Старом завету заузимају средишњу улогу у домостроју спасења изабраног народа. „Јеврејска вера се из основног веровања у једног Бога, творца свега на овом свету, развијала постепено“.³¹ Старозаветни пророци су је само још више продубили и продуховили, а сваки од њих је, за време своје пророчке службе, утиснуо свој лични печат. Међутим, ипак имају нешто заједничко, нешто дубље и битније што нам помаже да схватимо њихове разлике и наизглед супротности, а то је: чисти, етички монотеизам, који се темељи на синајском завету, и месијанска идеја, као основни појмови у њиховој поруци спасења.³²

Монотеизам: Битна ставка у служби сваког старозаветног пророка јесте монотеизам. То је средиште и камен темељац сваке пророчке поуке. Пророци монотеизам нису пронашли у народу, који је увек био склон политеизму, још мање код суседних народа, који су сви редом били поштоваоци многобожачких култова.³³ Нису до њега дошли ни неким философским путем. Они нису измислили Бога. Бога нико никада није измислио. Он постоји одувек, независно од људи и њиховог мишљења. Он се људима објавио. Зато је за старозаветне пророке Бог жива особа, особа са којом се може разговарати, којој се можеш обратити за помоћ, а не неки апстрактни појам као што је био за грчке философе или данас за неке „савремене“ мислиоце.

²⁹ Милин, Драган, *Увод у Свето писмо Старог завета*, Београд, 1991, 53–54; Harrington, Wilfrid, *Uvod u Bibliju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991, 44.

³⁰ Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 44.

³¹ Verber, Eugen, *Uvod u jevrejsku veru*, Narodna knjiga, Beograd, 2002, 7.

³² Tomić, Celestin, *н. г.*, 333.

³³ Јеврејски народ је био упућен да живи у некој врсти изолације. Ту изолацију од других народа чинили су закони, обичаји и заповести Божје по којима је живео. Из тих разлога није се могао „сјединити“ са другим народима у једно национално тело, тако да се стиче утисак да је старозаветни Израил био несоцијалан.

Пророци се о Богу изражавају антропоморфистички, што је супротно од апстрактног философског закључивања. Своју веру темеље на „вери отаца“. Желе бити чувари вере у једнога Бога који је говорио Авраму, Исаку и Јакову, који се јавио Мојсију и свему народу речима: „Чуј, Израилу: Господ је Бог наш једини Господ“ (Пнз 6, 4), „Немој имати других Богова уза ме“ (Изл 20, 3).³⁴ Ово сведочење је за пророке било темељ старозаветне вере у Јахвеа. Зато су они то, у разним облицима, и наговештавали јеврејском народу и на томе инсистирали у својим обраћањима. За њих постоји само један Бог, Јахве: најјачи, највећи, најмудрији Бог, који управља светом, веком и човеком.³⁵

У старосавезној науци у последњих двадесетак година води се интензивна дебата око настанка и домета монотеизма. Класична теорија о настанку библијског монотеизма — најбоље репрезентована тезом Gerharda von Rada — да се старосавезни монотеизам темељи на првој заповести, данас се све више доводи у питање; односно већина савремених библиста потпуно је одбацује. За ово су посебно заслужна новија археолошка открића, која указују на јаке монолатријске елементе у религији пред-егзилских Израилаца. Очигледно је да је развојни пут библијског монотеизма био знатно дужи и компликованији него што се то раније мислило. Међутим, и поред те чињенице временом се у свести старосавезних теолога искристалисала идеја монотеизма. Постоји један Бог — Бог Израилов, сви остали су само пуки идоли.³⁶

Завет: Целокупна пророчка порука утемељена је на завету (савезу). Реч пророка јесте „реч завета“, коју је Бог упутио свом народу (Јер 11, 2. 6). Идеја завета протеже се кроз целу историју спасења, од Ноја до завета на гори Синај. Иако нигде изричито не говоре о завету, ипак, то је средишња тема пророчког проповедања. Израил је изабрани Божји народ, и то је посебно наглашено у Поновљеним законима (Пнз 4, 37; 7, 6). Бог у овом случају није само заштитник и чувар завета, него и његов судеоник.

Бог обећава Авраму и његовим потомцима богату земљу Ханан, где „тече мед и млеко“ (Пост 15, 18; Изл 6, 4; 1Дн 16, 17; Пс 105, 10–11). Међутим, срж склопљеног завета између Бога и јеврејског народа чини завет на Синају (Изл 19–20) и, једним делом, Натаново пророштво (2Сам 7, 8–16; Пс 89; 1Дн 17). Са Мојсијем и настанком израиљског народа Божји је план попримио конкретнији облик. Синајски Савез је био врхунац снажног Божјег плана и захвата. Он је потврдио Израиљеву месијанску наду и усмерио Израиљеве очи у будућност.

Пророци су сматрани за даровите, харизматичне људе чија је вера дубоко прожета идејом завета. Сам Бог у неколико случајева наглашава завет као битни елемент у односу између њега и изабраног народа (Јер 11, 2. 6). Тај однос је, у ствари, лични однос, што подразумева да насупрот једној личности у потпуној слободи стоји друга личност — Бог и човек стоје један наспрам

³⁴ Tomić, Celestin, *н. г.*, 334.

³⁵ Rebić, Adalbert, *н. г.*, 132.

³⁶ Кубат, Родољуб, *Анђео Господњи у Старом савезу*, Београд, 2004, 331.

другог.³⁷ У суштини, верски живот израиљског народа почео је синајским заветом, који је заснован на изричито моралистичком сагледавању Бога. Због тога су старозаветни пророци били веома блиско повезани са овим идеалом и његовим прослављањем у контексту богослужења. Нема сумње да се идеја завета налази у сржи старозаветне вере.³⁸

Када говоримо о Савезу, мислимо на следеће: реакцију у виду народне послушности, проистеклу из њиховог искуства благодати Божје. У историјском смислу то искуство било је врло драматично приказано збивањима око Изласка и онога што је потом уследило, а ово је главна тема, порука многих највећих пророка. Прослављало се и приликом великих верских празника који су обележили напредак у Израиловом верском животу. Неки научници су у прошлости, без сумње, преувеличавали улогу пророка у богослужењима, али свакако да има смисла у њима видети чуваре вере засноване на Савезу. То објашњава због чега су говорили очекујући да ће их народ саслушати, јер су га позивали да се врати својим духовним коренима.³⁹

Дакле, завет је дело љубави и слободе Божје. Бог је слободно на Синају склопио завет са Израиљем. Круна тог завета је Декалог, исписан на две плоче, у два примерка, као документ завета, који је похрањен у ковчегу завета. Темељ и обавеза овога завета су и саме речи Божје: „Ја сам Господ Бог твој... Немој имати других Богова уза ме“ (Изд 20, 2–3). Бог ће кроз целу историју јеврејског народа остати веран том завету. Он ће касније склопити један нови завет са Израиљем, који неће бити уписан на каменим плочама, већ у срцима изабраног Божјег народа, као и свих других народа.

Месијанизам: Једна од средишњих перспектива пророка, кроз коју гледају будућност, јесте месијанизам. Међутим, истина је да код старозаветних пророка нема тако много текстова у којима би се пророковало о Месији,⁴⁰ а ипак је идеја месијанизма као таква — као, уосталом, и за сав стари Израиљ — од необичне важности за пророке. Пророчки месијанизам морамо нужно сагледати у оквиру целокупне пророчке поруке, посебно у оквиру њихове есхатологије. Идеја месијанизма извире из пророчке концепције есхатологије, из њиховог виђења будућности, о задњим данима историје.⁴¹

У Старом завету често се спомиње помазивање царева као један од услова ступања на израиљски престо (Суд 9, 8; 1Сам 9, 16; 10, 1; 15, 1; 16, 3. 15–16; 2Сам 2, 4; 12, 7; 1Цар 1, 34–35; 5, 1; 2Цар 9, 3–12; 11, 12; 23, 30).⁴² „Цар је сту-

³⁷ Кубат, Родољуб, *н. г.*, 316.

³⁸ Уп. Књазев, Алексеј, *н. г.*, 105–106.

³⁹ Дрејн, Џон, *н. г.*, 213.

⁴⁰ Ова реч није имала значење које данас има хришћанској теологији. Изворно *месија* (*maschiah*, *Meschicha* — арамејски) јесте помазаник, на грчком Χριστός. Само име долази од обреда помазања цара приликом устоличења, и постаје символ царске власти као жезал или круна (Harrington, Wilfrid, *Uvod u Stari zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987, 252; McKenzie, *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, Zagreb, 1980, 211).

⁴¹ Rebić, Adalbert, *н. г.*, 137.

⁴² Још за време судија јеврејски народ је сам себи поставио цара, али је Бог одбацио такву могућност јер је у томе гледао противљење „царству Божјем на земљи“ (Суд 9, 22–23). Тек

пао у потпуну власт миропомазањем, које је над њим вршио велики свештеник (првосвештеник), док му је пророчко помазање само показивало да има право на царство тј. да је Божји изабраник⁴³. Такође, цар је својим ступањем на престо постајао апсолутни владар, али је тај апсолутизам био ограничен божанским законом и опоменама пророка. Његова дужност и обавеза била је да се придржава синајског закона и у том контексту цар је био подложен закону. Дакле, „у Израелу не бијаху посебни закони за велике, а посебни за мале (2Цар 23, 3). Зато у том погледу краљева власт у Израелу ипак није била апсолутна“⁴⁴.

Када је реч о старозаветном свештенству, ниједан библијски текст пре вавилонског ропства не говори о помазивању свештеника⁴⁵. Свештенички углед добијао је све више на свом значају након сужањства. У то време није било цара и неког владара, па је велики свештеник (првосвештеник) управљао земљом⁴⁶. Он је у то време био „месија“, као што је пре њега то био цар⁴⁷. Што се старозаветних пророка тиче, они такође нису били помазивани, мада у 1Цар 19, 16 пророк Илија добија заповест од Бога да помаже Јелисеја за пророка. Ово се објашњава у 2Цар 2, 9, где Јелисеј моли Илију да „буду два дела духа твојега у мене“. Наравно, то је само метафоричко помазивање, и оно се као такво изричито спомиње и код пророка Исаије у Ис 61, 1.

је за време пророка Самуила, племенским старешинама пошло за руком да изабере цара. Пророк Самуило то није одобравао јер је у томе видео удар на теократију. Ипак, на крају је морао да попусти, и то по нарочитом наређењу Божјем. Цар је изабран коцком, и на тај начин сам је Бог учествовао у избору Саула за цара (1Сам 8, 7; 9, 16; 10, 19).

⁴³ Глумац, Душан, *Библијска археологија*, Богословски факултет у Београду и Академија Св. Василија Острошког у Србињу, Београд–Србиње, 1999, 173.

⁴⁴ Rebić, Adalbert, *Biblijske starine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992, 154.

⁴⁵ Свештеник је могао постати само Аронов потомак. То се морало доказивати родословним таблицама, које су се веома пажљиво водиле. Ко није могао да докаже да је из племена Левијева, односно из породице Аронове, није му се могла дозволити никаква свештеничка функција (Нем 7, 64). Но, ни то није било довољно да се буде Аронов потомак, већ се морало бити и без било какве телесне или душевне мане, као и других недостатака (Лев 21, 10; 13, 18; Јез 44, 13).

⁴⁶ На челу целокупног јеврејског свештенства био је „врховни свештеник“, „велики свештеник“ — првосвештеник. У њему је била пуноћа свештенства, он је био посредник између Бога и народа и једини је могао ући у светињу над светињама. Први првосвештеник је био Арон, којег је наследио његов син Елеазар, и после њега је та служба остала наследна, а вршио ју је обично прворођени син. Једном посвећени првосвештеник није се могао до смрти разрешити те дужности. Он је једини имао право да неког миропомаже за цара изабраног Божјег народа.

⁴⁷ У Лев 4, 16. 35 говори се о помазаним свештеницима, но при том се мисли да су ти одељци касније унесени и да припадају периоду после ропства (Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 252). После вавилонског ропства, првосвештеник је наследио царско помазање и на неки начин постао центар месијанског ишчекивања. Пророк Захарија у Зах 4, 8 и 6, 12 даје Зоровавељу назив „клица“ (изданак) што можемо упоредити са Ис 4, 2; Јер 23, 5; 33, 15. Код пророка Данила у Дан 9, 25–26 исто тако се говори о првосвештенику као помазанику Божјем.

У научним круговима било је мишљења да је месијанизам у Израиљу настао под утицајем суседних народа.⁴⁸ Међутим, код старозаветних Јевреја цар је био само посредник између Бога и народа. Јеврејски народ не познаје институцију цара — Бога, свештеника, спаситеља, нити обреде пролећног буђења природе, као у Вавилону и Ханану. Зато можемо рећи да се идеја о Месији појавила у Израиљу и да је повезана са заветом, са избором, са Божјим обећањима, и да су све то изворни елементи у јеврејској историји и религији.⁴⁹ „Наде Израиља, које су се односиле на царство Божје и долазак Месије, развијале су се у току његове националне историје, према законима једнога прогреса непрекидног, једне еволуције лагане, али све више и више детерминисане. Предмет осветљаваше се постепено. Због тога Месијанска Идеја дуго времена остала је конфузна у духу овог народа, јер није био у стању да процени ризницу благослова, која у себи садржаваху античка пророштва, обећања. Патријархално доба, јесте доба прве инкубације Месијанске Идеје, која, остајући увек иста, проткива се кроз цео историјски живот Израиља од Едена до Христа“.⁵⁰

Дакле, на основу свега поменутог, можемо закључити да постоје три провлађујућа облика месијанизма:

1. Царски месијанизам, у којем старозаветни пророци на темељу Божјег завета са Давидовом кућом (2Сам 7, 16) виде Месију као цара (Ам 9, 11; Ос 3, 5; Јер 30, 8–9; Јез 34, 23). Као и Давид, Месија ће се родити у Витлејему (Мих 5, 2). Своју ће власт проширити над целим светом (Ис 11, 10; Зах 9, 10). Његово ће царство бити царство мира (Ис 9, 5; 11, 6–8) и праведности (Ис 9, 6; 11, 6).⁵¹

2. Пророчки месијанизам: Месија ће бити велики пророк (Пнз 18, 15), који ће истовремено бити и човек речи, човек Духа (Ис 42, 1), праведан (Ис 53, 9–11), пун вере (Ис 42, 4), обновитељ Израиља (Ис 49, 5–6), који ће као Божји слуга бити жртвован и тако остварити спасење и откуп свију (Ис 52, 12–13). У Девтеро-Исаији, Израил је често називан слугом Господњим. Међутим, постоје само четири одломка где овај назив има посебно значење (Ис 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12).⁵²

⁴⁸ На Старом истоку била је распрострањена идеја о цару као отеловљењу Бога и доносиоцу спасења, као што имамо у идеологији краља у Египту. Примера ради: Александар Велики је од својих поданика, нарочито у Египту, био сматран божанством. Његови наследници Селевкиди и Птолемаиди самовољно су себи приписивали божански наслов, а сенатским декретом Јулије Цезар је након смрти (45. пре Христа), био проглашен једним од божанских заштитиника државе. У Вавилону цар је био представник божанства, који је у новогодишњем обреду осигуравао благослов и благостање у новој години.

⁴⁹ McKenzie, *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980, 211.

⁵⁰ Радовановић, (Тихон) Тихомир, *Еволуција месијанске идеје у Свјетом завету с обзиром на модерну кршћанску*, Народна мисао, Београд, 1925, 17.

⁵¹ Уп. Tomić, Celestin, *н. г.*, 339.

⁵² Постављајући питање ко је слуга Господњи, већина библијских егзегета сматра да је то синоним за месију, који ће у свом месијанском деловању имати двоструку улогу: националну и универзалну. У његовој личности ће се Бог прославити (Ис 49, 3), он ће довести натраг Јакова (Ис 49, 5–6) и поучити Израил (Ис 50, 4–9). У другом случају, месија ће као

3. Апокалиптички месијанизам: Ова врста месијанизма посебно је заступљена код пророка Данила, чија је књига једно апокалиптичко дело. Наиме, након ропства, у старозаветној богословској мисли развија се идеја о „Сину човечјем“, који долази „на облацима“, одозго, који је тајанствена особа, која ће успоставити коначно есхатолошко царство, а оно захвата не само човечанство, него свеукупну створену твар (Дан 7, 13–14).⁵³

„У Јеврејској библији израз „Син Човечији“ коришћен је двојако. Најчешће, он напосто означава људско биће, као биће различито од Бога. У том контексту обично служи да истакне слабост и сиромаштво обичних смртника насупрот Божје силе и власти (Бр 23, 19; Јов 25, 6; Пс 8, 4; 146, 3; Ис 51, 12). Бог би повремено могао назвати неког од пророка 'сином човечијим', да би истакао разлику између пророка и крајњег извора њихове поруке (Јез 2, 1; Дан 8, 17).“⁵⁴ Међутим, овај израз има сасвим друго значење у Дан 7, 13–14. У овом одељку Књиге пророка Данила „Сину човечјем“ даје се власт, слава и царство да му служе сви народи, племена и језици. Власт његова је власт вечна, која неће проћи и царство се његово неће расути.⁵⁵ Овде је он представљен као анђелолико — боголико биће.

Дакле, лик месије је код старозаветних пророка веома сложен. Месија је цар — победник, слуга Божји, потомак Давидов, Син човечији и Емануил.⁵⁶ Некада се сматра да је човек, а некада се поистовећује са самим Богом. Сви ови различити појмови, супротни на први поглед, сабрани су и усклађени у једној Личности — Христу, који је потомак Давидов, цар мира, који је понизан и јаше на магарету (Зах 9, 9), који је слуга Божји, а опет у исто време и Емануил и Син човечји, који долази на облацима.⁵⁷

стрпљиви и понизни слуга (Ис 50, 6; 53, 7) својим трпљењем и смрћу испунити Божји план који се састоји у оправдавању грешника и свих народа (Ис 53, 8. 11–12). Слуга Господњи ће поседовати унутрашња својства каква су имали пророци Мојсије и Јеремија. Каснија размишљања на ову тему, као и религиозна искуства пророка Језекиље и Јеремије, довела су до закључака да будући Месија неће бити месија — цар, већ Месија — пророк (Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 265).

⁵³ Tomić, Celestin, *н. г.*, 339.

⁵⁴ Дрејн, Џон, *Увођење у Нови завет*, Clio, Београд, 2004, 78.

⁵⁵ У Светом писму Новог завета, Господ сам себе назива „Сином човечјим“ (Мт 10, 23; 13, 41; 16, 13; 19, 28; 24, 27. 37; Мк 2, 10. 28; 8, 38; 13, 26; 14, 62; 10, 45; Лк 17, 30; 18, 8; 21, 36; 22, 69; Јн 3, 13; 6, 53; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31), што само потврђује месијанско и есхатолошко значење овог назива.

⁵⁶ Код Јевреја израз „Син човечји“ никад није постао неки распрострањени назив са којим би се означавао месијански наслов, али је вероватно у неким затвореним круговима месија био очекиван као „Син човечји“ (Harrington, Wilfrid, *н. г.*, 269).

⁵⁷ Опширнији приказ старозаветног месијанизма видети код: Младеновић, Горан, *Месијанска идеја у књизи пророка Исаије*, Београд, 2006, 27–39.

Извори:

- Библија*, Стари завјет превео Ђура Даничић, Нови завјет превео Вук Стеф. Караџић, Британско и инострано библијско друштво, Београд, 1991.
- Светио Писмо*, Нови Завјет, Свети Архијерејски Синод СПЦ, Сарајево, 1990.
- Jeruzalemska Biblija, Stari zavjet iz Biblije Kršćanske sadašnjosti*, Zagreb, 1993; *Novi zavjet u prevodu Bonaventure Dude i Jerka Fućaka, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 1985; *uvodi i komentari iz La Bible de Jérusalem, Les Édition du Cerf*, Paris 1987, novo, pregledano i prošireno izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- Septuaginta* (hg. A. Rahlfs), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

Литература:

- ANET (The Ancient Near East in Texts to the Old Testament)*, by B. Prichard, Princeton University Press, New Jersey, 1969.
- Verber, Eugen, *Uvod u jevrejsku veru*, Narodna knjiga, Beograd, 2002.
- Gerhard, von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I–II, München, 1968.
- Глумац, Душан, *Библијска археологија*, Богословски факултет у Београду и Академија Св. Василија Острошког у Србињу, Београд–Србиње, 1999.
- Голдберг, Дејвид, Рејнер, Џон, *Јевреји, историја и религија*, Clio, Београд, 2003.
- Brown, R. E. и др., *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980.
- Доментијан, *Пророчке књије Сџарої завейџа*, Београд, 1908.
- Дрејн, Џон, *Увођење у Сџари завейџ*, Clio, Београд, 2003.
- Дрејн, Џон, *Увођење у Нови завейџ*, Clio, Београд, 2004.
- Елијаде, Мирча, *Водич кроз свейске религије*, Народна књига, Београд, 1996.
- Јанковић, Владета, *Мийови и лејенге — јудаизам, хришћансџво, ислам*, Српска књижеван задруга, Београд, 2002.
- Књазев, Алексеј, „Пророци“, *Теолошки џоїледи* 2–4 (1973).
- Косидовски, Зенон, *Библијске лејенге*, СКЗ, Београд, 1993.
- Куџат, Родољуб, *Анђео Госџодњи у Сџаром савезу*, Београд, 2004.
- Линг, Тревор, *Исџорија религије исџока и зайага*, СКЗ, Београд, 1992.
- Милин, Драган, *Увод у Светио џисмо Сџарої завейџа*, Београд, 1991.
- Милутиновић, Милан, *Служба шеснаесџорице џророка*, Београд, 1910.
- Младеновић, Горан, *Месијанска идеја у књижи џророка Исаије*, Београд, 2006.
- Pareti, Luigi, *Stari svijet*, Naprijed, Zagreb, 1967.
- Радовановић, (Тихон) Тихомир, *Еволуџија месијанске идеје у Сџаром завейџу с обзиром на модерну крџику*, Народна мисао, Београд, 1925.

Rebić, Adalbert, *Prorok čovjek Božji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982.

Rebić, Adalbert, *Biblijske starine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992.

Tomić, Celestin, *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, Provincijalat fra-njevacā konventualaca, Zagreb, 1983.

Томић, Илија, *Старозавешћни пророци*, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, Срдиње, 2006.

Harrington, Wilfrid, *Uvod u Stari zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987.

Harrington, Wilfrid, *Uvod u Bibliju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991.

Herrmann, Siegfried, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart, 1965.

Crowther, Duane, *Prophets & Prophecies of the Old Testament*, Horizon Publishers & Distributors, Incorporated, USA, 1998.

Goran Mladenović

High School "Svetozar Miletić", Novi Sad

The Old Testament Prophets and Their Prophecy

Introducing this topic in his work, the author has given a short review of the role and importance of the prophets and their service in Israel of the Old Testament. Hereby, the immense role that the prophets used to have in maintaining the national consciousness has been specifically emphasized, not only being the announcers of God's thoughtful acts, but also being the active participants in all social aspects of the Jewish people.

Forthwith, the ways the prophets used to live have been described and also the concept of the word prophet has been explained etymologically. In the next chapter, the goals and the tasks of the prophetic service determined by God have been described.

Furthermore, the ways the prophets used to come to God's revelation, either in their visions, or in their dreams, or by their speech via oral announcement, have been given and shortly described. Likewise, the ways the prophets used to announce the God's revelations to their people they lived with, (either by speech or by reading of the written prophecy, or by symbolizations), have also been described.

Also, some reference has been made both on the court prophets and the fake ones; what impact they had on social and political life of the Jewish people of those times. In additional chapter, the prophetic service inspired by God has been elaborated.

In the end, the basic notions, given in the salvation message by the Old Testament prophets (monotheism, the Testament and messianism), have been described. There is a special emphasis on messianism being one of the central perspectives the prophets used to take in order to foresee the future of Israel. It has been made a distinction among three streams of messianism which appears in theological contemplation of the Old Testament Jewish people (the divine, the prophetic and the apocalyptic messianism).

Key words: Old Testament, prophets, prophecy, God, revelation, inspiration, salvation, monotheism, Testament, messianism.



Ненад Мијалковић*

Српска православна богословија Светог Кирила и Методија, Ниш

Дух (πνεύμα) и душа (ψυχή) у посланицама Светог апостола Павла

Abstract: Овим радом желимо да покажемо значење термина дух и душа у посланицама светог апостола Павла, односно како апостол Павле сагледава те богословске термине. Ради што свестранијег разумевања и разјашњења ове тематике, овај рад започећемо излагањем термина из перспективе старојелинске философије. Покушаћемо да преко најзначајнијих и најреномиранијих философа ове епохе, Платона и Аристотела, допремо и сазнамо шта је за њих дух, а шта душа. Занимљиво за нашу тему је и значење термина у старозаветном Божјем откривењу, јер је оно значајно за целокупно схватање ове богословско-историјске проблематике. Радом желимо да истражимо и то да ли је Свети апостол Павле, користећи се овом терминологијом, имао у виду човека као целокупно, као дихотомо или трихотомо биће. Истраживање ће помоћи нам да схватимо предстојећу богословску недоумицу, по питању односа *дух* и *душа*.

Key words: дух, душа, апостол Павле, посланица, Дух Свети, Платон, Аристотел, живот, слобода.

1. Увод

Како бисмо говорили о овој изузетно комплексној и изазовној теми, морамо најпре сагледати термине дух и душа кроз одређени историјско-временски контекст. Почећемо од Старојелинске философије у којој ћемо разматрати значење термина дух и душа. Затим, кроз старозаветно Божје откривење, покушаћемо да искажемо и одговоримо на значење постављених термина (дух и душа). Значајна, многобројност старозаветног искуства послужиће нам као подлога — основа, како бисмо одговорили самом изазову ове тематике. Само мноштво назива који се појављују у Старом завету за душу биће нам свакако од користи како бисмо правилно поимали схватање Светог апостола Павла везано за термине дух и душа. Ова два термина (дух и душа) кроз историју развоја хришћанске цркве, и развоја догматских истина доприносила су за развијање разноразних недоумица. У наше скромно

* mijalkovicnenad@gmail.com

разматрање полазићемо од следеће поставке када се говори о духу и души, код светог апостола Павла; да ли Он када спомиње термине дух и душа има у виду јединственог човека или уводи дихотомију или трихотомију!? Одговор тражећи на ово питање одређује основну претпоставку овог рада. Што се тиче сватања духа и душе у јелинској философији опширнији приказ изнећемо у наставку рада.

1.1. Значење термина дух и душа у Старојелинској философији

Значење термина дух и душа, покушаћемо да појаснимо уз помоћ знаменитих представника Старојелинске философије. Питагора је заступао учење о селидби душе.¹ Неки неоплатоничари и хришћански апологети користе „прелазак из једног тела у друго“ што је прецизно, али рогобатно.² Учење о селидби душе је најлакше објаснити као развијени облик примитивног веровања у сродност људи и животиња-звери, веровање којег се Питагора придржавао. Ово веровање најчешће је повезано са системом табуа који се односи на извесну врсту хране, а Питагорино правило је и најпознатије по прописивању различитих облика уздржања.

Знатно пре Питагоре, Талес из Милета, веровао је у „душу света“. Потом је учење о светској души Талесу, сасвим изричито приписао Аетије, користећи стојичку фразеологију коју је нашао у свом непосредном извору и идентификујући светски ум са Богом. Затим, Цицерон говори како је Талес сматрао да постоји божански дух који је све ствари уобличио из воде.³ Један од истакнутих философских мислилаца по питању односа духа и душе, каже:

Од тренутка када је човечанство досегло појам „духа“ и докучило духовну реалност, што је први учинио Хераклит и његови савременици из Индије као и јеврејски пророци, а потом много јасније јелинска и хришћанска мисао, заправо ником није пошло за руком да једнозначно одреди разлику између „духа“ и „душе“ тако да би се могла повући тачна граница између ових двеју области. Где се заправо „завршава“ „душа“ и где почиње област „духа“? Нерешено је остало још једно, са предходним тесно повезано питање: да ли је „дух“ нешто што припада мени, мом властитом унутрашњем животу, што му је иманентно, или је он у односу на мене нешто сасвим друго, другачије, тј. нешто мени трансцендентно? [...] Пре свега, одиста не постоји једнозначна, тачно одређена граница између „душе“ и „духа“.⁴

¹ В. „Pythagoras and Pythagoreanism“, *Catholic Encyclopedia*, прегледано 28. 3. 2011. на: <http://www.newadvent.org/cathen/12587b.htm>; „Pythagoras and the Pythagoreans, Fragments and Commentary“, прегледано 26. 3. 2011. на: <http://history.hanover.edu/texts/presoc/pythagor.htm>.

² В. Barnet, Džon, *Rana Grčka filosofija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, 115–116.

³ Уп. Barnet, Džon, *н. г.*, 65.

⁴ Франк, Лудвигович, Сејмон, *Недокучиво, Онџолошки увод у философију религије*, Православни богословски факултет, Београд, 2010, 206–207.

Као што примећујемо, термини дух и душа, задавали су прилично проблема, и доводили до разноразних недоумица, приликом њиховог разграничења и објашњења.

Платон износи три доказа о бесмртности душе. Покушаћемо да их опишемо на најједноставнији начин.

Први доказ. Око нас постоји видљиви и невидљиви свет. Логично је сматрати да је први ближи телу, које је видљиво, а други души, која је невидљива; и пошто се видљиво мења и умире, док је невидљиво непроменљиво и вечно, самим тим ће и душа бити непроменљива и вечна.

Други доказ. Супротности не могу да коегзистирају у истоме. Ако је тело топло значи да је у њега ушла Идеја топлог. Ако се охлади то је због тога што је Идеја хладног заменила Идеју топлог. Биће живи јер има душу. Ако умре то значи да је Идеја смрти истерала Идеју живота, односно душу.

Трећи доказ. Присталице еристике, уметности оповргавања неке тврдње, истините или не, коју су примењивали софисти, тврдили су да је немогуће доћи до спознаје, наводећи два случаја: ако неко не познаје спознају не може се схватити како је могуће, нашавши је, да је препозна; а ако је већ познаје онда се не разуме зашто је потребно да је тражи. По Платону, човек препознаје спознају пошто је она већ унутар Душе. Другим речима, спознаја би била анамнеза, односно облик сећања, поновно проистицање оних ствари које смо усвојили у претходним животима. Значи за Платона, тело је привремено уточиште душе. При свакој смрти душа мења свој дом — тело. Она се пење, односно спушта у хијерархији живота.⁵

Када Аристотел каже „душа“ требало би бити опрезан: није реч о бесмртној и бестелесној души, већ о једној компоненти индивидуе, подељеној на три дела: вегетативни, чулни и рационални, која се рађа и умире заједно са телом. Између душе и тела постоји однос материја — форма, као да је душа права форма тела. Аристотел замишља свет попут пирамиде на чијем се дну налазе тела без форме, односно ружна материја, док је на врху Бог, тј. форма без материје. Што више иде према горе, универзум се усавршава прелазећи из материје у Бога и форма поприма све истанчаније карактеристике. Отуда подела на три различите врсте душа: вегетативну, чулну и рационалну. Биљке поседују само прву, животиње прву и другу, а човек све три врсте. Сва три типа душе умиру заједно са телом, али учествују у вечном животу путем размножавања. Најнормалнија функција сваког живог бића је да рађа друго живо биће слично себи. И пошто ниједно живо биће не може да опстане идентично и једно, будући да пропада (стари), учествује у вечности у границама својих могућности и наставља да живи, не у самом себи, већ у бићу сличном себи и не као индивидуа, већ као врста.⁶

⁵ Уп. De Krečenco, Lučano, *Istorija Grčke filosofije od Sokrata nadalje*, IP Svetovi, Novi Sad, 1993, 93–96; в. Platon, *Dela, Fedon ili o duši*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 2002, 175–245.

⁶ Уп. De Krečenco, Lučano, н. г., 115–116; в. Aristotel, *O Duši, Nagovor na filosofiju*, Naklada naprijed, Zagreb, 1996, 413a–414a; 412b, 30–37; в. Gregorić, Pavel, „Aristotel o diobi duše“,

Код Платона и Аристотела видимо да се човек састоји из душе и тела. Платон говори како је душа бесмртна и вреднија у односу на тело. Тело се узима на неки начин као препрека души. Може се рећи да је тело тамница души. Код Аристотела, међутим, примећујемо да је душа смртна као и тело, што значи да са смрћу тела умире и душа. Чини се да су ова два става заступљена код Платона и Аристотела имали великог удела у формирању погледа на однос и релацију дух и душа.

1.2. Значење термина дух и душа у Старом завету

Значајно је истаћи да се мисаони систем старих Јевреја у много чему разликује од нашег, данашњег. Модерно образовање уводи данашњег човека од самог почетка у категорије апстрактног размишљања. За разлику од овог нашег мисаоног система, чији су корени из античке Јеладе, код Јевреја, као старих Семита, имамо веома развијену фантазију и непосредно доживљавање стварности која их окружује. Неспособност, односно несклоност да философски, критички расуђују чинила их је склоним сликовитом начину мишљења. За Јевреје мишљење значи читаву стварност, целовитост, док за модерног човека (нарочито западњака) мишљење је више разлагање целовитости, њено аналитичко раздељење и свођење под одређене појмове.

Значајно је приметити и то, да се човек сасвим другачије схвата у Светом Писму у односу на данашњу савремену науку. Запажамо да, у Старом Завету тумачење човека је другачије него у јелинској мисли. Човек, у суштини, није одређен природом по себи, својом психосоматском грађом и материјалним светом који га окружује. Човек се ставља у границе односа, што представља упућеност на другога. Човек је оно што јесте, што постоји само у односу. Овај однос и упућеност су личносни — представљају личност, Творца Бога, на коју је човек упућен, да егзистенцијално оствари свој начин постојања. Човек је резултат личносног стваралачког чина Божјег, односно призива Божјег у личносно заједничарење. Зато човек постоји само у односу са Богом. Бити без Бога значи бити без живота. Дах Божји, јесте могућност живота, јесте душа човекова. „И дуну му у нос дух животни: и поста човек душа жива“ (Пост 2, 7).⁷ „Комадање човека на две области постојања (тј. бића),

Prologomena VII/2 (2008), 133–151; в. Ларше, Жан-Клод, *Теологија њела*, Братство Светог Симеона Мироточивог, Врњци–Требине, 2005, 17–26.

⁷ „И начини, каже, Бог човека, прах узевши од земље и дуну у лице његово дах животни. Пошто је говорио људима који не могаху да чују другачије него што смо ми могли, /Мојсеј/ се изразио тако грубо, а и да би нас поучио да човекољубље Божје пожеље да тај који је саздан из земље има словесну суштину душе која то биће и показује као савршено и без мане. И дуну, каже, у лице његово дах животни. Дах је, каже, сазданог из земље даровао животном енергијом и то му сазда суштину душе. А потом додаде: И поста човек душа жива. Онај који је начињен од праха, примивши дух и дах живота, поста каже душа жива. Шта значи то — душа жива? Делатна, она чији су телесни удови потчињени њеним дејствима и који следују њеној жељи...“ — каже Свети Јован Златоусти. Свети Јован Златоуст, Свети Јефрем Сиријски, Блажени Августин, Свети Симеон Нови Богослов, *Нека буде светлост, Шесћоднев, Тумачење књије јосџања*, Библиотека образ светачки, Београд, 1998, 97.

на два 'квалитета' постојања, не среће се у учењу Старог Завета. Само једно раздвајање може постојати: раздвајање човека од Бога⁸. Значи, постоји једна могућност избора: између Бога, живота и тела, односно смрти.

Речју „душа“ Седамдесеторица су превели јеврејски израз „*nephesh*“ (нефеш), који се тиче једног дела човековог бића — духовног, насупрот материјалном, али означава целокупног човека као јединствену конкретну ипостас (личност). Човек постаје „душа жива“, што значи да је душа суштина човековог бића, облик и форма. „Међутим, старозавјетни појам нефеш има још читаво обиље значења и спада у ред ријечи с највећим бројем значења у оквиру библијских списа. Нефеш може да значи: грло, ждријело, врат, воља или жудња, живот, лична заменица ЈА или сопство“.⁹ Отуда душа жели храну — „овај се никакви хлеб огадио души нашој“ (Бр 21, 5), бива предмет мржње — „који мрзи душу Давидову“ (2Сам 5, 8), сама се гневи и мрзи — „да не би ударили на вас људи гневне душе“ (Суд 18, 25), живи у савезу љубави — „душа овога везана је за душу онога“ (Пост 44, 13), плаче, нариче и тугује — „душа ће моја плакати тајно због охолости ваше“ (Јер 13, 17), али и умире — „да би душа моја умрла са душама праведника“ (Бр 23, 10). Душа се поистовећује са телом чак дотле да се сматра крвљу жртвоване животиње — „само пази да не једеш крви; јер је крв душа, па не једи душе с месом“ (Пон. зак 12, 23). На основу употребе израза „душа“ видимо да се ово односи на целокупног човека и јасно је да је Старом Завету непознато јелинско дуалистичко поимање човека.

Поред речи „нефеш“ (душа) у Старом завету постоји још неколико антрополошких термина, међу које спадају: дух, тело и срце. И они, као и нефеш, имају више значења. Дух има читаво обиље значења и може да значи: „узбуркани ваздух, вјетар, животна сила, дах, дух (у смислу спознаје) и снага воље. Његово најочитије својство је моћ“.¹⁰ У Старом завету се дух не доживљава као посебно, засебно биће. Он се даје човеку од стране Бога. Важно је нагласити да се човек кроз старозаветно предање посматра као психофизичка целина, те из тога можемо закључити да је искључена свака могућност антрополошке дихотомије или трихотомије. Библијски писци не улазе у суштину човекове бити, нити је покушавају систематски изложити. Овим појмовима се не означавају делови, него аспект целог човека.

Дакле, старозаветна антропологија посматра човека као целину, целовито биће, иако у библијским списима сусрећемо термине дух, тело и душа. Кроз њих се човек гледа као јединство.

У даљем излагању покушаћемо да одговоримо шта значе термини дух и душа погледом из новозаветне перспективе, и то по учењу светог апостола Павла.

⁸ Јанарас, Христо, *Метифизика шела*, Беседа, Нови Сад, 2005, 20.

⁹ Кубат, Родољуб, „Схватање загробног живота кроз старозаветну историју“, *Бојословље* XLIII/1–2 (1999), 14.

¹⁰ *Н. г.*, 20.

2. Шта за апостола Павла значе речи дух и душа?

Како бисмо се бавили овом проблематиком морамо прво да видимо у ком контексту Свети апостол Павле употребљава реч „душа“, а у ком „дух“. Затим, требало би се позабавити са још неколико значајних питања која нам ова тема отвара, а то су: Да ли апостол Павле под душом подразумева целокупног човека или само његов један део? Да ли је душа нешто вредније, узвишеније од самог тела? Ако су душа, тело и дух суштински засебни, различити елементи, на који начин се уједињују? Ова тема нам заиста отвара мноштво питања на која ћемо покушати да одговоримо. Одговоре за ова деликатна и комплексна питања тражићемо у посланицама апостола Павла.

Реч „душа“ је једна од најсложенијих у Библији и хришћанској књижевности. Тако душа има многа значења и у Светом Писму и у светоотачким списима. Превод Седамдесеторице (Септуагинта) је употредио реч душа (грч. *ψυχή*, ψυχή) да би превели јеврејску реч „нефеш“, иначе термин са много значења. Иако се све што поседује живот, свака животиња, назива душом, уобичајено је да се у Светом писму она односи на човека.¹¹ Душа означава начин на који се у човеку појављује живот и не односи се само на један сегмент човекове егзистенције тј. духовни, као супротност вештастеном, него означава васцело-лог човека као јединствену живу ипостас.¹² Апостол Павле пишући о Прискили и Акили, каже: За мој живот (ὅτι τῆς ψυχῆς μου) своје вратове положише (Рим 16, 4). У овом случају, а и у низ других термин душа је употребљен у значењу, живот. У посланици Солуњанима, апостол Павле се моли: „Сам Бог мира да вас посвети потпуно, и васцели дух ваш и душа и тело да се сачува без порока за долазак Господа нашега Исуса Христа“ (1Сол 5, 23). У овом стиху није реч о човековој трострукој структури, јер је термин дух употребљен да означи благодат Божју или харизму, у смислу благодатног дара, коју прима душа.¹³ Оно што је овде упечатљиво јесте постојање разлике између душе и тела. Свети Јован Јеванђелист пише у свом Откривењу: „Видех под жртвеником душе закланих за реч Божју и за сведочанство Јагњетово које имаху“

¹¹ Занимљиво становиште износи нам Свети Василије Велики у Осмој беседи на Шестоднев, по питању душе човечје и душе животињске: „Нека пусти из себе душу живу. Зашто земља пушта из себе душу живу? Да би ти научио у чему је разлика између душе животиње и душе човека. Сада слушај наук о души бесловесних животиња. Писано је, наиме, да је душа сваке животиње у крви; но крв, кад се згусне, претвара се у тело; а тело када истрული разлаже се у земљу; отуда се може закључити да је душа животињска нешто земљано. Нека земља, дакле, пусти из себе душу живу. Погледај само како су међусобно повезани душа и крв, крв и тело, тело и земља [...]“. Свети Василије у Деветој беседи на Шестоднев говори нам о болести душе: „Има, међутим, и у нама природних врлина којима душа тежи, мада томе није поучена од људи, већ се то налази у самој њеној природи. Јер, као што нас ниједна беседа не учи томе да мрзимо болест, већ по природи имамо одбојност према свему што нам је на штету, тако и душа има некаку урођену склоност да се уклања од зла. Наиме, свако зло је болест душе, а врлина је исто што и здравље [...]“, Свети Василије Велики, *Шестоднев*, Беседа, Нови Сад, 2001, 202–203, 231–232.

¹² Уп. Влахос, Јеротеј, *Православна психологија*, Образ светачки, Београд, 1998, 91–92.

¹³ В. Рим 5; 1Кор 12.

(Откр 6, 9). Занимљиво је запазити да реч душа има многа значења у Светом писму. Ова реч се користи како би означила васцелог (целокупног) човека и духовни елемент човекове егзистенције, исто као и живот који постоји у човеку, биљкама, животињама и свим тварима причасним животворној енергији Божјој. Значи, живот је у заједници са Богом, ван те заједнице наступа пропадљивост и смртност. Осмотримо сада како се у Библији користи термин дух. Постоји мишљење да је дух само друга реч за израз душа. Међутим, није тако! Библија јасно износи да се изрази дух и душа односе на различите ствари. У чему је разлика? Када су писали о духу, писци Библије користили су јеврејску реч *ruah* или грчку реч (πνεύμα). Само Свето писмо износи значење тих речи: „[...] Узмеш ли им [Јахве] дух [*ruah*], умиру, и у прах се свој враћају“ (Пс 104, 29). У посланици Јаковљевој примећујемо: „[...] тело без духа [πνεύμα] је мртво [...]“ (Јак 2, 26). Значи, дух у овим стиховима означава, указује на нешто што даје живот телу. Без духа тело је мртво. Зато се [*ruah*] не преводи у Библији само као дух, него и као дах, тј. животна снага. Рецимо, Бог се обраћа Ноју речима: „Јер ево пустићу потоп на земљу, да истредим свако тијело [створење] у коме има душа жива [је дах живота] [*ruah*] [...]“ (Пост 6, 17). Према томе, дух указује на невидљиву силу, искру живота која сва створења одржава у животу.

Свети апостол Павле у својој посланици Римљанима износи: „Невоља и туга на сваку душу човјека који чини зло, а најприје на Јудејца и Јелина“ (Рим 2, 9). Невоља и туга јављају се у човеку, у души човековој као последица пада. У овом стиху се не говори да душа човекова пати као део човековог бића, већ се односи на потпуног човека, јер нам Свети апостол Павле у наставку показује и указује на Јудејца и Јелина као конкретна целовита бића (лично-сти), а не само на њихове душе.¹⁴ Затим, износи апостол Павле: „Свака душа да се покорава властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене“ (Рим 13, 1). Реч душа и у овом случају се употребљава да би означила васцелог човека.¹⁵ Покоравање властима, односи се на човека као целовито биће, слично је као и у Старом завету где се каже да човек поста душа жива. Значи, сваки човек би требало да се покорава властима, јер су власти дате од Бога. Значајно је, и примећујемо да се душа покорава, пати, тугује, а то су све људске особине, тако да је тешко говорити да је душа узвишенија и вреднија од тела, што не можемо закључити из учења апостола Павла. Иако говори о души, не сматра је засебном, не сматра је делом човека, већ се под њом подразумева целокупни човек.¹⁶ У посланици Другој Коринћанима свети апостол Павле каже: „А ја призивам Бога за свједока на своју душу [...]“ (2Кор 1, 23).¹⁷ Затим, у истој посланици износи:

¹⁴ Уп. Поповић, Јустин, *Тумачење посланице Римљанима светјога апостола Павла*, Даџар и Богословија Света Три Јерарха, Србије, 1998, 21; в. Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, drugi svezak Djela — Filipljanima*, Euroliber, Zagreb, 1999, 113.

¹⁵ В. Влахос, Јеротеј, *н. г.*, 93.

¹⁶ Уп. Поповић, Јустин, *н. г.*, 89–91; в. Mac Doland, William, *н. г.*, 163–164.

¹⁷ „[...] душе ми — слично призивање у 11, 31; 12, 19; усп. с Рим 9, 1; Гал 1, 20. Павао се позива

„А ја ћу врло трошити и истрошићу се пуно за душе ваше, иако вас ја одвише љубим, а ви ме мање љубите“ (2Кор 12, 15). Апостол Павле брине се за све људе, и зато се троши и истрошиће се пуно проповедајући Јеванђеље Христово, дело спасења. И вољан је да сви људи познају кроз њега Христа, јер како сам каже: „Не живим више ја него у мени живи Христос [...]“¹⁸ и својим примером показује дело истине, спасоносно дело Христово.¹⁹ Свети апостол Павле у посланици Филиплџанима износи: „Јер немам никога тако сродне душе који би се бринуо за вас“ (Фил 2, 20). Сви смо „сродне душе“ јер смо створени по образу Божјем, створени смо Хростолики, лично на Христа и зато нас приводи апостол Павле Богу, јер смо Божји, синови Божји.²⁰ У посланици Јеврејима апостол Павле истиче: „Јер је реч Божја жива и дјелотворна, оштрија од свакога двосјеклога мача, и продире све до раздиобе душе и духа, зглобова и сржи, и суди намјере и помисли срца“ (Јевр 4, 12). И даље, у истој посланици апостол Павле износи: „А праведник ће од вјере живети; ако ли одступи, неће бити по вољи души мојој. Ми, међутим, нисмо од оних који одступају на пропаст, него од оних који вјерују на спасење душе“ (Јевр 10, 38–39). Реч Божја је посебна реч, делотворна реч која учвршћава и утврђује. Божја реч је реч живогa Бога и она продире у све поре човековог бића. Она је нит која повезује сво човечанство у једну хармонију. Она продире у највеће дубине људског бића и најскривеније делове човековог живота. Иако се човек састоји и од душе и од духа, он је ипак хармонија, целина.²¹

2.1. Телесни човек и духовни човек

Свети апостол Павле у посланици Првој Коринћанима каже: „А телесни човек не прима што је од Духа Божјегa, јер му се чини лудост и не може да разуме, јер се духовно разгледа“ (1Кор 2, 14).

Ко је телесни човек? То је човек који остаје при својој човечанској природи, који неће да је обожи, да је Богом обогати, човек који остаје само при своме духу људском и неће да му дода Духа Божјегa. То је човек који каже: тело сам и само тело. Једном речју, то је човек без Бога. Такав телесни човек не прима Духа Божјегa, за њега је све то глупост, лудост. Зато такав човек

на Бога као на свједока у Рим 1, 9; Фил 1, 8; 1Сол 2, 5. 10. Те присеге свједоче о Павловој енергичности у говору и страственој природи. То је и била уодичајена реторичка фигура [...], Barrett, Kingsley C., *Novozavjetni komentari, Tumačenje Druge Pavlove poslanice Korinćanima*, Dobra vest, Novi Sad, 1988, 98–99.

¹⁸ В. Гал 2, 20.

¹⁹ В. Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Прве и Друје Коринћанима светиој айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1983, 273–274, 456; в. Mac Doland, William, *н. г.*, 255, 299; в. Barrett, Kingsley C., *н. г.*, 327–328.

²⁰ В. Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Филиплџанима светиој айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1986, 49.

²¹ В. Hewitt, Tomas, *Novozavjetni komentari, Tumačenje poslanice Hebrejima*, Dobra vest, Novi Sad, 1986, 79, 147–148; в. Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, treći svezak Kološanima — Otkrivenje*, Euroliber, Zagreb, 2001, 196, 224.

не прима Богочовека Христа, Његово Јеванђеље и све што Он са собом доноси и открива. Не прихвата ни Богочовечанско Тело Његово, Цркву Божју. Дух људски само преображен и препорођен Духом Христа може да препозна оно што нам је даровано од Духа Божјега. Оно што нам је даровано од Бога можемо разумети само када примимо Духа који је из Бога, јер се све то духовно разгледа.²²

Насупрот телесном човеку стоји духовни човек. То је човек који је примио Духа Божјег, Духа Светог. Он Духом Светим и испитује дубине Божје, које су у Христу Богочовеку и зна шта је „дубина и ширина и висина“ Христа и свега Христовог.²³ Он Духом Светим стиче оно што око људско не виде и ухо не чу, и у срце људско не дође: обогашује се Христом у свему, у свакој мудрости и разуму, у сваком знању и у свакој речи.²⁴ Јасно је да се Духом Светим постаје духовни човек. Дух Свети сједињује духовног човека са Христом и такав човек постаје храм Духа Светог.²⁵

2.2. Дух човечји и дух Божји

Свети апостол Павле у посланици Првој Коринћанима износи: „Јер ко од људи зна шта је у човеку, осим духа човека који је у њему? Тако и у Богу шта је нико не зна осим Духа Божјег“ (1Кор 2, 11).

Тајна човековог бића сакривена је у Богу Логосу — Христу. Једино је Оваплоћени Бог Логос, Богочовек Христос открио не само тајну Бога него и тајну човека. Отуда се Богочовеком најбоље и најсавршеније познаје човек. Дух човеков је извор свега човековог самосазнања и знања. Једино Он (дух) зна шта је у човеку. Тако и у Богу нико не зна шта је осим Духа Божјега. „А нама је Бог Духом својим; јер Дух све испитује, и дубине Божје“ (1Кор 2, 10). За спознају Христа Бог даје Духа Светог, Духа Истине и открива нам све „дубине Божје“. „Имате познање од Светог, и знате све“²⁶, знате све што човек може знати о Богу, о свету, о човеку, о животу, о вечности. На дан свете Педесетнице Дух Свети је открио светим Апостолима сву Христову тајну.²⁷ Дух Свети реализује тајну Богочовека Христа, немогуће је сагледати Духа Светог без Христа, као и Христа без Духа Светог. Из те перспективе не

²² Уп. Поповић, Јустин, *Тумачење посланице Прве и Друге Коринћанима светог апостола Павла*, Манастир Ћелије, Београд, 1983, 29–30; в. Свети Јован Дамаскин, *Источник знања, Философска поука, Тачно изложење православне вере*, Јасен, Београд–Никшић, 2006, 308–309; в. Зизјулас, Јован, *Јелинизам и хришћанство*, Хришћански културни центар, Београд, 2008, 70–72; в. Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, drugi svezak Djela — Filipljanima*, Euroliber, Zagreb, 1999, 185.

²³ В. Еф 3, 17–19.

²⁴ В. Еф 1, 8; 1Кор 1, 5.

²⁵ В. Поповић, Јустин, н. г., 30; в. Тушев, Аверкије, *Православно тумачење Новог Завјета, Приручник за изучавање Светог Писма Новог Завјета*, Библиотека образ светачки, Београд, 2006, 534.

²⁶ В. 1Јн 2, 20; в. Mac Doland, William, н. г., 184.

²⁷ В. Поповић, Јустин, н. г., 26–27.

можемо човека сагледати без Бога, нити пак Бога без човека, зато је Христос Богочовек.

Свети апостол Павле каже: „Јер ако се тим језиком молим Богу, мој дух се моли, а ум је мој без плода. Шта треба, дакле? Молићу се Богу духом; а молићу се и умом; хвалићу Бога духом, а хвалићу и умом. Јер ако благосиљам духом, како ће онај који заузима мјесто обичног вјерника рећи амин на твоје благодарење, кад не зна шта говориш“ (1Кор 14, 14–16). Овде је значајно приметити да апостол Павле не говори о духу као посебном делу човековог бића, већ говори о конкретном човеку који мора имати личносни однос са неким да би тај неко одговорио на његово благодарење. Говорећи о молитви можемо извести да се овде ради о Литургији у којој свако мора да учествује. „Циљ је да се помоћу духовних дарова дух човечији сједини са Духом Светим. Онда се дух човечији оплођује оним што је божанско и бесмртно, и доноси родове божанске и бесмртне“.²⁸ И дух и ум живе молитвом, за заједницу, Евхаристију. Молитва Евхаристије је њихов метод живљења и сазнања. Дух човечији, човек, једино молитвом у Литургијској заједници налази свој прави, свој вечни пут.

Битно је да нагласимо и следећи стих у коме апостол Павле каже: „Тако је и написано: Први човјек Адам постаде душа жива, а посљедњи Адам дух који оживљује“ (1Кор 15, 45). Последњи Адам је Богочовек Христос. Нови Адам, Христос је дух који оживљује и никаква га смрт не може убити. Он је Васкрсење и првина тог Васкрсења. Он (Христос) је нови начин живота, гаранција да ћемо и ми Васкрснути ако живимо у заједници са Њим. „Дух животворни“ оживљује људско тело својом бесмртношћу и вечношћу, оживљује и преображава ово „телесно тело“. „Али није прво духовно него душевно, потом духовно“.²⁹

Без Духа Светога и благодатне помоћи Божје човек није способан да ишта Христово правилно схвати и оцени. Дух Свети све оживљује и он је у свакој Христовој речи. Служба Новом завету јесте служба Богу Победитељу смрти, Богу који Васкрсе и Васкрсава, Богу Спаситељу. Служећи таквом Богу ми служимо својој боголикости, својој бесмртности, својој вечности, служимо своме васкрсењу, своме вечном прослављењу. Зато је та служба радост у Светоме Духу.³⁰ „Који нас и учини способним да будемо служитељи Новога Завјета, не слова него Духа, јер слово убија, а Дух оживљује“ (2Кор 3, 6).³¹

²⁸ Поповић, Јустин, *н. г.*, 199.

²⁹ В. 1Кор 15, 46; в. Поповић, Јустин, *н. г.*, 237–238; в. Mac Doland, William, *н. г.*, 241.

³⁰ В. Рим 14, 17.

³¹ „Кад слово и Дух схватамо на тај начин као људску, односно божанску, активност, слиједи реченица: јер слово убија, а Дух оживљује. Упореди Рим 8, 2 (религија која се остварује кроз Исуса Христа, односно вјера у Духа који даје живот) с тумачењем; такођер Рим 8, 6 (Брига у првом реду о тијелу води у смрт, док брига о Духу води према животу и миру) [...]“. Barrett, Kingsley C., *н. г.*, 127.

2.3. Дух Свети као „дар“

Целокупна тајна Христова је у Духу Светом. Што је Христово остварује се једино помоћу Духа Светог. Свако Христово дело, чудо и мисао, својом стварношћу и остварљивошћу сведочи о Духу Светом. „Божанско само Духом Светим постаје човечанско. Небеско само Духом Светим постаје човечанско“.³² У свим значајним моментима Христовог живота налазимо и Духа Светог. Приликом Оваплоћења, Оваплотио се од Духа Светог и Марије Дјеве; када је објавио своје Божанство објавио Га је Духом Светим;³³ када је открио тајну своје чудотворне делатности и божанске свемоћи указао је на Духа Светог;³⁴ када је основао Цркву основао ју је Духом Светим, затим приликом Крштења, Васкрсења итд. Свети апостол Павле износи занимљивост у корист предходно реченом, где каже: „Зато вам дајем на знање, ко Духом Божјим говори не каже: Анатема на Исуса! И нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светим“ (1Кор 12, 3).

Апостол Павле наводи различитост дарова (служби) у Цркви Божјој, док је Дух један и исти. „Различити су дарови, али је Дух исти. На свакоме се даје пројава Духа на корист. Јер једноме се даје кроз Духа ријеч мудрости; а другоме ријеч знања по истом Духу; А другоме вјера истим Духом; А другоме дарови исцјељивања истим Духом; А другоме чињење чудеса, А другоме пророштво, А другоме разликовање духова, А другоме различни језици, А другоме тумачење језика. А све ово чини један и исти Дух, дијелећи свакоме понаосод како хоће“ (1Кор 12, 4. 7–11). Свети апостол Павле говори о Духу Светом као трећем лицу Свете Тројице.

Човек као несавршено биће стоји као твар према Творцу — Богу. Твар — ограничена и несавршена, пропадљива, Творац — безграничан и савршен, вечан. Као творевина човек мора бити ограничен. Дух Свети као треће Лице Свете Тројице је безграничан по свему, јер је Бог. Сви дарови његови су безгранични, бескрајни. Но у Њему, они (дарови) су при свој разноликости једно; у мноштву јединство, у јединству мноштво. Дух Свети сједињује различите дарове у једно божанско јединство. Иако различити дарови, Он их сједињује у једно свето, саборно и црквено јединство. Да, дарови Духа Светога су различити, али су сви у једном телу — Цркви. „Јер као што је тијело једно и има удове многе, а сви удови једнога тијела, иако су многи, једно су тијело, тако и Христос“ (1Кор 12, 12). Сви извиру из једног извора и сви служе једном циљу, за службу у Христовом Телу — Цркви.³⁵

Од вечне користи је човеку само оно што је божанско и бесмртно и вечно. Дух Свети је Дух Мудрости, ко њега има божански је mudar. Разливена као логосна сила у свету, та се мудрост у свој пуноћи својој јавила у лицу Бого-човека Христа, те је Он мудрост од Бога и мудрост Божја. И ми примисмо од

³² Поповић, Јустин, *н. г.*, 155.

³³ В. Јн 1, 32–34.

³⁴ В. Мт 12, 28.

³⁵ В. Поповић, Јустин, *н. г.*, 157–165; в. Mac Doland, William, *н. г.*, 224.

тог Духа „који је од Бога, да знамо шта нам је даровано од Бога“.³⁶ И истинско знање је дар Светога Духа, оно се и даје по истом Духу. У Богочовечанском телу, Цркви су „све ризнице знања скривене“.³⁷ Живећи у Цркви људи живе у Христу и са Христом, и обogaђују се „у свакој речи и у сваком знању“.³⁸ И вера је дар Светога Духа, зато се и даје Духом Светим. Зашто је и вера дар? Зато што обухвата Богочовека Христа и његово вечно Јеванђеље. Вера је „плод Духа Светога“.³⁹ Зато се Христос вером усељава у срца људска.⁴⁰ Начелник и Свршитељ вере је сам Господ Христос.⁴¹ Све што није од вере грех је.⁴² Дух Свети даје нам и дар исцељивања од свих болести, болести греха. Зато Спаситељ шаљући своје апостоле на прву проповед Јеванђеља даје им овај дар, да исцељују од сваке болести и сваке немоћи.⁴³ Чудотворство је дар Духа Светог. Чудотворство је творење воље Божје у царству нужности. Делатност Бога и божанских сила у нашем свету постало је нешто необично и туђе, страно, натприродно и неприродно. Јеванђељским чудотворством ми се враћамо правој природности природе, њеној Богосазданости. Чинити чуда је за Богочовека Христа природно. За нас натприродно, за невернике неприродно. То Јеванђељско чудотворење је дар Христов преко Духа Светога. Пророштво је дар Духа Светога. Пророштво је божанско предзнање, провиђење, претказање о стварима и догађајима будућности. Тако, пророштво не бива по своме казивању, тј. по људској памети и речи, нити по људској вољи, него научени од Светога Духа говорише свети Божји људи.⁴⁴ Разликовање духова је дар Духа Светога. То је способност човекова да распознаје шта је од Бога, а шта није. Другим речима, то је разликовање добра и зла у свему и у свачему, и у свету као целини. Различни језици су дар Духа Светога, први дар Цркви на дан Педесетнице. Тим даром је најпре Дух Свети објавио и посведочио присуство у Цркви. Дух Свети је ујединитељ језика. Он објављује једно Јеванђеље на различитим језицима и тако све људе и народе уједињује у Господу Христу, приводи их спасењу. Сви су духовни дарови од Духа Светога, односно потичу од једног извора. Иако су различити, они сачињавају једну богочовечанску целину и хармонију. Једним Духом ми се сви крстисмо у једно тело и сви се једним Духом напојисмо. Дух Свети сједињује све верне у једно тело, Цркву. Он је изградитељ Цркве. Духом Светим се уграђујемо у тело Цркве; њиме се крштавамо у једно тело, тело Цркве, постајемо сутелесници Христови. Дакле, Духом Светим постајемо Христови, чланови Цркве. Тамо где је Дух Свети тамо је и Христос, а где је Христос тамо је и Дух Свети. Једном речју, ту је и

³⁶ В. 1Кор 2, 12.

³⁷ В. Кол 2, 3.

³⁸ В. 1Кор 1, 5; Еф 1, 8.

³⁹ В. Гал 5, 22.

⁴⁰ В. Еф 3, 17.

⁴¹ В. Јевр 12, 2.

⁴² В. Рим 14, 23.

⁴³ В. Мт 10, 1.

⁴⁴ В. 2Пт 1, 20–21.

Света Троица. Крштењем у име Свете Троице живимо од Оца кроз Сина у Духу Светоме. Духом Светим сви сачињавамо једно тело, тело Христово. У Цркви се остварује јединство сваког члана Цркве у Христу кроз Духа Светога. Сви се једним Духом напојисмо и Њиме једно постасмо.⁴⁵ Апостол Павле, говорећи о Духу Светом, износи основе устројства Цркве, као и Његово харизматичко деловање унутар Тела Цркве, из ових околности, улога човека унутар Цркве Божје не односи се на један сегмент његовог бића, већ на њега целокупног, човека као целовито биће, тако да из екlesiолошке перспективе човек није подвојено, раздељено биће на више делова.

Свети апостол Павле у посланици Ефесцима каже: „Старајући се да чувате јединство Духа свезом мира: Једно тијело, један Дух као што сте и позвани у једну наду звања својега: Један Господ, једна вјера, једно крштење, Један Бог и Отац свију, који је над свима, кроза све, и у свима нама“ (Еф 4, 3–6). Занимљиво је на овом месту приметити како апостол Павле реч „један“ понавља и то седам пута. У три наврата открива нам Троичног Бога (један Дух — 4. стих, један Господ, тј. Господ Исус Христос — 5. стих и један Бог и Отац Свих — 6. стих) док преостала четири садрже елементе нашег хришћанског живота, повезаног са Светом Троицом. Постоји једно тело зато што постоји само један Дух. То једно Тело је Црква, тело Христово, а своју јединственост дугује Духу Светом, који борава у Њему и даје Му живот. Нашем хришћанском позиву припада једна нада, једна вера, зато што постоји само један Господ Исус Христос који је једини предмет наше вере и наде.⁴⁶ Постоји само један хришћански дом који укључује све нас, јер постоји један Бог и Отац, а то је Црква која нас све сједињује. Плод Духа Светога је у свакој доброти, праведности и истини.⁴⁷ Овде апостол Павле говори о Духу Светом као о једном лицу Свете Троице, који чини Цркву, сакупља је и сабира, и чини да сваки човек буде јединствена и непоновљива ипостас.

* * *

Значајно је напоменути да апостол Павле назива анђеле духовима што видимо из овога: „А за анђеле говори: Који чини анђеле своје духовима и слуге своје пламеном огњеним. Нису ли сви они духови за служење, који се шаљу да служе онима који ће наслиједити спасење?“ (Јевр 1, 7. 14). Служење, а не владање улога је свих анђела.⁴⁸

⁴⁵ В. Поповић, Јустин, *н. г.*, 166–167.

⁴⁶ В. Stott, John R. W., *Novozavjetni komentari, Tumačenje Pavlove poslanice Efežanima*, Dobra vest, Novi Sad, 1986, 129–133; в. Mac Doland, William, *н. г.*, 335–336; в. Теофан Затворник, *Тумачење посланице святой апостолу Павла Ефесцима*, Каленић, Крагујевац, 2010, 188–194.

⁴⁷ В. Еф 5, 9; в. Stott, John R. W., *н. г.*, 174–176.

⁴⁸ В. Hewitt, Tomas, *Novozavjetni komentari, Tumačenje poslanice Hebrejima*, Dobra vest, Novi Sad, 1986, 49–55; в. Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, treći svezak Kološanima — Otkrivenje*, Euroliber, Zagreb, 2001, 186–187.

2.4. Дух Свети као слобода

Свети апостол Павле у посланици Другој Коринћанима значајну ствар износи: „А Дух (Свети) је Господ; а гдје је Дух Господњи ондје је слобода. Сви ми пак који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик из славе у славу, као од Духа Господа“ (2Кор 3, 17–18). Слободни смо јер смо створени по лику Божјем. Бог је слободан, те и ми, личећи на Бога, угледајући се на Бога, постајемо слободни. Слобода се изражава као начин постојања; постојим као човек заједнице, као личност. Без другог сам ништа, једноставно губим свој начин постојања. Где је Дух Свети, Дух Господњи, где је Христос ту је и слобода. Постајемо слободни животом у Светој Троици, а то је литургијски живот, живот у Царству Божјем. Христос и Дух Свети обављају заједно са Оцем дело спасења и ту је једина истинска слобода. Грех и све што је од греха јесте једно стварно ропство за човека, а Христос и све што је од Христа јесте стварна слобода за човека.⁴⁹ „Стојте, дакле, у слободи којом нас Христос ослободи, и не дајте се опет у јарам ропства ухватити“ (Гал 5, 1). Ми смо кроз Јеванђеље на слободу позвани, само да та наша слобода не буде на жељу телесну. „Јер сте ви, браћо, на слободу позвани; само не слободу за угађање тијелу, него да из љубави служите једни другима“ (Гал 5, 13). Пред нашом слободом је вечни лик Христов ка коме морамо тежити. Њиме се преображавамо јер наш крајњи циљ јесте формирати у себи обличје Христово — саобразити се Христу.⁵⁰ То преображење наше је дуг и непрекидан подвиг на који смо призвани да растемо у човека савршеног, у меру раста висине Христове.⁵¹ И на том путу ми се стално преображавамо из славе у славу, као од Господњег Духа. Јер нас Дух Свети и води и уводи у све тајне Христовог живота. Њиме људи постају Христоси и постижу божански циљ свога постојања.

Затим свети апостол Павле каже: „А онај који нас је баш за ово и саздао, јесте Бог, који нам је и дао залог Духа“ (2Кор 5, 5). Бог нас ствара за бесмртност, за вечни живот. То се показује тиме што и сам Спаситељ Господ Исус Христос дође да нас спасе. Створени од Бога боголики, ми смо још тада добили залог Духа, залог Тројичног Божанства. Духом Светим облачимо се у бесмртност, Дух Свети нас ослобађа, постајемо слободни. И Дух Свети који је у нама гаранција је нашег спасења, освећења, обожења, и тиме гаранција и „наследства“ Божанског вечног царства и блаженства и живота.⁵²

Свети апостол Павле у посланици Ефесцима истиче: „У којему и ви, чувши ријеч истине, јеванђеље спасења вашег, и повјеровавши у Њега,

⁴⁹ В. Поповић, Јустин, *н. г.*, 298–299; в. Barrett, Kingsley С., *н. г.*, 136–140.

⁵⁰ В. Гал 4, 19; в. Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Галаџима светиој айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1986, 66–67, 70–78; в. Теофан Затворник, *Тумачење њосланице светиој айосџола Павла Галаџима*, Каленић, Крагујевац, 2010, 245–247, 267–269.

⁵¹ В. Еф 4, 13.

⁵² Уп. Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Прве и Друге Коринћанима светиој айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1983, 327; в. Barrett, Kingsley С., *н. г.*, 168–169.

бисте запечаћени обећаним Духом Светим, који је залог наследства нашега, за искупљење тековине, на похвалу славе његове“ (Еф 1, 13–14). Ми смо чули Реч истине која се назива и Јеванђељем нашега спасења и тако бивамо запечаћени Духом Светим. Сигурност да Бог делује у животима својих људи дата је Духом Светим, који је у 13. и 14. стиху назван трима именима — „обећањем“, „печатом“ и „залогом“. Он је пре свега „Дух обећања“ јер је Бог кроз старозаветне пророке и Исуса Христа обећао да ће Га послати, што је и учинио на дан Педесетнице. Друго, Свети Дух није само Божје „обећање“, него и Божји „печат“. Печат је ознака власништва и веродостојности. Треће, Свети Дух је Божји „залог“ или јемство, чиме се он обавезује да ће свој народ довести до вечне баштине, јеванђелски речено, да нас уведе у радост господара својега (нашега).⁵³

У посланици Римљанима свети апостол Павле износи следеће: „Никакве, дакле, сада осуде нема онима који у Христу Исусу живе по тијелу него по Духу. Јер закон Духа живота у Христу Исусу ослободи ме од закона гријеха и смрти. Да се правда закона испуни у нама који не живимо по тијелу него по Духу. Јер који су по тијелу тјелесно мисле, а који су по Духу духовно [...] Ако ли живи у вама Дух Онога који је васкрсао Исуса из мртвих, Онај који је подигао Христа из мртвих оживјеће и ваша смртна тјелеса Духом својим који живи у вама [...]“ (Рим 8, 1. 2. 4–16). Дух Свети ослобађа човека од ропства греху, ропства смрти и уводи га у нови живот, а то је живот у Христу, живот у царству Божјем. Дух Божји, Дух Свети јесте живот. Хришћани ходе по Духу, зато што их је Христос испунио Духом Светим, Духом живота и тиме ослободио од закона греха и смрти. Духом Светим постајемо синови Божји, крштењем постајемо нова твар — синови Божји који живе по Духу, а не по телу. Постати син Божји јесте главни циљ живота у Христу. У заједници са Христом гајимо наду и имамо доказ да ћемо сви васкрснути, јер је и сам Христос васкрсао. Мртва тела хришћана васкрснуће силом Светога Духа, зато ми живимо у Духу Светоме и очекујемо коначну победу над смрћу кроз васкрсење. Христос је гаранција нашег васкрсења. „Овај Дух свједочи нашем духу да смо дјеца Божја“ (Рим 8, 16). Из овог стиха видимо да нас Дух Свети уводи у синовство Божје. Уводи целокупног човека, а не само један његов део. Да је то заиста тако, да апостол Павле не подразумева под „духом“ само један део човековог бића видимо из његовог учења о васкрсењу. Оживеће целокупног човека. Циљ човеков је да постане христолики, да задобије подобје и оствари слику по којој је створен, а то постиже Духом Светим, животом у Христу, животом у Цркви. Дух Свети нас ослобађа и у Њему смо сви слободни да животом у Телу Христовом остваримо свој слободни начин постојања, а то је Царство Божје. Царство Божје је радост у

⁵³ Уп. Stott, John R. W., *н. г.*, 41–45; в. Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, drugi svetak Djela — Filipljanima*, Euroliber, Zagreb, 1999, 343–344; в. Теофан Затворник, *Тумачење њосланице свейої айосїола Павла Ефесцима*, Каленић, Крагујевац, 2010, 62–69.

Духу Светоме.⁵⁴ Човека, можемо на основу свега реченог код светог апостола Павла, посматрати из перспективе Свете Тројице.

3. Закључак

Свети апостол Павле кроз своје учење у посланицама посматра човека као психофизичку целину, те је искључена свака могућност дихотомије или трихотомије. Он не улази у суштину човековог састава (бити), нити је покушава систематски изложити. Овим појмовима се излаже аспект читавог човека. Значи, учење апостола Павла посматра човека као целину, јединствено психофизичко биће, док сусрећемо термине дух, тело, душа. Апостолу Павлу је страно и учење о бесмртности душе и селидби душа, што смо видели у старојелинској философији. Он наставља да развија старозаветну традицију гда се човек огледа као целовито биће које стоји у личносном односу према Богу. Према апостолу Павлу једини начин живота, вечног живота је живот у Христу и са Христом, живот у нади на васкрсење. Живот вечни се огледа животом у Цркви, Телу Христовом које изображава царство Божје. Човек се, дакле, гледа као јединство и то је смисао учења апостола Павла. Све фазе човековог живота уврштене су у процес преображаја „у Христу“ и служе свом истинском циљу — а то је слава Божја.

Литература:

- Aristotel, *O Duši, Nagovor na filosofiju*, Naklada naprijed, Zagreb, 1996.
- Barnet, Dzon, *Rana Grčka filosofija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004.
- Barrett, Kingsley C., *Novozavjetni komentari, Tumačenje Druge Pavlove poslanice Korinćanima*, Dobra vest, Novi Sad, 1988.
- Влахос, Јеротеј, *Православна психотерапија*, Образ светачки, Београд, 1998.
- Gregorić, Pavel, „Aristotel o diobi duše“, *Prologomena* VII/2 (2008), 133–151.
- De Krečenco, Lučano, *Istorija Grčke filosofije od Sokrata nadalje*, IP Svetovi, Novi Sad, 1993.
- Зизјулас, Јован, *Јелинизам и хришћанство*, Хришћански културни центар, Београд, 2008.
- Јанарас, Христо, *Метафизика шела*, Беседа, Нови Сад, 2005.
- Кудат, Родољуб, „Схватање заградног живота кроз старозаветну историју“, *Богословље* XLIII/1–2 (1999).
- Ларше, Жан-Клод, *Теологија шела*, Братство Светог Симеона Мироточивог, Требиње–Врњци, 2005.

⁵⁴ В. Рим 14, 17; в. Поповић, Јустин, *Тумачење посланице Римљанима светиога апостола Павла*, Дабар и Богословија Света Три Јерарха, Србиње, 1998, 49–57, 101.

- Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, drugi svezak Djela — Filipljanima*, Euroliber, Zagreb, 1999.
- Mac Doland, William, *Komentar Novoga zavjeta, treći svezak Kološanima — Otkrivenje*, Euroliber, Zagreb, 2001.
- „Pythagoras and Pythagoreanism“, *Catholic Encyclopedia*, прегледано 28. 3. 2011. на: <http://www.newadvent.org/cathen/12587b.htm>.
- „Pythagoras and the Pythagoreans, Fragments and Commentary“, прегледано 26. 3. 2011. на: <http://history.hanover.edu/texts/presoc/pythagor.htm>.
- Platon, *Dela*, Beogradski izdavački-grafički zavod, Beograd, 2002.
- Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Галаџима свейої айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1986.
- Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Колошанима свейої айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1986.
- Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Прве и Друје Коринћанима свейої айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1983.
- Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Римљанима свейої айосџола Павла*, Дабар и Богословија Света Три Јерарха, Србиње, 1998.
- Поповић, Јустин, *Тумачење Прве и Друје њосланице Солуњанима свейої айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1986.
- Поповић, Јустин, *Тумачење њосланице Филијљанима свейої айосџола Павла*, Манастир Ђелије, Београд, 1986.
- Ракић, Радомир, *Библијски речник*, Златоусти, Београд, 2002.
- Ранковић, Милош, *О механизму духа и душе*, Народна штампарија — Бојовића и Мићића, Београд, 1904.
- Свети Василије Велики, *Шесџоднев*, Беседа, Нови Сад, 2001.
- Свети Јован Дамаскин, *Исџочник знања, Философска њоїлавља, Тачно изложење ѡ православне вере*, Јасен, Београд–Никшић, 2006.
- Свети Јован Златоуст, Свети Јефрем Сиријски, Блажени Августин, Свети Симеон Нови Богослов, *Нека буде свейлосџ, Шесџоднев, Тумачење књиге ѡсџања*, Библиотека образ светачки, Београд, 1998.
- Stott, John R. W., *Novozavjetni komentari, Tumačenje Pavlove poslanice Efežanima*, Dobra vest, Novi Sad, 1986.
- Теофан Затворник, *Тумачење њосланице свейої айосџола Павла Галаџима*, Каленић, Крагујевац, 2010.
- Теофан Затворник, *Тумачење њосланице свейої айосџола Павла Ефесцима*, Каленић, Крагујевац, 2010.
- Тушев, Аверкије, *Православно џумачење Нової Завейџа, Приручник за изучавање Свейої Писма Нової Завейџа*, Библиотека образ светачки, Београд, 2006.

56 || Мијалковић, Н., *Дух (πνεῦμα) и душа (ψυχή) у посланицама Светиої апостола Павла* —

Франк, Лудвигович, Сејмон, *Недокучиво, Онѿолошки увод у философију религије*, Православни богословски факултет, Београд, 2010.

Hewitt, Tomas, *Novozavjetni komentari, Tumačenje poslanice Hebrejima*, Dobra vest, Novi Sad, 1986.

Nenad Mijalković

Serbian Orthodox Seminary of St. Cyril and Methodius, Niš

Spirit (πνεύμα) and soul (ψυχή) in the Epistles of St. Paul

Through his teachings in the Epistles, St. Paul the Apostle looks at man as a psycho-physical entity and rules out any possibility of dichotomy or trichotomy. He does not enter into the essence of a man's composition (being), nor does he try to systematically expose it. Through these concepts he tries to express man's being as a whole. Thus the teachings of St. Paul the Apostle view man as a whole, a unique psycho-physical being, while using the terms spirit, body, soul. For St. Paul the Apostle, teachings about immortality and movement of the soul were aberrant as we could see in old-Hellenistic philosophy. He continues to develop the Old Testament tradition through which man is shown as an integrated being that has a personal relationship with God. According to St. Paul the Apostle, the only way to live life and attain eternal life is to live life in Christ and with Christ, life in the hope of resurrection. Eternal life is reflected through the Church, the Body of Christ, which depicts the kingdom of God. Man is thus seen as a whole being, which is the point of St. Apostle Paul's teaching. All phases of human life are incorporated in the process of transformation „in Christ“ and serve their true purpose, which is to glorify God.

Key words: spirit, soul, Apostle, Paul, epistle, Holy Spirit, Plato, Aristotle, life, freedom.

Датум пријема чланка: 18. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Марко Јефтић*

Младеновац

Христолошке формуле у Фил 2, 6–11 и Рим 1, 1–4 (1. део)

Abstract: У посланицама Филиплјанима (2, 6–11) и Римљанима (1, 1–4) апостол Павле излаже своју и веру својих Цркава у Христа. На први поглед ови одломци као да су супротстављени. У првом видимо јасно исповедање вере у Христа као Сина Божјег, који је у обличју Божјем, једнак Богу Оцу, док у другом читамо о Христу који је рођен по телу од семена Давидовог, а објављен је за Сина Божјег у сили по Духу Светом васкрсењем из мртвих. Међутим, иако наизглед противуречни, ови цитати представљају производ богословског промишљања апостола народа. Комплексност проблема и разумевање разлога због којих апостол Павле пише на овај начин мора се сагледати у целовитости његовог рада, почев од животних околности, преко условљености аудиторијумом, па све до крајњег циља — изградње Цркве, базиране на исповедању вере да је Исус Назарећанин Христос. У првом делу овог чланка бавићемо се филолошким и литерарним контекстом поменутих одломака, а у другом херменеутичко-богословском анализом.

Key words: Исус Христос, Нови завет, христологија, христолошке формуле, посланице.

1. Увод

Апостол Павле је рођен почетком I века после Хр. у киликијској области, у богатом трговачком граду Тарсу. Павле ни на једном месту сам не каже где је рођен, али нам то саопштава јеванђелиста Лука (Дап 22, 3; 21, 39: „...познатога града у Киликији...“). Родитељи су му били Јевреји (2Кор 11, 22; Флм 3, 5), који су били римски грађани.¹ Дап 16, 37–38 говоре да је Павле био римски грађанин, а Дап 22, 25–29 да је то био од рођења. Значајно је да нам Дап 25, 6–12 говоре да се Павле на суђењу позивао на цара, што је било искључиво право римских грађана.

* markojeftic@yahoo.com

¹ Дрејн, Џон, *Увођење у Нови завет*, Clío, Београд, 2004, 356. На другој страни Р. Браун наводи податак да неки (не прецизирајући ко је у питању) претпостављају да су грађани Тарса добили ту привилегију, али Павле је грађанство могао наследити од родитеља, а не тиме што је био Јевреј из Тарса. Brown, Raymond, *Uvod u Novi Zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008, 416.

Његова религијска свест је у потпуности одређена јудејством, оном старо-заветном неугасивом „жеђи за Богом Живим“, али он је и римски грађанин не само „по документима“ већ и по свом осећању света и по савести. Павле је стекао класично грчко образовање у родном граду — Дап 22, 3 („рођен у Тарсу киликијском, васпитан у овоме граду“)², а јудејско образовање стекао је у Јерусалиму поред чувеног учитеља права Гамалила („код ногу Гамалилових, научен тачно закону отачком“, Дап 22, 3). Гамалил је био вођа фарисејства.

Након знаменитог догађаја са пута у Дамаск, Апостол се у потпуности посветио Христу. Проповеди, „служби Речи“, Павле је посветио сав свој живот, у њој он види своје основно, готово искључиво призвање, а у њеним плодовима — печат својег апостолства, које су неки оспоравали. Ти плодови су били — читава мрежа Цркава, које је основао у Малој Азији, Грчкој, а можда и у западноме делу Римског царства. У Делима се посебно истиче изабрање Павла и његовог сапутника Варнаве од Духа Светога за проповедничка путовања, о којима се говори у свим осталим главама књиге. То су знаменита три мисионарска путовања апостола Павла и путовање у Рим. На самом почетку ове проповедничке службе, пред Павлом се у свој својој величини поставило питање о месту обраћених незнабожаца у Цркви, кључно питање за свеколику даљу судбину хришћанства. Питање о приступању незнабожаца (многобожаца) у Цркву створило је извесне проблеме и ради њиховог решавања сазван је, 48/49. године, такозвани Апостолски сабор. Овај сабор (Дап 15) у црквеном предању постао је узор свих каснијих сабора, као мера саборности Цркве. На овом сабору Павле је са великим жаром бранио право целог света на спасење и ослобађање хришћана од ропства Закону. Овом саборском одлуком Црква је показала да је у потпуности схватила своје свесветско призвање и назначење и да је припремни — јудеохришћански период њене историје завршен.

Већина аутора данас сматра да су као резултат деловања теологије апостола Павла настале Посланице, које су ушле у канон под ауторством апостола, али не потичу од њега посланице Колошанима, Ефесцима, 2. Солуњанима, 1. и 2. Тимотеју и Титу; готово без изузетка библисти су уверени да апостол Павле није аутор посланице Јеврејима.³

У Павловим посланицама нећемо пронаћи систематско излагање његовог учења. Ту су пре свега заступљени појединачни фрагменти правоверја, који су од великог значаја за заједницу којој је писмо упућено. Павле је у посланицама задржао облик античког писма, које је имало исту форму. Носило је у прескрипту: квалификацију писца, име и наслов особе којој је писмо

² *Н. g.*, 417. Већина библиста сматра да је Павле одгојен и школован у Тарсу. Он је писао латинским грчким језиком, био солидно извежбан у хеленистичкој реторици, цитирао Писмо на грчком, познавао девтероканонске књиге написане на грчком итд.

³ Шнеле, Удо, *Увод у новозаветну егзегезу*, Православни богословски факултет, Београд, 2007, 181 и Каравидопулос, Јоанис, *Увод у Нови Завет*, Истина, Шибеник–Београд, 2004, 255.

намењено и поздрав којим ми данас углавном закључујемо писмо.⁴ Име писца или примаоца понекад је могло бити тачније дефинисано.⁵ Образац таквог писма видимо у Дап 23, 26–30, када Клаудије Лисије шаље поруку Феликсу у време кад Павлу треба да се суди.⁶ Павле обично себи даје, уз своје име, и титулу *αἰσῆτολ*; у посланици Филиплјанима, пријатељском писму, зове себе слугом. Уз своје име додаје обично своје сараднике и браћу која су уз њега, нпр. у Филиплјанима епископе и ђаконе. Свака посланица има у уводу почасне наслове за примаоце као: љубљени од Бога, свети (Рим 1, 7). Сви ови приватни елементи посланица наводили су на питање да ли су оне само приватна писма или литерарне посланице. Писмо је индивидуално и лично, намењено примаоцу, а не јавности, зато је и посебно заштићено од јавности. Посланица је, напротив, литерарна форма, као драма, епиграм, дијалог, те је одређена за јавност, тек јој је спољашња форма заједничка са писмом.⁷ Дакле, главна разлика је у томе што је посланица одређена за јавност, док писмо садржи приватно, интимно саопштење.

Мада су Посланице биле намењене одређеним људима и заједницама, њихово свођење на просто писмо било би нетачно и једнострано. У самим делима видимо да су она имала карактер колективног и циркуларног писма, који је најближи литерарној посланици. Посланице су увек имале и јавни карактер, пошто је Павле хтео да се читају јавно на сабрањима верних. Колективни и литерарни карактер види се јасно из пролога Павлове посланице Римљанима: „свима који су у Риму“ (Рим 1, 7). Павле жели да његове Посланице прелазе границе заједнице којој су намењене. Тако каже Колошанима да размене посланицу која је њима писана са посланицом Лаодикејцима (Кол 4, 16).

Ови и бројни други примери из Посланица сведоче да су оне дела литерарног карактера, а не само приватна писма. Стил, језик, начин цитирања, коришћење стилских фигура и утицај Павловог образовања су и те како значајни приликом вредновања његових списа. Сви ови показатељи (за чију детаљну анализу је потребна посебна студија) показују да је Павле темељно радио на својим Посланицама и да није напречац писао⁸, како се обично пишу писма онима који траже хитну помоћ.

⁴ Burić, Viktor, *Sveti Pavao kao pisac*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009, 51.

⁵ *Исѡо*.

⁶ Џ. Дрејн додаје да је Павле увек преузимао исту структуру у Посланицама које је писао Црквама. Дрејн, Џон, *н. г.*, 394.

⁷ Burić, Viktor, *н. г.*, 53.

⁸ Писма су могла бити писана на разне начине: понекад их је могао писати пошљалац властитом руком, а некад је могао некоме диктирати. У овом задњем случају писар је могао записивати сваку реч, а писац кориговати лоше изабране изразе; или пошто је пошљалац оквирно изразио оно што жели да каже, писару је могао дати већу слободу да те идеје уоквири у коначни облик, тако да је писар био у неку руку коаутор. У случају Павла, он је могао својом руком написати мање Посланице, као нпр. Филимону (Флм 1, 19). Подаци у већим Посланицама да је он неке стихове писао својом руком (1Кор 16, 21; Гал 6, 11) ипак указују на то да је остатак дотичне посланице написао други писар; тако у Рим 16, 22 на-

1.1. Опште напомене о посланицама Филиплјанима и Римљанима

Црква у Филипима је била основана прва на европском тлу средином 1. века после Христа. О њеном оснивању обавештава нас апостол Лука (Дап 16, 11–40). Апостол Павле је имао обичај да бира значајне градове царства за објављивање јеванђељске поруке, а можда нам је само о тим градовима Лука сачувао више обавештења. Посланица је писана у Ефесу 54. године пре Христа и из ње се види да је апостол Павле имао блиске односе са Црквом у Филипима, пошто је ово његова најличнија и најосећајнија посланица.

Ова посланица би се могла описати као „посланица радости“, јер тема радости и непрестано Павлово подстицање Филиплјања да се радују осећа се у читавој посланици, иако би могла да се окарактерише као „посланица смирености“, јер ова тема преовлађује, а њен врхунац је изванредна, чудесна и препуњена дубокопознањем и откривењем химна Христу, који је напустио своје небеско достојанство, примио обличје слуге и унизио се све до смрти на крсту (2, 6–11).

Литерарни интегритет посланице Филиплјанима је најпроблематичније уводно питање. Спорно је да ли је ова посланица интегралан текст или је састављена од више мањих посланица и, ако је то случај, колико текстова је у питању. Аргументи који иду у прилог тези да је данашња посланица Филиплјанима састављена од две или три Павлове посланице упућене Филиплјанима јесу следећи:

А) У стиху 3, 1 наилазимо на изненадни прекид у тону и теми посланице, што делује као завршетак претходних посланица. Приметан је и груб прелаз са 3, 1 на 3, 2, док се још у 2, 19 наглашава завршетак посланице.⁹

Б) У Фил 4, 10–20 Павле изражава своју захвалност за помоћ коју су му слали Филиплјани док је био у тамници. Логичније је да је ту захвалност изразио на почетку, а не на крају посланице. Сугерише се да је то можда нека посебна Павлова посланица захвалности.¹⁰

В) Поликарп, епископ Смирне, који пише Филиплјанима у 2. веку говори како зна да им је Павле писао посланице.¹¹

Г) Од Фил 4, 4 гомилају се знаци приближавања краја. Фил 4, 4–7; 4, 8 карактеристични су следом паренеза, којим стварају утисак дуплирања.¹²

И поред наведених доказа све већи број истраживача сматра да је посланица Филиплјанима литерарно јединствена, иако је богата темама, које имају

лазимо: „Поздрављам вас у Господу и ја Третије, који написах ову посланицу.“ На основу свега овога не можемо разлучити колико је Павле садржао опскрбљивао писара, тј. је ли диктирао реч по реч или су му помоћници помагали као коаутори.

⁹ Каравидопулос, Јоанис, *н. г.*, 215; Драгутиновић, Предраг, *Основе новозавештне науке I: Увод у Нови Завешт*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010, 91.

¹⁰ Каравидопулос, Јоанис, *н. г.*, 217

¹¹ *Ист.*

¹² Драгутиновић, Предраг, *н. г.*, 92.

слабу међусобну структуру. Једна од претпоставки у прилог литерарној интегралности је да су, као у 2Кор, постојале паузе у диктирању, које су се потом одразиле на мисаони ток и обраду тема.¹³

Са друге стране, није тачно познато ко је основао Цркву у Риму. Можда су то били „дошљаци Римљани“ (Дап 2, 10), који су чули проповед апостола Петра на Педесетницу. Хришћанска порука је лако проналазила пут до главног града Империје због добре комуникације, а јудејска заједница је била веома бројна, посебно након 61. године пре Христа, када је Помпеј довео велики број јудејских робова. Посланица је писана у Коринту 57. године након Христа, а оно што говори Павле у Рим 14 и 15, 1–13 претпоставља да су Цркву у Риму чинили како јудеохришћани, тако и хришћани многобожачког порекла, али је ових последњих било више.

Посланица Римљанима, која је упућена Цркви коју није основао апостол Павле, представља, што се тиче богословља, најзначајнију и истовремено најодимнију његову посланицу.¹⁴ У савременој новозаветној науци постоји мишљење да посланица Римљанима није била упућена само заједници у том граду већ је написана имајући у виду реципијенте у Риму, Коринту и Ефесу.¹⁵ Ово представља новитет у хришћанској књижевности, прелазак с конкретних адресата на истовремено обраћање већем броју заједница и почетак хришћанске публицистике.¹⁶ У посланици Римљанима Павле се не бави конкретним проблемима адресата, због њихове специфичности, већ им представља своје виђење Христа као откривења праведности Божје, који нуди спасење како Јеврејима, тако и незнабошцима. Посланица Римљанима се обично описује као „јеванђеље апостола Павла“.¹⁷ Па ипак, ова посланица не садржи преглед његовог богословља, него се излаже један од основних садржаја Павловог богословља: оправдање грешног човека благодаћу Христовом, а не деловањем Закона. Павлова намера је била да излагањем овог „јеванђеља“ припреми своју посету Риму.

Хронологија настанка Павлових посланица уско је повезана са проблемом хронологије његовог живота. Посланице су настале у кратком периоду између 50. и 56. године после Христа (или 60, ако се претпостави да је посланица Филиплјанима настала у Риму). Постоје две основне линије хронологије у новозаветној науци, које се базирају на две претпоставке о догађајима и годинама (када су се они десили) из апостоловог живота. Проблем је утолико већи што сам Павле у својим делима врло ретко прецизно говори о свом животу, а ни из Дела апостолских није могуће са тачношћу одредити хронологију његовог деловања. По годинама настанка седам посланица, које се сматрају аутентичним, биле би поређане овако:

¹³ *Исѿо.*

¹⁴ Каравидопулос, Јоанис, *н. г.*, 235.

¹⁵ Драгутиновић, Предраг, *н. г.*, 97.

¹⁶ *Исѿо.*

¹⁷ Каравидопулос, Јоанис, *н. г.*, 236.

1. 1Сол, Гал (?), 1Кор и 2 Кор (изворно је постојало више писама упућених заједници у Коринту), Рим;
2. 1Сол, 1Кор и 2Кор, Гал (?), Рим (Посланице Флм и Фил тешко је датирати.¹⁸)

Ситуација је следећа, уколико се прихвати друга хронологија и аутентичност свих 13 Павлових посланица:

1Сол и 2Сол (51/52, из Коринта)

Гал (54, из Ефеса)

1Кор (пролеће 57, из Ефеса)

2Кор (јесен 57, из Македоније)

Рим (зима 57–58, из Коринта)

Кол, Флм, Еф, Фил (54–55, из Ефеса или 61–63, из Рима)

1Тим, Тит (око 64, из Ефеса, Крита или Македоније)

2Тим (66–67, из Рима).¹⁹

Набројани подаци везани за посланице Римљанима и Филиплјанима треба да нас уведу у проблематику рада. Без увида у основне информације везане за њихов настанак није могуће разумети разлоге постојања Фил 2, 6–11 и Рим 1, 1–4, као ни функцију ових одломака унутар посланица. Место, време, али и реципијенти оставили су утицај на Павлову литерарну делатност и, пре свега, на христолошке формулације.

2. Литерарни и реторички контекст Фил 2, 6–11

Са сигурношћу можемо рећи да Павлове посланице представљају одговор на специфичне ситуације и да свака од њих стоји у односу на питање којим је изазвано писање, исто као што одговор постоји у односу на питање или решење проблема.

Павле у посланици одговара на два главна проблема — страдање и јединство. Ове две теме су посебно испреплетане у Фил 1, 27 – 2, 4. У ову мрежу Павле убацује значајан допринос одломка 2, 6–11 (и следећи аргумент до 2, 18). Без обзира на то да ли Павле одломак 2, 6–11 преноси из хришћанског предања или га сам ствара, он то чини како би се текст односио на упутства пренесена у 2, 1–4 (или, још шире, у 1, 27 – 2, 4).²⁰

2.1. Место Фил 2, 6–11 у односу на остатак посланице

Из саме посланице се увиђа да је Павле имао блиске и дуготрајне односе са Црквом у Филипама. На самом почетку посланице говори да су Филиплјани били заједничари са њим у Јеванђељу од самих почетака (Фил

¹⁸ Драгутиновић, Предраг, *н. г.*, 119.

¹⁹ *Исцхо*.

²⁰ Oakes, Peter, *Philippians, From People to Letter*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 188.

1, 5) и своју присност са филипљанском заједницом понавља често у њој (Фил 1, 7–8, 24–27; 2, 2, 12, 16, 20, 24, 28; 3, 1, 17–18; 4, 1, 3, 9, 10–11). Посебно детаљан опис долази у Фил 4, 15–16, у којем Павле подсећа Филипљане да и они сами знају да му у почетку ниједна Црква у Македонији није помагала осим њих. Ови стихови садрже важне информације о раној Павловој вези са Филипљанима. Оно што их чини посебно информативним јесте да они покушавају да повежу податке из перспективе самих Филипљана („А знате и ви Филпљани“, Фил 4, 15а). Овде можемо да завиримо у саморазумевање Филипљана, које Павле несумњиво узима у обзир при процени ситуације у њиховој Цркви.

Новозаветне химне су препознатљиве по њиховој структури и метрици. Поред две химне у јеванђељима (Лк 1, 46–55, Лк 1, 68–79), у науци се химнолошка предања сматрају за песме певане на богослужењу: Фил 2, 6–11, Кол 1, 15–20, 1Пт 1, 18–21; 2, 21–25; 3, 18–22, Јев 5, 7–10, Еф 1, 3–14.²¹ Пошто се код исповедања вере, химни и песама ради о предањима која су постојала пре него што су их новозаветни писци унели у своје текстове, у случају Фил 2, 6–11 критеријум који указује на присуство литургијске традиције је структура у стиховима²². Христолошка химна гласи:

Који, будући у облику Божјем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом,

Него је себе понизио узевши облик слуге, постао истоветан људима, и изгледом се нађе као човек;

Унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту,

Зато и њега Бог високо уздиже, и дарова му име које је изнад сваког имена.

Да се у име Исусово поклони свако колено што је на небесима и на земљи и под земљом;

И да сваки језик призна да је Исус Христос Господ на славу Бога Оца.

(Фил 2, 6–11)

Стихови 6–8 су одређени као изразито химнични, због одсуства чланова, богатства партиципа, који недостају у последњим стиховима. У последњим стиховима је присутно доксолошко славље. Даље, проблем је што се стихови 9–11 снажно наслањају на Стари завет, посебно Ис 45, 18–24, што није случај са прва два стиха.

Место на којем је Павле одлучио да изложи христолошку химну није узето тек тако. Она се налази на средини друге главе посланице Филипљанима. Пре Фил 2, 6–11 Павле им саопштава:

Ако, дакле, имате неку утеху у Христу, ако ли топлину љубави, ако ли заједницу Духа, ако ли саосећање и самилост,

Употпуните моју радост, да исто мислите, да исту љубав имате, једнодушни, једномислени:

²¹ Шнеле, Удо, *н. г.*, 138.

²² *Исѿо*.

Ништа не чините из пркоса, нити за празну славу, него смирењем сматрајте један другогa већим од себе.

Не старајте се свако за своје, него свако и за оно што је других.

Зато нека је у вама иста мисао која је и у Христу Исусу.

(Фил 2, 1–5)

Пре саме химне Павле се осврће на проблем несагласности унутар заједнице. Јасно је да међу хришћанима у Филипима владају неспоразуми и сукоб. Вероватно су они уносили проблеме у функционисање Цркве, те је било неопходно дати пример самог Христа.

А након химне следи:

Тако, љубљени моји, као што сте свагда били послушни, не само у мојем присуству, него много више сада у одсуству мојем, градите спасење своје са страхом и трепетом.

Јер Бог је онај који чини у вама и да хоћете и да творите по његовом благовољењу.

Све чините без гунђања и двоумљења,

Да будете беспрекорни и честити, деца Божја непорочна усред рода неваљалога и покваренога, у којему сејете као светила у васиони,

Држећи реч живота на моју похвалу за дан Христов, да ми не буде узалуд трчање, нити труд узалуд.

Али ако се и приносим на жртву и службу вере ваше, радујем се, и са свима вама се радујем.

Исто тако се и ви радујте, и будите радосни са мношвом.

(Фил 2, 12–18)

Овде се изводи закључак, који произилази из христолошке химне. Филиплани треба да буду послушни, јер је то оно што Бог твори у њима. Тако ће они заиста сведочити своје изабрање и послање међу онима који нису део Цркве.

Наређујући Филипланима да се не старају само о својим интересима него и о интересима других (Фил 2, 4), Павле је цитирао једну стару химну која је, без сумње, била позната његовим читаоцима, а можда и хришћанима из других Цркава.²³ Очигледно је да је ово место цитат: оно прекида ток Павловог језика, има стил химне са јасно утврђеним ритмом, брижљиво уравнотеженим стихом и „паралелизмима“ својственим јеврејској поезији.²⁴ Нема општеприхваћених одговора на питање ко је ову химну написао и одакле ју је Павле преузео, али је јасно зашто ју је овде Павле уметнуо. Упоредним прегледом текстова који литерарно урамљују Фил 2, 6–11 можемо увидети да Павле химну не пише као спекулацију, већ да она служи као опомена и подстицај заједници која је у проблему.

²³ Sanders, Jack T., *The New Testament Christological Hymns; Their Historical Religious Background*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, 19. То је јасно због тога што Павле без икаквог увода прелази на химну.

²⁴ *Исѡо*.

2.2. Реторички оквир Рим 1, 1–4 и однос са остатком посланице

Христологија представља основу и полазну тачку ове посланице. Павлово разумевање Христа је једина тема довољно широка да уједини све појединачне теме. Иако не постоји посебан одељак у доктриналном делу посланице посвећен христологији по себи, не сме се занемарити Рим 1, 1–4, где Павле описује садржај свог објављивања радосне вести у христолошким терминима. Други одломци чине Божје деловање у Христу центром Божјег есхатолошког откривења (3, 21–26; 5, 12–21) и све теме у посланици су утемељене у Христу.²⁵ Божје деловање кроз Христа је полазна тачка Павловог размишљања и блиска је основи вере ране Цркве, па се може претпоставити да су римски хришћани делили ово уверење са њим.

Највећи део посланице чини расправа о Павловом јеванђељу, која је уоквирена епистоларним отварањем (Рим 1, 1–17) и закључком (Рим 15, 14–16, 27). Ово отварање и закључак имају многе сличности, при чему није најмања сличност нагласак на јеванђељу (осам од једанаест појављивања у посланици Римљанима термина „јеванђеље“ и „евангелизовати“ се налази у овим одломцима). Неки истраживачи сматрају да су Павлове посланице изазивале велику збуњеност код реципијената у 1. веку после Христа.²⁶ Није само терминологија та која је одвајала Павлова писма од уобичајених. Његове посланице су неупоредиво дуже од стандардних првовековних писама, а Посланица Римљанима, која садржи преко 7000 речи, најдуже је Павлово писмо. Но, то није једино што ову посланицу чини већом од другим. Она има и највећи прескрипт. Типично грчко писмо почиње једноставним представљањем писца, навођењем прималаца и поздравом у једној реченици (нпр. Дап 15, 23; 23, 26; Јак 1, 1). Павле проширује ову форму у свим својим посланицама, али нигде као у посланици Римљанима. Представљање пошљеоца писма се протеже на првих шест стихова. Павле представља себе наводећи своје божанско призвање (Рим 1, 1), поруку коју треба да објави (Рим 1, 2–4) и посебни задатак којим је окупиран (Рим 1, 5–6). Коначно, у првом делу 7. стиха долазе адресати, а у другом делу истог стиха уобичајен Павлов поздрав. Дужина и богословска оријентација прескрипта условљена је чињеницом да се Павле представља Цркви коју нити је основао, нити посетио.²⁷

²⁵ Обратите пажњу на константно, рефренско понављање у поглављима 5–8 „у Христу Исусу, Господу нашем“.

²⁶ Moo, Douglas J., *The Epistle to the Romans; New International Commentary of the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 40. Даглас Му додаје да због теолошке сложености посланица савремени читаоци могу делити стање збуњености са колегама из ране Цркве.

²⁷ *Исѡо*. Тој Цркви Павле жели да пренесе своју поруку утемељујући своје апостолство.

Литература:

- Драгутиновић, Предраг, *Основе новозаветне науке I: Увод у Нови Завет*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010.
- Дрејн, Џон, *Увођење у Нови завет*, Слио, Београд, 2004.
- Каравидопулос, Јоанис, *Увод у Нови Завет*, Истина, Шибеник–Београд, 2004.
- Шнеле, Удо, *Увод у новозаветну еізеіезу*, Православни богословски факултет, Београд, 2007.
- Brown, Raymond, *Uvod u Novi Zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- Burić, Viktor, *Sveti Pavao kao pisac*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
- Moo, Douglas J., *The Epistle to the Romans; New International Commentary of the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Oakes, Peter, *Philippians, From People to Letter*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Sanders, Jack T., *The New Testament Christological Hymns; Their Historical Religious Background*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Marko Jeftić

Mladenovac

Christological formulas in the Phil 2, 6–11 and Rom 1, 1–4

In the Epistles to the Philippians 2, 6–11 and to the Romans 1, 1–4 the Apostle Paul exhibits his faith and the faith of his Churches in Christ. At first glance these excerpts seem to be opposed. In the first one, we see clear worship of the Christ as the Son of God, who is, in the God's form, equal to the God the Father. Meanwhile, in the other one, we read about the Christ who was born by the body of the seed of David, and proclaimed to be the Son of God by the Holy Spirit through the resurrection from the dead. However, although they seem to be contradictory, these quotes represent the product of the theological reflection of the Apostle of the Gentiles. The complexity of the problem and understanding of the reasons why the Apostle Paul wrote in such a manner must be reviewed in the wholeness of his work, from life circumstances, through conditionality by the auditorium, all the way to the final goal — the building of the Church, based on worship of the Jesus Christ of Nazareth. In the first part of this article we will pursue the philological and literary context of these passages, and in the second with hermeneutical-theological analysis.

Key words: Jesus Christ, New Testament, Christology, Christological formulas, epistles.

Датум пријема чланка: 30. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Милош Јелић*

Смедеревска Паланка

Човеково обожење као охристовљење по Светом Григорију Богослову

Abstract: Идеја рада је да у кратким цртама прикаже учење о обожењу једног од највећих хришћанских богослова, Григорија из Назијанза. Обожење, које се поистовећује и са охристовљењем представља, по Светом Григорију, циљ живота сваког човека хришћанина. Истовремено, ово је и централна тема Григоријевог богословствовања. Он се на њу непрестано враћао, истичући да једино у органском јединству са оваплоћеним Логосом Божјим човек достиже своје назначење — да буде бог по благодати.

Key words: Црква, обожење, Христос, светитељи, спасење.

Човек је живо биће овде усипројавано и друђе пресељавано, и свршетак њајне — стиремљењем ка Боју обожавано

(Свети Григорије Богослов, *Беседа* 38)

1. Увод

Обожење представља смисао и циљ човековог живота. То је оно што је упретено у дубине човековог бића још у самом стварању, а што може и треба да се реализује кроз сарадњу човекове воље и благодати Божје. Будући створен по икони и подобију Тројичног Бога, човек је способан да постане бог по благодати, о чему налазимо многобројна сведочанства у светоотачкој литератури¹.

* milosjelic@gmail.com

¹ Свети Јован Дамаскин, на пример, каже да „израз 'по образу (икони)' открива оно што је умно и самовласно, док израз 'по подобију' открива могућност уподобљавања врлини“, Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере — Источник знања*, Јасен, Никшић, 1997, 207. Сличан став налазимо и код Светог Максима Исповедника, који доследно повлачи разлику између „образа“ и „подобја“ у човеку. По њему, „икона“ је дата човеку, његовој природи, док „подобје“ јесте нешто што постаје, оно што човек треба слободно да оствари и задобије помоћу благодати Божје и правилне употребе природних сила својих. В. Радосављевић, Артемије, „Антропологија Св. Максима Исповедника“, у: Шијаковић, Богољуб (ур.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, Ασκειηти философске и θεολογικe мисли Максима Исповедника*, Луча XXI–XXII (2004–2005), 372–380. Исто тако, богословствујући о две горепоменуте одреднице човековог бића, преподобни Јустин Ђелијски наводи следеће: „У Божјем лику дат је божански елемент као иманентна садржи-

Учење о обожењу као могућности човековог уподобљавања Богу свети оци темеље, пре свега, на Светом писму². Иринеј Лионски већ крајем другог века после Христа говори о обожењу човека оваплоћеном Речју Божјом³, док Свети Атанасије Александријски (4. век), истину о обожењу практично сажима у једну реченицу: „Он [= Логос] се очовечио да бисмо се ми обожили“⁴.

Обожење као суштина хришћанског живота, ипак, тек код Светог Григорија постаје и централна идеја хришћанског богословља.⁵ Већ у својој Првој беседи⁶, изговореној на Пасху 362. године, Свети Григорије излаже својим слушаоцима следећу мисао:

Постанемо као Христос, јер је и Христос постао као ми. Постанемо Богови ради Њега, јер је Он ради нас постао човек.⁷

На сличан начин он је понавља још у две своје беседе⁸, као потврду става да је обожење човеково последица оваплоћења Логоса Божјег — последица чињенице да је Христос постао човек, не престајући да буде Бог, као што и човек постаје бог по благодати, не престајући да буде човек. Обожење, које и

на човечије личности, као реалност Бескрајног, а у подобију је дата бескрајна могућност за десконечно богоуподобљавање свега човечијег“, чиме јасно прави разлику између онога што човек јесте и онога што треба да постане. Уп. Поповић, Јустин, „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског“, у: *Пути богопознања — Појављивања из православне аскетике и иносеолоије*, Београд, 1987, 11.

² Уп. Пост 1, 27; Пс 82, 6; 1Кор 15, 49; 1Кор 15, 53; 2Кор 13, 18; Гал 3, 26; Гал 4, 5; 2Пт 1, 4 и друга слична места.

³ „Он је постао као и ми, да би нас учинио оним што је Он“, говори Св. Иринеј („Irenaeus of Lyons, „Against Heresies“, прегледано 15. 5. 2011. на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anfo1.ix.vii.i.html>).

⁴ Свети Атанасије Велики, „О очовечењу Бога Логоса“, прегледано 2. 2. 2011. на: <http://svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/OcovecenjeBogaLogosa/OcovecenjeBogaLogosao8.htm>.

⁵ Како наводи епископ Иларион (Алфејев), цитирајући проучаваоце Григоријевог теолошког рада: „Ниједан хришћански богослов пре Григорија није употребљавао термин *обожење* тако често и доследно, као што је то чинио он“, те је тако „у терминолошком и у концептуалном смислу отишао далеко испред својих претходника у непрестаном враћању на тему обожења“. Алфеев, Иларион, „Жизнь и учение святителя Григория Богослова“, прегледано 10. 2. 2011. на: <http://hilarion.ru/wp-content/uploads/pdf/grigory.pdf>.

⁶ Ову беседу, која се још зове и: „*На Пасху и о оклевању*“, изговорио је Григорије као свештеник у Назијанзу, будући да је после рукоположења три месеца боравио у Понту, код Светог Василија Великог, оклевајући да се прихвати поверене му службе, да би се напослетку вратио у Назијанз на празник Пасхе. Из ове беседе потиче доста материјала који је Свети Јован Дамаскин доцније унео у Пасхалне стихире и у Васкршњи канон.

⁷ Григорије Богослов, „Беседа 1“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 39.

⁸ Реч је о следећим местима: „Доњи човек постао је Бог након сједињења са Богом и постао је са њим једно; *доље је победило да дих и ја дио бој у мери у којој је Он људског човек* [подвукао М. Ј.]“. В. Григорије Богослов, „Беседа 29“, у: *Сабрана дела*, II, Хришћанска мисао, Београд, 2006, 150; и: „Веруј у Сина Божијег [...] Који је у последње дане рођен ради тебе и произашао као Син Човечији од Дјеве Марије неизрциво и неупрљано [...] нестрадалан Божанством, страдалним узетим (на Себе) телом; *и колико је Човек ради тебе колико си ти ради Њега (људског) Бој* [подвукао М. Ј.]“. В. Григорије Богослов, „Беседа 40“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 132.

„није друго до учествовање у Слави и Светости Божијој у Царству Његовом“⁹, показује се, тако, немогућим без Богочовека Христа, о чему Свети Григорије и говори.

2. Оваплоћење Христово — предуслов обожења

Свети оци, а међу њима и Свети Григорије Богослов, слажу се у констатацији да је за човеково узлажење на небо било неопходно да Бог сиђе на земљу. Очовечењем Бога Логоса догодило се „чудо над чудима“, сматра преподобни Јустин Ћелијски¹⁰, док се, по Светом Максиму Исповеднику, овим догађајем испунило оно што он назива предназначеним циљем стварања¹¹. Свети Григорије је и сам задивљен пред тајном Рођења Богомладенца Христа:

О, новог ли мешања! О, чуднога ли сједињења! Онај који ЈЕСТЕ — постаје, и Нестворени ствара се, и Несместиви дива смештен [...] и Богати осиромашује, јер узима сиромаштво мојега тела, да бих се ја обогатио Његовим Божанством; и Пуни се испражњава, умањује се за кратко од Своје славе да бих се ја причестио Његовом пуноћом. Какво је то богатство доброте! Каква је то тајна ради мене! Имао сам удела у лику (Његовом) и нисам сачувао; сада Он узима удела у телу моме, да би и лик спасао и тело обесмртио.¹²

Христов долазак је ради нас, „да бисмо ми Богу дошли“, или, боље рећи, повратили се, како вели Свети Григорије¹³. Јер није било другог начина да човек после пада поново оствари потпуну заједницу са Богом, осим овога. Све док, по речима Светог Григорија, „свако остаје при своме (достојанству) [...], доброта бива несмешива и човекољубље несаопштиво“, а провалија која раздваја две природе — створену и пропадљиву људску, са једне, и

⁹ Зизијулас, Јован, „Обожење Светих као икона Царства Божијег“, прегледано 11. 2. 2011. на: http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelji.htm.

¹⁰ Он каже да „ако је дотле [мислећи на догађај оваплоћења — прим. аут.] стварање света из ничега било највеће чудо, нема сумње да га је оваплоћење Бога превазишло својом чудесношћу“. Овакав став преподобни Јустин објашњава тиме што „док су се при стварању света речи Божје облачиле у вештаство, дотле се при оваплоћењу сам Бог облачи у тело, у материју, у вештаство“, те је отуда Божје оваплоћење — „највећи догађај у свима световима: за сваку личност, за свако биће, за сваку твар“. В. Поповић, Јустин, *Домаћиника Православне Цркве*, II, Београд, 2004, 13.

¹¹ Реч је, дакле, о сједињењу свега створеног у Христу: „То је та Велика и Скривена Тајна. То је блажени крајњи циљ ради кога је све створено. То је тај божански циљ [= *саврше-шак*], предзамисљен (од Бога) пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак, ради којег је све, а он није ни ради чега (другог)“. В. Максим Исповедник, *Оговори Таласију LX*, у: Шијаковић, Богољуб (ур.), *АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ, Αἰετικῆς φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς мисли Максима Исповедника*, Луча XXI–XXII (2004–2005), 257.

¹² Григорије Богослов, „Беседа 38“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 57.

¹³ Он каже: „Као што су (грехом Адамовим) од добрих ствари дошле жалосне, тако ће (са Христом) од жалосних опет повратити се добре“. В. Григорије Богослов, „Беседа 38“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 48. Свети Григорије јасно показује да врло добро разуме сву важност доласка Христовог, као Новог Адама, у којем је обновљена — пресаздана људска природа.

нестворену и вечну Божанску, са друге стране — бива велика и непрелазна.¹⁴ Зато Син Божји и пристаје да постане Син Човечји: „не мењајући оно што је био — јер је непроменљив, него примајући (на Себе) оно што није био — јер је човекољубив, да би Несместиви постао сместив, и кроз тело, као кроз завесу, сјединио се са нама“¹⁵.

Човек је, каже Свети Григорије, многим начинима раније био васпитаван „због многих грехова“¹⁶, а на послетку потребовавши „јачи лек због опаких болести“ и већу помоћ зарад истих, већу помоћ и добија у Личности Логоса који „долази у Своју слику [= у човека], и тело узима ради тела (мога), и с душом умном се сједињује ради моје душе, очишћујући слично сличним“¹⁷.

Рођењем Спаситеља испуњује се целокупна историја спасења, испуњују се Закон и Пророци¹⁸. „Сенке нестају — Истина наступа“, узвикује Свети Григорије! „Мелхиседек се испуњује: Онај који је (као Бог) без матере — постаје (сада као Човек) без оца: без мајке претходно (у првом рођењу), а без оца у другом рођењу, тј. *овајлођењу*)“¹⁹. И не само то. Христовим рођењем укидају се закони природе, „јер треба да се испуни горњи свет“. Тумачећи ове Григоријеве речи, Свети Максим Исповедник, између осталог, казује и ово: „Ако је стари под грехом Адам, будући обичан човек, укинувши преслушањем прве духовне законе природе, испунио доњи свет онима који су по њему телом рађани на пропадљивост, поставши подобјем свога преступа вођа (њихов) [...] утолико ће више с правом безгрешни Нови Адам, Христос Бог [...] Као Логос, испунити горњи свет онима који су по њему духом рађани за непропадљивост, поставши подобјем своје послушности вођа (њихов)“²⁰.

¹⁴ Григорије Богослов, „Беседа 41“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 149. Обожење у својој бити не представља ништа друго до превазилажење граница створеног, а тиме смртног и пропадљивог. Оно на чему Свети Григорије инсистира, а што је у складу са целокупном светоотачком христологијом, јесте да без сједињења двеју природа у Личности Христовој, за човека и целокупну творевину, искорак од смртног ка бесмртном — не би био могућ. Дијалектика: створено–нестворено укида се у Христу онако како су оци IV васељенског сабора дефинисали „нераздељиво“ и „несливено“ — на начин који не допушта поделе, али и не укида слободу као предуслов сједињења, дакле, без губљења особености и једне и друге природе. Уп. Зизијулас, Јован, „Христологија и постојање, дијалектика тварног–нетварног и Халкидонски догмат“, *Беседа* 3–4 (1992), 173–183, и расправа поводом тога у: *Беседа* 1–4 (1993), 121–129.

¹⁵ Григорије Богослов, „Беседа 39“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 78–79.

¹⁶ Овде Свети Григорије мисли, пре свега, на старозаветну историју спасења као својеврсни вид припреме за долазак Спаситеља, односно на оно што Свети апостол Павле указује када каже да је Стари завет — „васпитач за Христа“ (Гал 3, 24).

¹⁷ Григорије Богослов, „Беседа 45“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 179.

¹⁸ Уп. Мт 5, 17; Рим 10, 4.

¹⁹ Григорије Богослов, „Беседа 38“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 45.

²⁰ Максим Исповедник, *Ambigua* PG 91, 1273–81, у: Григорије Богослов, *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 46, фн. 1. На-

Било је потребно да се „човек освешта људском природом Бога“ да би се Богу вратио²¹. Јер да смо остали „као што бисмо, и заповест сачували“, постали бисмо „оно што не бисмо“ — обесмрћени и Богу приближени, казује Свети Григорије²². Овако, Бог „страда нашим страдањем, поставши човек, и осиромашује поставши тело, да се ми Његовим сиромаштвом обогатимо“²³. Зато Христос и јесте, по Светом Григорију, потпуно савршена Жртва поднета за нас и наше спасење — „не само због Божанства, од Којег нема ништа савршеније, него и због узете на Себе (људске) природе, помазане Божанством и поставше оно што је и Помазавша (природа)“²⁴ — сједињене са Богом, дакле, обожене, у чему лежи и кључ обожења читаве творевине и сваког човека понаособ.

3. Пут богопознања — пут обожења

Учење о богопознању у богословском систему Светог Григорија заузима видно место, боље рећи, он то учење ставља у сам центар свога богословствовања. Но, како примећује отац Георгије Флоровски, није овде реч искључиво о „уводу или о богословској прелогомени“ — за Светог Григорија богопознање представља пут и задатак живота, пут спасења и обожења²⁵.

Међутим, да би се до обожења и доспело, како тврди митрополит пергамски Зизијулас, „није довољно просто једно 'очишћење' (κάθαρσις) било кога вида, а још мање 'виђење' или теорија Бога у платоновском маниру“²⁶. Кључ је у Христу, у органском јединству са њим, до којег се долази учешћем

супрот природном рађању, које се, по мишљењу Светог Григорија, јавља као последица прародитељског греха, имамо рођење Духом Светим у Светој тајни крштења — рођење за нови живот у Царству Небеском, што нам, уосталом, и сам Господ потврђује (уп. Јн 3, 5). С тим у вези, Свети Григорије истиче значај Свете тајне крштења, називајући крштење најлепшим и највеличанственијим од свих Божјих дарова. У својој *Беседи на кршћење* он придаје многобројне епитете Просвећењу, тј. крштењу, говорећи да је оно „сјај душа, промена живота, обећање савести Богу [...] помоћ нашој слабости [...] скидање (нечистоте) тела, следовање за Духом (Светим), заједништво са Логосом, васпостављање створења, потоп греха, причешће светлошћу, уништење таме [...] колесница ка Богу, сапутништво са Христом, утврђење вере, савршенствоума, кључ Царства Небеског, промена живота, укидање ропства, разрешење окова, пресаздање (нашег) састава [...]“. В. Григорије Богослов, „Беседа 40“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001.

²¹ Григорије Богослов, „Беседа 45“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 193.

²² Григорије Богослов, „Беседа 44“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 160.

²³ *Исѡ*. Треба приметити да Свети Григорије страдањем Божјим назива већ и само Христово узимање људске природе на себе.

²⁴ Григорије Богослов, „Беседа 45“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 182–183.

²⁵ Флоровски, Георгије: „Свети Григорије Богослов“, прегледано 8. 1. 2011. на: http://www.verujem.org/teologija/grigorije_bogoslov_florovski.htm.

²⁶ Зизијулас, Јован, „Битије Бога и битије човека“, *Видослов* 30 (2003), 69.

у светотајинском животу Цркве. Притом, потребна је припрема да бисмо се удостојили виђења Славе Божје, јер „сам овај Логос, због Своје природе, страشان је недостојнима, а због човекољубља, сместив је погодно припремљенима“²⁷. Зато нас Свети Григорије и позива: „Очишћавајмо се и предусавршавајмо Логосу, да би тиме највише себи добро чинили, седе учили богосличнима и примили долазећег Логоса“²⁸, док на другом месту он каже: „Треба очистити најпре себе, па онда приступити Чистоме“²⁹, чиме нас упућује на оно што треба да чинимо, да бисмо се успели уз лествицу спасења.

Ипак, треба имати на уму да познање Бога по ономе шта он јесте, тј. по његовој суштини, није могуће. Јер како и сам Свети Григорије беседи, „божанство је бескрајно и тешко сагледиво, и свакако Му је схватљива само бесконачност“³⁰. С друге стране, намеће се питање: како је онда човеку уопште могуће да говори о Богу? Јер Бог, будући *суштин*и, дакле, Онај Који Јесте (2Мојс 3, 14), нашим умом је тек „бледо означавањем, и то овлаш и ограничено, не по ономе што Он јесте, него по ономе око Њега, сабирајући (наш ум) једну од друге замисао у неку представу [= слику] истине, која пре но што буде схваћена већ бежи, и пре но што се замисли изгуби се, само толико обасјавајући наш ум, и то очишћен, колико и брзина тренутне муње наше лице“³¹.

Решење за могућност познања Бога налазимо у ономе што су кападокијски оци, а међу њима и Свети Григорије Богослов, започели у своме богословљу, а Свети Григорије Палама даље развијао — у разликовању суштине и енергија у Богу. Ово учење за свој крајњи циљ има побијање схватања да Суштина Божја може бити познатљива и причасна, што истовремено обезбеђује Божју трансцендентност и допушта заједницу између Бога и света. Бога, дакле, познајемо јер нам се открива преко својих нестворених енергија, које не исијавају изравно из божанске суштине, већ нам се дају само преко личности

²⁷ Григорије Богослов, „Беседа 39“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 74.

²⁸ *Н. г.*, 75.

²⁹ *Н. г.*, 73.

³⁰ Григорије Богослов, „Беседа 38“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 51.

³¹ *Н. г.*, 50. Реч је овде, дакле, о ономе што се у православној традицији назива апофатичким и катафатичким богословљем, односно о потврђивању и одрицању, када се ово тиче говора о Богу. Јер, како наводи Свети Јован Дамаскин, „божанство је [...] неограничено и умом необухвативо, а оно што је једино умом одухвативо, то је његова неограниченост и необухвативост“. В. Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере — Источник знања*, Јасен, Никшић, 1997, 149. Говорећи о Богу, нисмо у могућности да изразимо оно шта он јесте, већ оно што он није. Речи као што су: *нестворен*, *бескрајан*, *беспочетан*, *бесћелесан* само су атрибуту које ми приписујемо Богу својим скромним језиком, немајући начина да га другачије опишемо, а што управо представља својеврсно одрицање (апофазу). Једино што о Богу засигурно можемо рећи потврдно (катафатика) то је да он јесте, односно да постоји. Уп. Максим Исповедник, *Ambigua* PG 91, 1288BC.

Свете Тројице. Отуда пут обожења човековог може бити само пут личности, будући да о обожењу по природи не може бити речи.³²

4. Црква — место обожења

Као што смо и видели, а што нам и Свети Григорије потврђује на више места у својим излагањима, „Бога, ко је Он по природи и суштини, нико од људи никада није нашао и, наравно, неће пронаћи и схватити [...] Пронаћиће, како ја то схватам, када се ово боголико и божанско, тј. наш ум и наша реч сједине са себи сродним, када обличје узађе до Прволика коме и иначе стреми“³³. Дакле, можемо рећи да Свети Григорије оставља потпуно познање Бога, односно обожење, за оно што тек треба да дође — за будуће Царство Божје. А док се небо и земља не преобразе у „небо ново и земљу нову“ (Откр 21, 1), већ сада и овде учествујући у Светајни Цркве — Светој Литургији, учествујемо у будућем догађају Царства. У Литургији се испуњава тајна нашега спасења: она пројављује веру у оваплоћење Сина Божјег — оваплоћење Бога који је постао човек и који борави и боравиће међу нама до свршетка света. Литургија пројављује распетог Христа, јер Литургија је пре свега жртва и жртвени принос Господа Исуса Христа, који добровољно жртвује себе да би нас ослободио од смрти. Литургија је голготска драма која се здила и која се збива нас ради и нашег спасења ради. Литургија је и пројава васкрслог Христа. Литургија је икона Царства Божјег. Само у Литургији познајемо јединог истинитог Бога Оца и он нама постаје Отац јер смо у Литургији нераздељиво сједињени са његовим Сином. По речима епископа браничевског Игнатија (Мидића), „литургијско сабрање је најпотпуније исповедање и истинска пројава наше вере и наде у обећано Царство Божије, као и онтолошки израз наше љубави према Богу и човеку, као и целокупној природи, у њиховом нераздељивом јединству, од које љубави нам зависи живот вечни“³⁴. Сабирајући се око заједничке чаше у Евхаристији, сабирамо се око оваплоћенога и васкрслога Христа, постајући обновљени и пресаздани благодаћу Божјом, нови људи, бесмртни и вечни у Христу. Не треба онда да будемо изненађени што Свети Григорије истиче да „ниједно није такво као чудо мојега спасења: мало капи крви — сав свет препорађају, и постају као текуће млеко свима људима, сједињујући и сабирајући нас у једно тело Христово = Цркву“³⁵.

³² Зизијулас, Јован, „Битије Бога и битије човека“, *Видослов* 30 (2003). Такође в. Радовић, Амфилохије, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Манастир Острог, 2006.

³³ Григорије Богослов, „Беседа 28“, у: *Сабрана дела*, II, Хришћанска мисао, Београд, 2006, 120–121.

³⁴ Мидић, Игнатије, „Литургијско сабрање одсликава и оприсутњује будуће Царство Божије“ (беседа изговорена на Литургији у манастиру Жича, 7. 11. 2006. у поводу 800. годишњице манастира Жиче), *Светишора* 170–171 (2007), 5–6.

³⁵ Григорије Богослов, „Беседа 45“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 200.

5. Будуће Царство Божје — истина обожења

Како, чини нам се, добро примећује већ цитирани епископ Иларион (Алфејев), есхатологија је за Светог Григорија „област питања, а не одговора, област нагађања, а не тврдњи“³⁶. Међутим, иако се у својим делима не дави превише овом темом, Свети Григорије је и те како свестан чињенице да ће се потпуна и савршена истина о свету и човеку обзнанити тек о Другом доласку Христовом³⁷. Зато он и наглашава:

Узећемо удела у Пасхи (тј. јешћемо је), сада још праобразно, мада (много) јасније од старе (Пасхе) [...] а мало касније (јешћемо на небу) Савршенију и Јаснију, када ову Логос буде пио нову у Царству Оца Свога, откривајући и учећи (нас) оно што је сада са мером показао³⁸.

Јер Пасха је и „прелазак од доњих (земаљских стварности) ка онима горе (небеским стварностима) и напредак и узлазак у земљу обећану“³⁹.

За Светог Григорија је Царство Божје царство светлости — „живот прави у коме нема преврата, срамотних ствари, где ћемо ликовати и сјати око велике Светлости“⁴⁰, царство „где је обитељ свих радосних, где се чује празнични глас, глас радости, најсавршеније и најчистије озарење Божанства, које сада примамо тек у сенкама и загонеткама“⁴¹.

6. Закључак

Из свега наведеног, можемо закључити да у богословском систему Светог Григорија Богослова, што је у сагласју и са целокупним богословско-литургијским предањем Цркве Христове, обожење не представља ништа друго до потпуно јединство човека (и света) са Христом Богочовеком.

³⁶ Алфејев, Иларион, *н. г.*

³⁷ Сведочанство овој тврдњи нека буде и својеврсна мистагогија коју Свети Григорије упућује онима који кроз крштење ступају у Цркву. Између осталог, он у својој 40. *деседи*, изговореној на празник Богојављања, 380. или 381. године (Божих, Крстовдан и Богојављање су се још у то време празновали заједно), каже и следеће: „Стајање оно којим ћеш стати одмах после крштења, испред великог стајалишта, јесте преднарт онамошње славе на небу. Песмопојање са којим ћеш бити примљен у Цркву, јесте увод у тамошње вечно песмопевање. Свеће које ћеш упалити, тајна је тамошњег светловођства, са којом ћемо сусрести Жениха Христа, светле и девствене душе, са светлим светиљкама вере, а не спавајуће због лењости, да је не изненади када дође изненада Очекивани, нити без хране и уља или потребујући добра дела, да не бисмо били изван брачне одаје [= Раја] [...]. Када будемо унутра (у брачној одаји = у Рају), онда зна Жених шта ће нас научити и како ће бити са душама које су ушле са Њим. Јер ће бити са њима, како мислим, учећи их савршенијим и чистијим (тајнама = *блаженствима*), које нека и ми задобијемо [...]“ В. Григорије Богослов, „Беседа 40“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 133–134.

³⁸ Григорије Богослов, „Беседа 45“, у: *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 194.

³⁹ *Н. г.*, 180.

⁴⁰ Григорије Богослов, „Беседа 18“, у: *Сабрана дела*, I, Хришћанска мисао, Београд, 2004, 302.

⁴¹ Григорије Богослов, „Беседа 24“, у: *Сабрана дела*, II, Хришћанска мисао, Београд, 2006, 65.

Обожење се, тако, намеће и као искључиви циљ стварања, али и циљ живота сваког човека понаособ. Да постане бог по благодати — позив је упућен свакоме. Крштењем поставши синови Оца нашега који је на небесима, рађамо се за живот вечни. Зато једино у литургијским оквирима, тј. оквири-ма Цркве као Тела Христовог, можемо говорити о човековом обожењу као охристовљењу, а то су и оквири у којима је живео и свецелосно себе приносио Богу — Свети Григорије Богослов.

Литература:

- Алфеев, Иларион, „Жизнь и учение святителя Григория Богослова“, прегледано 10. 2. 2011. на: <http://hilarion.ru/wp-content/uploads/pdf/grigory.pdf>.
- Атанасије Велики, „О очовечењу Бога Логоса“, прегледано 2. 2. 2011. на: <http://svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/OcovecenjeBogaLogosa/OcovecenjeBogaLogosa.htm>.
- Григорије Богослов, *Празничне беседе*, Братство св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка Бања, 2001.
- Григорије Богослов, *Сабрана дела*, I, Хришћанска мисао, Београд, 2004.
- Григорије Богослов, *Сабрана дела*, II, Хришћанска мисао, Београд, 2006.
- Зизијулас, Јован, „Битије Бога и битије човека“, *Вигослов* 30 (2003), 50–78.
- Зизијулас, Јован, „Обожење Светих као икона Царства Божијег“, прегледано 11. 2. 2011. на: http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelji.htm.
- Зизијулас, Јован, „Христологија и постојање, дијалектика тварног–нетварног и Халкидонски догмат“, *Беседа* 3–4 (1992), 173–183.
- Irenaeus of Lyons, „Against Heresies“, прегледано 15. 5. 2011. на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.pdf>.
- Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере — Источник знања*, Јасен, Никшић, 1997.
- Максим Исповедник, „Одговори Таласију LX“, у: Шијаковић, Богољуб (ур.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, Ασπектии философске и ѿεолошке мисли Максима Исѿовједника*, Луча XXI–XXII (2004–2005), 255–260.
- Поповић, Јустин, *Доімаѿиика Православне Цркве*, II, Београд, 2004.
- Поповић, Јустин, „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског“, у: *Пуѿ доіоѿознања — Поілавља из ѿравославне аскеѿиике и іносеолоіѿје*, Београд, 1987.
- Радовић, Амфилохије, *Тајна Свеѿе Тројице іо Свеѿом Гриѿорију Палами*, Манастир Острог, 2006.
- Радосављевић, Артемије, „Антропологија Св. Максима Исповедника“, у: Шијаковић, Богољуб (ур.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, Ασпектии философске и ѿεолошке мисли Максима Исѿовједника*, Луча XXI–XXII (2004–2005), 372–380.
- Флоровски, Георгије: „Свети Григорије Богослов“, прегледано 8. 1. 2011. на: http://www.verujem.org/teologija/grigorije_bogoslov_florovski.htm.

Miloš Jelić

Smederevska Palanka

Man's deification as Christification by St. Gregory of Nazianzus

In the theological system of St. Gregory of Nazianzus, deification is nothing but a complete unity of man (and world) with God — Man Christ. There is an invitation sent to every person to become a god by grace, which was made possible by the Incarnation of the Logos of God. Through baptism we are becoming the sons of our Father Who is in Heavens, and therefore born for eternal life. Only in liturgical terms, that is, within the Church as the Body of Christ we can speak about man's deification as union with Christ, and those are the terms in which he lived and offered up to God himself — St. Gregory the Theologian (St. Gregory of Nazianzus).

Key words: The Church, Deification, Christ, The Saints, Salvation.

Датум пријема чланка: 24. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



УДК 271.2-1 Григорије Палама, свети
271.2-58¹³"

Свилен Тутеков*

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“
Православен богословски факултет, Велико Търново

Поглед към „синергията“ на тайнствата и подвига в богословската мисъл на св. Григорий Палама

Abstract: Предмет на изследването е органичният синтез на светотайнствения и подвижническия живот като основен еклисиологичен принцип в богословието на св. Григорий Палама. Авторът твърди, че богословското учение на св. Григорий Палама винаги предполага принципа на светотайнствено-аскетическата *синергия*, който придава на живота в Христос дълбок еклисиологичен смисъл и екзистенциално-сотириологична перспектива. Според него основен принцип на Паламитското богословие е, че светотайнствената онтология на църковния етос има своите „ороси“ в тайнствата на Кръщението и Божествената Евхаристия, които съдържат и „възглавяват“ цялата икономика на спасението. Доколкото светотайнственият живот е *топос* и *тропос* на участието на човека в тялото на Църквата, т.е. в живота в Христос, той е онтологичната основа и еклисиологичната рамка на всяко екзистенциално нравствено-аскетическо усилие на човека да напредва и възраства в дарувания му живот в Христос. Авторът твърди, че в паламитското богословие не може да се говори за някакво „автономизиране“ на подвижническия живот и затова той може да бъде разбран само като нравствено-екзистенциално усилие за активирането на нетварната благодат, дарувана на човека чрез тайнствата, т.е. по изцяло еклисиален начин в църковното Тяло Христово. Основното заключение в студията е, че принципът за органичния синтез и „синергията“ между светотайнствения и подвижническия живот остават своеобразен херменевтичен ключ и еклисиален критерий за осмислянето на цялото духовното наследство на паламитското богословие.

Key words: Палама, теология, онтология, не сътворена благодат, синергия, върлината, молитва.

Увод

През последните десетилетия се е формирала цяла „традиция“ на изследванията на богословието на св. Григорий Палама, вследствие на която днес неговото учение най-често се свежда до известното различаване на същността от енергиите или до аскетическата практика на умно-сърдечната

* toutekov@abv.bg

молитва¹. Тази тенденция в изследователската традиция на паламитското богословие и духовност постепенно е довела до пълното отчуждаване и „автономизиране“ на благодатно-подвижническия опит и практика на умно-сърдечната молитва на просветлението и обожението от светотайнствено-литургичния живот на Църквата. Несъмнено св. Григорий Палама обосновава богословски теорията и практиката на подвига и на исихастския молитвен опит, в един подчертано полемичен контекст, което често пъти „изкушава“ изследователите (най-вече православните) да търсят в неговите съчинения аргументи *pro et contra* в съвременната полемика срещу неправославните и дори да превръщат тези „poleмични аргументи“ в идеологизирани богословски аксиоми². Механичното прилагане на модела рационализъм против мистицизъм много често води до един своеобразен изследователски редукционизъм, който съсредоточава интереса изцяло върху аскетическото и мистическото учение на св. Григорий Палама като същностна характеристика на неговото богословие, което по правило се разглежда „независимо“ и отчуждено от светотайнствената онтология на Църквата. Вследствие на това днес читателите на св. Григорий Палама някак „по навик“ ограничават исихастското богословие и духовност до аскетическата практика на безмълвието и умно-сърдечната молитва и до съзерцанието на нетварната светлина за сметка на светотайнствения опит на Църквата и на конституирането на църковното тяло в събитието на Евхаристията. Разделянето и „автономизирането“ на степените на духовното усъвършенстване и на опита от просветлението и обожението от светотайнствено-литургичния живот на Църквата създава една непреодолима „дихотомия“, в която мистицизмът на подвижническия живот се мисли „извън“ или „над“ пълнотата на харизматичния живот на църковното тяло³ и следователно може да бъде „затворен“

¹ Вж. **Ягазоглу, Ставрос**, Светотайнски исихазам // Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Србиње–Острог–Требиње, 19–21 октомври 2001, 52.

² Утвърждаването на тази богословска „апория“ или „дихотомия“ в богословието на св. Григорий Палама е довело и до особеното му „противопоставяне“ (от страна на някои изследователи) на св. Николай Кавасила. Обикновено изследователите подчертават разликата в тематиката и езика на двамата велики богослови от XIV в., като основната им цел обикновено се свежда до това да открият „приликите“ и „разликите“ в тяхното учение по чисто „идеологически“ критерии (пример за това е „класическия“ въпрос: *Бил ли е св. Николай Кавасила исихаст?*). Вследствие на това обаче в изследователската традиция се е утвърдила позицията, че в богословското мислене на двамата съществува радикално различие и те са представители на два различни типа богословско мислене — позиция, която Ставрос Ягазоглу обобщава така: „Ако Кавасила е съсредоточил живота в Христос около тайнствата на Църквата, то св. Григорий Палама е основал приемането на божествената благодат в „извън-светотайнсвена“ атмосфера, т. е. в онова, което се свързва с различните степени в исихастското възпитание на монасите... Така, ако Кавасила предлага *литургично-светотайнсвена* еклисиология и благочестие, св. Григорий Палама се явява като такъв, който въвежда една изключително *терапевтична* еклисиология, която поставя като цел на духовния живот пазенето на заповедите и умната молитва, с което единствено може да се стигне до непосредствено съзерцание на несътворената Божия слава“. — **Ягазоглу, Ставрос**, Светотайнски исихазам, 53.

³ Безкритичното следване на тази изследователска стратегия от страна на православни-

в някаква автономна система на аскетиката, подчинена на критериите на индивидуалния утилитаризъм. Може би поради това днес опитите за реконструиране и „ревитализиране“ на исихастката духовна традиция често остават едностранчиви и водят до „механизирането“ на подвига, като завършват с превръщането на исихастката духовност в „метод“ или „техника“ на психотерапия с цел обожение, подчинена на принципите на утилитарния индивидуализъм.

В резултат на тази тенденция живият интерес към духовното наследство на паламитското богословие често остава в сянката на „идеологизирани“ богословски схеми и модели на мислене, които носят печата на модерната и постмодерната богословска схоластика, която разкъсва органичната връзка между богословието и духовността, между догмата и етоса, между светотайнствения и подвижническия живот, между институционалното и харизматичното начало в църковния живот, между антропологията и еклисиологията и т. н. Приемането и утвърждаването на подобна „редукционистка“ или „дихотомистка“ изследователска стратегия постепенно е превърнало разделението между светотайнствено-литургичния и харизматично-аскетическия живот в устойчив модел на богословско мислене⁴, който често не позволява на съвременната богословска мисъл да намери „пътищата“ на органичен синтез на тези два аспекта на единното в своята онтология събитие

те учени и „идеологизирането“ на полемичните аргументи срещу западното богословие е създало един своеобразен вътрешен проблем в православното богословие, изразен в еклисиологичните, сотириологичните и антропологичните последици от разделението между христологията и пневматологията. Ставрос Ягазоглу формулира този проблем по следния начин: „Между пневматологията, която изразява различните прояви на божествената благодат в лицата на вярващите, най-вече просветлението и тяхното обожение и христологията, която обхваща св. тайнства и всеки друг институционален израз на църковното тяло, се забелязва едно диалектическо напрежение, което е аналог на онова, което различава *личността* от *природата*, *свободата* от *необходимостта*, *есхатона* от *историята*“. – Ягазоглу, Ставрос, Светотајнски исихазам, 54. Класически пример в това отношение е Вл. Лоски, който различава икономията на Сина от икономията на Светия Дух, която според него „се основава на развитието на „пневматологичното течение“ на Изток, което след VII в. е наследило „христологичното“ и е приело своята завършена форма в учението на св. Григорий Палама за несътворените енергии, за подвижническата духовност и за съзерцаването на несътворената светлина“. — Пак там. В случая аргумент в полза на *пневматокрацията* (т. е. на приоритета на пневматологията над христологията) е подчертаният от западните изследователи *пневматократичен* акцент в исихазма в контекста на един интровертно-съзерцателен мистицизъм. Подробно изследване на темата за синтеза между христологията и пневматологията в богословието на св. Григорий Палама вж. в книгата на Ставрос Ягазоглу *Общност на обожението: Γιαγκάζογλου, Σταύρος*, Κοινωνία θεώσεως. Ἀθήνα, 2001.

⁴ Това е довело до дихотомията между т. нар. евхаристийна и терапевтична еклисиология (или духовност). Вж. Зизјулас, Јован, Еклисиолошке теме. Нови Сад, 2001, 35–45. В наше време са налице призивите за преодоляването на тази дихотомия посредством синтеза на светотайнствено-литургичния и подвижническия живот. Особен принос в тази тема имат о. Николаос Лудовикос и Ставрос Ягазоглу: Λουδοβίκος, Νικόλαος, πρωτ. Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἑντοῦ. Ἀθήνα, 1999 и Γιαγκάζογλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως.

на живота в Христос. В случая основният проблем в подхода към богословската мисъл на св. Григорий Палама остава неразбирането на органичната връзка на светотайнствения и подвижническия живот, което води до откъсването и отчуждаването на харизматичния опит на подвига и обожението от единното и цялостно събитие на живота в Христос в неговите най-дълбоки светотайнствено-харизматични и еклисиологични измерения. Разкъсването на органичната връзка между светотайнствения и подвижническия живот в мисълта на св. Григорий Палама свидетелства за нейното непознаване и за невъзможността на мнозина да открият и осмислят светотайнствените основи на подвига и обожението като *par excellence* еклисиологично-харизматично събитие. Истина е обаче, че паламизмът не само че винаги е бил *светотайнствен*, но показва ясното съзнание за христологичната структура на Църквата и затова неговата духовност е *par excellence* светотайнствена⁵. Свети Григорий Палама осмисля тази антропологична и сотириологична истина в контекста на един профилиран богословски подход, в който можем да открием няколко ключови момента: приоритета на църковния опит над всеки интелектуален подход към богословските истини; различаването на непознаваемата и непричастна Божия същност от нетварните божествени енергии, чрез които човекът участва в божествения живот и достига обожение; теорията и практиката на безмълвието и умно-сърдечната молитва; несътвореният характер на Таворската светлина; просветлението, боговиждането и обожението на човека по благодат в Христос като *par excellence* еклисиологично и светотайнствено спасително събитие⁶. Съвременното православно богословие има екзистенциалната нужда да преоткрие автентичните православни критерии и тълкувание на исихазма, което да разкрие неговият богословски и духовен (а и философски) потенциал за преосмислянето на различните постмодерни богословски „апории“, за творческия и отговорен диалог със съвременната философска мисъл и за решаването на редица „дихотомии“ в църковно-пастирската дейност⁷. Крачка в тази посока може да бъде преоткриването на дълбоките светотайнствено-еклисиологични основи на подвига и на истината за обожението в паламитското богословие, което може да помогне за „ревитализирането“ и утвърждаването на *еклисиологичната* методология, критериология и аксиология в съвременното богословско мислене. Влизането в еклисиологичния хоризонт на паламитското богословие предполага един *холистичен* подход в неговото

⁵ Срв. Каприев, Георги, Византийската философия. С., 2001, 293.

⁶ Вж. Жагазоглу, Ставрос, Светотајнски исихазам, 51.

⁷ В църковния опит светотайнствено-литургичният живот се преживява като нормално институционално условие за принадлежността на вярващите към Църквата и на практика няма много общо с техния харизматичен живот и аскетически усилия за постигане на индивидуално усъвършенстване. Православната „духовност“ и „благочестие“, които обикновено се изразяват на един характерен частен религиозен харизматоцентричен език, се мислят като напълно „независими“ от литургичния живот и от участието на вярващите в евхаристийното църковно тяло, което е пълнота на харизматичния живот в Христос, *място и начин* на спасението и обожението.

изследване, който не разкъсва вътрешната му тъкан, а разкрива органичния синтез на светотайнствения и подвижническия живот и предлага правилния херменевтичен ключ за *par excellence* богословското осмисляне на редица същностни проблеми на антропологията и аскетиката в духа на съвременното неопатристично богословие. В следването на този *холистичен* подход към богословското наследство на св. Григорий Палама тук ще се опитае да очертаем *светотайнствения* хоризонт на паламитското богословие и принципа за *синтеза* на светотайнствения и подвижническия живот.

1. Светотайнственият хоризонт

В своята най-дълбока структура паламитското богословие е *светотайнствено* и поставя истината за *еклисиалния* начин на съществуване като алфа и омега на всяко богословско мислене за човека и неговото обожение. Животът на Църквата се проявява в тайнствата⁸ като *еклисиални начини* за харизматично участие в диалогичната есхатологична среща на Бога и човека в *новия начин* на съществуване на Христос във възкресеното общение и живот на Неговото църковно тяло. За св. Григорий Палама тайнствата са *начини* за предаването на *благата* на икономията на Христос чрез нетварната благодат на Светия Дух⁹ и в този смисъл те са *тропоси* на приемане на харизматичните плодове на живота в Христос от страна на вярващите като членове на църковното Тяло Христово¹⁰. В тази перспектива обожението на човека не е „автономно“, а *par excellence светотайнствено-еклисиологично* събитие, тъй като есхатологичната истина за обновения и обожен човек в Христос се открива в контекста на светотайнствената онтология на Църквата и се потвърждава опитно в *еклисиалния начин* на съществуване, т. е. в Църквата като *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως)¹¹. Тайнствата са църковните *начини*, по които вярващите получават дара на живота в Христос и благодатта на обожението, като едновременно с това са средоточие на личните екзистенциално-аскетични усилия на вярващите да напредват в този живот и да бъдат участници в дара на обожението. Светотайнственият живот на Църквата е екзистенциалното пространство, в което подвигът, просветлението и обожението поучават своето онтологично съдържание и *еклисиологичен* смисъл като харизматични плодове от участието в новия начин на съществуване на Христос чрез нетварната благодат на Духа. Следователно харизматичните прояви в духовния живот на вярващите не са „независими“ от светотайнствения живот на Църквата, а са *нови* прояви или *актуализации* на благодатния църковен живот в конкретната историческа и екзистенциална ситуация, в която човекът живее своята *еклисиална* ипостас.

⁸ Вж. св. Николай Кавасила, *Тълкувание на светата Литургия* 31 (39), 1.

⁹ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά. Θεσσαλονίκη, 1973, 179. „Като сътворено същество — пояснява той — човекът има нужда от тези тварни средства (тайнствата), доколкото иска да пристъпи и да приеме несътворената благодат на Светия Дух“. — Пак там.

¹⁰ Вж. св. Григорий Палама, *Триади*, II, 2, 12 (A, 518); *Беседа* 20, 13; 56, 3–5.

¹¹ Вж. св. Григорий Палама, *Аподиктично слово* 2, 78.

В тази еклисиологична перспектива св. Григорий Палама подчертава органичната връзка между светотайнственото богословие и изповядването на истината за участието на човека в нетварната благодат (= енергии) и това е не само негова полемична позиция срещу месалианството¹², а пронизва цялото му учение за обожението като *охристовяване* и *оцърковяване* на човека (и на цялото творение) в Светия Дух. Еклисиологията е автентичната рамка и контекст за правилното богословско тълкуване на темата за подвига и обожението в хоризонта на една светотайнсвена онтология, която се открива в Църквата като общност на обожението¹³.

Тайнството на Кръщението. Според св. Григорий Палама светотайнствената онтология на Църквата има за свои *ороси* тайнствата Кръщение и Евхаристия, защото тези две тайнства са еклисиалните начини, по които ние участваме в Божията благодат като действено присъствие на Христос и като „въплъщаване“ на цялата икономия на спасението в пространството на човешкото съществуване. „От тези две тайнства — пише той — зависи *цялото* (πᾶσα) наше спасение, защото в тях се *възглавява* (συγκεφαλαιουμένης) цялото богочовешко домостроителство на спасението“¹⁴. Тайнството Кръщение е *влизана* на човека в Църквата Христова и начало на личното му участие в тайната на обновлението и обожението¹⁵; то е светотайнствено начало на живота в Христос като конкретен *еклисиологичен* начин на съществуване, начало на неговата *еклисиална ипостас*¹⁶. Кръщението е благодатно събитие на онтологичното възстановяване и обновяване, т. е. *ново раждане* на човека в Христос чрез благодатта на Светия Дух, което открива пред него нов екзистенциален хоризонт за свободно съдействие на благодатта в делото

¹² Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 182. Тази истина св. Григорий Палама ще постави като същностен *еклисиологичен* критерий на цялото си богословие, тъй като за него участието в Църквата (която е *стълб и крепило на истината* — 1 Тим 3, 15) е основа на общението с истината. Той е категоричен, че „онези, които принадлежат към Църквата Христова *обитават* в истината; онези, които не обитават в истината, не принадлежат и към Църквата Христова“. — *Опровержение на писмото на антиохийския патриарх* 3 (В, 627).

¹³ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 197: „Ако човекът прекъсне връзката си с истината, той престава да участва в Божията благодат и да бъде член на Църквата“.

¹⁴ Св. Григорий Палама, *Беседа* 60, 3. Той очевидно не следва схоластицизираните схеми, които ограничават светотайнствения живот на Църквата до т. нар. *седем тайнства*, и в това отношение у него откриваме същия подход като този в светотайнственото богословие на св. Николай Кавасила. По-подробно вж. Μαντσοῦκα, Νικόλαος, Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας // Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἀγιωτάτου οἰοῦ πατρός ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσ. 1984, 117–131.

¹⁵ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 216A).

¹⁶ Когато говори за дара на *осиновлението*, св. Григорий Палама, подчертава, че то е свързано с преодоляването на всички *природни* отношения (без те да се унищожават) и със създаването на *нови* отношения в Духа в тялото на Църквата. Вж. *Против Акиндин*, 3, 11, 37 (Г, 191); вж. също *Беседа* 56, 7; 57, 7.

на спасението и възможност за приемане на вечния нетленен живот¹⁷. Като следва светоотеческото предание, св. Григорий Палама вижда в тайнството на Кръщението еклисиалния *начин*, по който светотайнствената благодат възстановява и *просветлява* това, което е *по образ* (κατ' εἰκόνα) и прави възможно неговото осъществяване в *по подобие* (καθ' ὁμοίωσιν), което означава достигане пълнотата на ипостасно-личното съществуване, т. е. на *обожение* (θέωσις)¹⁸. В Кръщението човекът получава *ново съществуване* и *ипостас по Христа* (τὸ κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι — според израза на св. Николай Кавасила)¹⁹ и едновременно с това му се дарува светотайнствената нетварна благодат на Духа²⁰, която *обновява* всички аспекти на човешката психосоматична ипостас²¹ и възпълва екзистенциално-нравствените усилия на човека да израства харизматично в дара на новия живот в Христос. Тайнството на Кръщението е *топоса* и *тропоса*, по който благодатта извършва *осиновлението* на вярващите в Христос, която преобразява тяхното биологично съществуване: „Всички кръстени в Христа, какво Павел казва, „облечени в Христа”, бидейки деца по природа на други, свръх природата [си] стават [родени] от Христа, Който побеждава така природата. (Πάντες γὰρ οἱ κατὰ Χριστὸν βαπτισθέντες τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμενοι κατὰ Παῦλον, ἑτέρων ὄντες παῖδες κατὰ τὴν φύσιν, ὑπὲρ φύσιν γίνονται παρὰ Χριστοῦ τοῦ νικῶντος οὕτω τὴν φύσιν)“²². Тайнството на Кръщението придава на истината за човека и неговото обожение едно същностно *есхатологично* измерение, тъй като в него човекът придобива дара на обновлението, осиновлението и обожението като харизматичен плод от участието в *новия* начин на съществуване на Христос, но пълнотата на това осиновление и обожение ще се открие в есхатологичната перспектива на охристовеното и оцърковено творение в Духа²³. По такъв начин богословието на Кръщението открива хоризонта на една светотайнсва онтология, в която антропологията и аскетиката са органично свързани с еклисиологията и получават своя жизнен екзистенциален смисъл в

¹⁷ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 51, 3.

¹⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Против Акиндия* 5, 23, 91. Тук той следва бл. Диадок Фотикийски, според когото благодатта на Кръщението едновременно възстановява *образа* и дава сили за придобиването на *подобие*. Вж. *Гностически глави* 89.

¹⁹ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, 1, 12.

²⁰ Св. Николай Кавасила подчертава, че чрез Миропомазанието (което в православното предание е органично свързано с Кръщението) на кръстеният се даруват *енергиите* (= нетварната благодат) на Светия Дух. Вж. *За живота в Христос* 3, 1–4. Св. Григорий Палама подчертава пневматологичното измерение на тайнството Миропомазание, защото чрез него Божията благодат се вселява в човешкото сърце, а човекът се *запечатва* с печата на осиновлението в деня на спасението. Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 213B); 50, 4.

²¹ Св. Григорий Палама говори за *възкресението на душата* още в настоящия живот [вж. *Към Ксения* (PG 150, 1049D); *Беседа* 16 (PG 151, 217AB); *Към Варлаам I*, 41 (A, 249)], но това по никакъв начин не изключва обновяването и освещаването и на тялото.

²² Св. Григорий Палама, *Беседа* 57, 15.

²³ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 216CD); 46, 1.

перспективата на охристовяването и оцърковяването на цялото творение в Христос, предвкусвано още *тук и сега* в Божествената Евхаристия.

Тайнството на Кръщението е събитие на реално възраждане и обновяване на човека; то е онтологична промяна на цялостната му психосоматична ипостас, но пълното преобразяване и победа над смъртта се осъществява в есхатона. В тайнството на Кръщението човекът става *нова твар* (срв. Гал 6,16) и придобива истинска свобода (тъй като законът на греха и смъртта е победен), но този *дар* трябва да бъде запазен и „актуализиран“ чрез съдействието на човешката свободна воля²⁴, и това е светотайнствената основа на богословието на подвига. В Тайнството Кръщение човекът получава дара на новия живот в Христос и благодатните сили да напредва и израства в този живот, което конституира светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта в живота на Църквата. Тайнството Кръщение е диалогична есхатологична среща с Христос, която се осъществява с *участието и подражанието* на кръстения в Неговата смърт и Възкресение и затова по своята природа християнският начин на живот е винаги *подражание* (μίμησις) *на Христос*²⁵ в смисъл на *живеене* на новата *ипостас по Христа* в тази светотайнствено-аскетическа синергия. Животът в Христос предполага личната нравствено-екзистенциална борба и подвиг²⁶ за *запазването* дара на обновлението и обожението²⁷ и за „актуализирането“ му по харизматичен начин в пространството на личното съществуване, което придава дълбок светотайнствено-литургичен смисъл на всяко нравствено-екзистенциално усилие на човека *да ходи в обновения живот* (срв. Рим. 6,4), т. е. на цялото богословие на подвига²⁸. „Осиновлението, придобито чрез Кръщението е в същността си „потенциално“, тъй като кръстеният е получил благодатта да стане съобразен с човечността на Христос”²⁹. Това „потенциално” осиновление може да достигне своята пълнота и „действителност” само чрез напредването в новия живот в Христос, защото в Църквата тези, които са родени и се хранят с Христос, напредват в нейния богочовешки начин на живот в степенята, в която са достигнали пълнотата на Христовата възраст и съвършенство (срв. Еф. 4,19)³⁰. В тази „динамична” перспектива св. Григорий Палама поставя светотайнствената онтология на Църквата като екзис-

²⁴ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 38, 8.

²⁵ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16 (PG 151, 217CD); 57, 8.

²⁶ Според св. Григорий Палама живата вяра се изразява в дела и те са необходими за причастността към вечния живот.

²⁷ Благодатта на Кръщението е изцяло дар и остава завинаги в човека, но ако кръщелната благодат е незаличима, то запазването на чистотата и освещаването зависи от свободната воля на вярващия. Вж. *Беседа* 28 (29), 7. Вж. също св. Симеон Нови Богослов, *Практически и богословски глави* 109–110.

²⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 16; 21; 30 (PG 151, 213B; 277B; 385AB). Този принцип е залегнал в структурата на съчинението на св. Николай Кавасила *За живота в Христос*. Вж. особено *Слово* 1, 31.

²⁹ Παγκάρολου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 440.

³⁰ Срв. св. Григорий Палама, *Беседа* 16, 38.

тенциално-сотириологична рамка и контекст на автентичния християнски живот и вижда в подвига екзистенциално-нравственото усилие на вярващия да „актуализира“ благодатта, придобита в светотайнствения живот на Църквата. За него самата „природа“ на светотайнствения живот предполага личното участие и подвиг на човека, защото ако тайнствата не се съпровождат от пазенето на Божиите заповеди, не спасяват „автоматично“ този, който живее без покаяние³¹.

Тайнството на Божествената Евхаристия. Св. Григорий Палама поставя в центъра на църковния живот и етос участието в тайнството на Евхаристията като условие за принадлежност към пълнотата на литургичния живот на Църквата, към нейната истина и единство³². В следването на този принцип великият исихастки богослов обосновава автентичността на своето богословие в известното си *Изповедание на вярата*: „Приемаме всички църковни предания, писани и неписани, и преди всички най-тайнствената и свещена служба (Литургия) и причастие и Събрание (литургично), от което идва и съвършенството на всички останали служби, в което (тайнство) за спомен на Онзи, Който, Сам Себе си не унижавайки, се е понизил и е взел тяло и е пострадал заради нас, по Неговата богоизказана заповед и самодействие (αὐτοῦργίαν) стават свещенодействия и обожени най-божествени дарове, хлябът и чашата, и се извършва самото онова живоначално тяло и кръв и се дарува неизказаното причастяване и общение с Иисус на онези, които благочестиво пристъпват“³³. Този текст очертава принципната еклисиологична позиция на св. Григорий Палама, който разбира Църквата като *евхаристийна общност*, която иконизира Царството Божие и възплъщава истината за новия начин на съществуване на Христос чрез нетварната благодат на Светия Дух, Който я конституира като Тяло Христово и *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως). В тази еклисиологична перспектива тайнството на Божествената Евхаристия е пространство за харизматичното участие в този нов начин на съществуване на Христос, тя е *топоса* и *тропоса* на автентичната диалогична есхатологична среща с Христос до пълното *единение* с Него³⁴ във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово — истина, която придава на обожението дълбок *христологичен* и *еклисиологичен* смисъл. Евхаристията открива онтологичната истина за новия човек в Христос и става *топос* и *тропос* на автентичното обожение и охристовление на човека като харизматичен плод от *съединението* му с

³¹ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 38, 11 и 7. Тук той прави аналогия с израилтяните в пустинята и подчертава, че малцина от тях са достигнали до обетованата земя. По същия начин тайнствата в Църквата няма да доведат до спасение и тяхната обожаваща благодат няма да действа магически в тези, които са се отдалечили от Бога.

³² Св. Григорий Палама е смятал въздържанието на Варлаам от участие в Евхаристията по време на престоя му на Изток като несъмнено доказателство — и то не формално — че той не принадлежи към Православната църква. Вж. *Триади в защита на свещенбесмълвстващите*, 3, 1, 5 (А, 619).

³³ Св. Григорий Палама, *Православно изповедание на вярата*.

³⁴ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 59, 2.

възкръсналото и обожено Тяло Христово³⁵ като източник на нетварната обожаваша благодат. Участието в Божествената Евхаристията е светотайнствено-еклисиологичният начин на участие в новия начин на съществуване на Христос, т. е. в неговата обожена човешка природа, което позволява на св. Григорий Палама да изтълкува екзистенциално-сотириологичните аспекти на истината за нетварните божествени енергии в един ясен светотайнствено-еклисиологичен контекст³⁶.

Тайнството на Евхаристията е еклисиалният начин за участие в ипостазиранията обожена човешка природа на Христос, която е проникната от нетварната божествена енергия (чрез която нашата човешка природа може да бъде причастна на Бога, т. е. да *участва* в божествения живот) и именно в тази светотайнсвена перспектива се съсредоточава учението за причастността към нетварните обожавачи енергии³⁷. В този смисъл тайнството на Евхаристията е пространство за участие в богоподобната ипостазирана човешка природа на Христос³⁸ като онтологичен „топос“ на обожението, което в антропологична перспектива означава, че събитието на личността е „придобиване“ и „напредване“ по благодат в ипостасния начин на съществуване на Христос. Доколкото в Христос *обитава цялата пълнота на божеството телесно* (срв. Кол. 2, 9), то евхаристийното участие в Неговото Тяло е всъщност участие в нетварната благодат и енергия на Христос чрез Духа, което превръща Евхаристията в онтологично пространство за обожението в Христос. „Това — пише св. Григорий Палама — е чудо ненадминато: Христос се съединява дори и с човешките ипостаси, като се прониква с всеки вярващ чрез причастието с Неговото свето Тяло, и ставайки едно тяло с нас, и правейки ни храм на цялото Божество“³⁹. Богоподобната ипостазирана човешка природа на Христос е неизчерпаемият източник на освещаване и благодат, в която се претворяват евхаристийните дарове⁴⁰ — благодат, която прави човека причастен на Христос, която освещава, просветлява и обожават⁴¹. В тайнството на Евхаристията хлябът и виното се претворяват в Тяло

³⁵ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 192. В този смисъл трябва да се разбират светоотеческите изрази *да бъдем едно тяло с Христос*, *да бъдем едно тяло с Логоса* (св. Атанасий Велики и св. Григорий Нисийски) или *да бъдем едно тяло и кръв с Христос* (св. Кирил Йерусалимски). Вж. пак там.

³⁶ По-подробно вж. Τσελεγγίδης, Δημήτριος, Χάρη καὶ ἐλευτερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοσιν τοῦ ΙΔ' αἰῶνα. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη, 1987, 124–140.

³⁷ Вж. Майендорф, Йоан, Византийско богословие, С., 1995, 103.

³⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 3–5. Вж. също *Против Акиндин* 3, 6, 13 (Г, 170–171).

³⁹ Св. Григорий Палама, *Триади* 1, 3, 38 (А, 449).

⁴⁰ Св. Григорий Палама разбира участието в Евхаристията като участие в обожената човешка природа на Христос и вярва, че хлябът и виното се претворяват в Тяло и Кръв, като дават участието в нетварните енергии, които конституират самата основа на тайнството. Вж. *За нетварните енергии* 36. Именно затова Акиндин го обвинява в *несторианство*.

⁴¹ В тази светотайнсвена перспектива трябва да се разбира и исихасткият опит на просветлението и виждането на нетварната светлина като *par excellence евхаристийна христофания*. „Съзерцаващите тайнствената Трапеза — пише св. Григорий — и стоящия на нея

и Кръв Христови, които даруват нетварните божествени енергии на всички, участващи в тайнството, и това различие между непричастната същност и причастните енергии е в центъра на светотайнствената онтология на Църквата⁴² и затова за св. Григорий Палама участието в Евхаристията е всъщност участие в превъзходното обожение⁴³. Чрез участието си в тайнството на Божествената Евхаристия вярващите участват по благодат в пълнотата на живота в Христос и по такъв начин Евхаристията става *тоπος* и *τροπος* на истинското просветление и обожение, т. е. на всяка харизматична проява на този живот, защото Светият Дух дарува пълнотата на нетварната божествена благодат в евхаристийното църковно Тяло Христово и тя става достъпна за неговите живи членове. Чрез тайнството на Причастието „нетварната благодат, която изпълва тялото и кръвта Христови, действа и ни просветлява по тайнствен начин, като потвърждава нашето осиновление в пълното единение и съчетаване с божествения живот. Чрез божественото Причастие ние ставаме съ-вечни, тъй като вкореняваме нашето тварно съществуване в нетварните енергии, които Светият Дух дарува чрез евхаристийното тяло на Христос“⁴⁴. Това екзистенциално-онтологично измерение на Евхаристията разкрива нейния дълбок *есхатологичен* смисъл като есхатологична среща на вярващите с Христос, която въвежда вярващите мистагогично в Неговия богочовешки начин на съществуване и им дарува есхатологичния дар на осиновлението и обожението във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово⁴⁵. В евхаристийния опит на Църквата обаче есхатологичният дар на обожението не се разбира в категориите на някаква „трансцендентална“ есхатология, а се преживява като *жива реалност* на обожението в

Хляб на Живота, виждат Самия възпостазирани Логос Божий, Който е станал Плът и е започнал да обитава между нас; и ако някой направи себе си достоен така, че Той (Христос) да започне да обитава в него, той не само ще Го види, но и ще стане Негов причастник и ще го има обитаващ в себе си, и ще се изпълни с даруваната от Него божествена благодат (...); така и този се удостоява да види и да се наслади на това, в което по изразу на апостола искат да проникнат ангелите и чрез съзерцанието на всичко и чрез причастията, целият става боговиден”. — *Беседа* 20, 13. В същия дух св. Николай Кавасила пише: „Това тайнство (Евхаристията) е светлина за онези, които са вече чисти и очистени, за онези, които се очистват; тя е учител и изкусност за онези, които се борят против лукавия и против страстите”. — *За живота в Христа* 4, 2 и 15. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Νικόλαος, прот. Ν. εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Αθήνα, 1992, 64–65.

⁴² Вж. Γιαγκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 442. Върху този принцип изгражда съчинението си *За живота в Христа* и св. Николай Кавасила.

⁴³ Тук може да се види връзката на св. Григорий Палама с учението на св. Максим Исповедник, св. Симеон Нови Богослов и св. Николай Кавасила. Вж. Σωτηροπούλου, Χαραλαμβος, „Εὐχαριστία καὶ Θέωσις κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν καὶ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν”, Ἐκκλησία 10–16, 1974, 249–251, 281–282, 312, 356–357.

⁴⁴ Γιαγκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 444.

⁴⁵ Според Палама в Евхаристията есхатологичната пълнота на живота в Царството вече се осъществява и предвкуся още *тук* и *сега*, а чрез участието в нея вярващите получават залога на неизказаното общение с Христос в Царството и става наследник на бъдещия живот. Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 1, 3, 35 (Α, 436).

Христос, към която човекът става причастен чрез благодатта на Духа във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово⁴⁶.

По своята природа Църквата е *кинонийна* и тази нейна кинонийност се конституира от *органичното* (= онтологичното) единство на Христос и вярващите в Евхаристията⁴⁷, тъй като чрез нея те стават причастници и живи членове на Неговото църковно Тяло, стават едно тяло и един дух с Него. „Христос — пише св. Григорий Палама — става наш брат, защото става приятел с нас по тяло и кръв... Той ни прави Свои приятели, дарувайки ни благодатта на това Негово свето тайнство. Той ни свързва и ни съединява със Себе Си така, както женихът съединява невестата със себе си, чрез причастие на тази Негова Кръв, ставайки едно Тяло с нас“⁴⁸. Чрез причастие в Евхаристията се осъществява единението и взаимното проникване на Христос и всеки вярващ и на вярващите помежду им и това не е някакво морално единение, а е реално единение чрез светотайнствената обожаваща благодат и енергия на Христос⁴⁹, която дарува всички *харизми* (= дарове, служения) в Тялото Христово. След ипостасното съединение на божествената и човешката природа Христос има „една и напълно неразделна Ипостас“, но в Евхаристията причастниците на Неговото Тяло и Кръв могат да станат участници в този нов ипостасен начин на съществуване на Христос (т.е. да станат *христообразни*) по изцяло еклисиологичен начин⁵⁰. Ипостасното единство на двете природи в Личността на Христос създава екзистенциално-онтологичната възможност за автентично единение, общение и приятелство между Бога и човека⁵¹ и в този смисъл св. Григорий Палама вижда в тайнството на Евхаристията най-пълното единение и общение с Христос⁵², което създава отношения на братство и приятелство и любов с Христос и ближните⁵³. Това придава на Евхаристията дълбоко *кинонийно* измерение и в този смисъл участието в нея конституира автентичните междуличностни отношения на общение и взаимност между Христос и членовете на негово-

⁴⁶ Вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 193.

⁴⁷ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 6. Той прави аналогия с биологичните връзки между децата и родителите и с отношенията в брака, като подчертава, че *единението и общението* с Христос в Евхаристията е много по-дълбоко от тези отношения. По-подробно вж. Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 190.

⁴⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 6.

⁴⁹ Вж. пак там.

⁵⁰ Вж. пак там.

⁵¹ Вж. пак там. Той говори за *приятелството* (φιλία) като ново диалогично отношение между Бога и човека, установено от Христос. Вж. *Беседа* 16 (PG 151, 204A). От своя страна св. Николай Кавасила говори за *закона на приятелството* (νόμος φιλίας) като посвещение и благодарение. Вж. *За живота в Христос* 6, 27.

⁵² Според св. Григорий Палама това единение превъзхожда и единението в брака. Вж. *Беседа* 56, 10.

⁵³ Св. Григорий Палама дори говори, че в Евхаристията Христос е станал отец на вярващите, защото се е жертвал за тях и майка, защото е дал своята плът и кръв за тях. Вж. *Беседа* 56, 11.

то църковно тяло, като едновременно с това е *екзистенциален призив* към вярващите за взаимно единство и общение в Христос чрез Светия Дух⁵⁴. Кинонийната природа на Църквата се конституира от нетварната благодат на Светия Дух, която претворява всички връзки в Тялото Христово в автентични и уникални междуличностни отношения на взаимност и любов в Христос чрез Духа. Тази еклисиологична истина е основен богословски аргумент на св. Григорий Палама срещу варламитското учение за *тварната благодат*, тъй като „тогава не би могло да съществува лично общение между Бога и човека, и оттук не би могла да съществува и истинска Църква“⁵⁵. Светотайнственият живот на Църквата е пространството, в което се конституират *нови* отношения между човека и Христос — *отношение*, което преодолява (без да унищожава) всички природни връзки⁵⁶ и конституира кинонийната природа на живота в Христос. Тази еклисиологична истина конституира кинонийния характер на живота в Христос и отнася събитието на обожението към събитието на най-дълбоко евхаристийно общение и взаимност на вярващите с Христос и помежду им — истина, която ще постави печата на кинонийността върху цялото богословие на подвига и обожението. В Евхаристията вярващите стават едно тяло с Христос, стават Негови *съ-телесници* (σύσσωμοι)⁵⁷ и тази еклисиологична истина конституира от една страна светотайнствената рамка на енергийното общение и перихоресис между Бога и човека, а от друга — придава онтологичен смисъл на подвига и обожението както христологично, така и еклисиологично. По такъв начин св. Григорий Палама разгръща цялото богословие на подвига и обожението в една ясна светотайнствено-еклисиологична рамка и контекст и отстоява истината за *светотайнствения* характер на нетварната благодат, която конституира харизматичното събитие на просветлението и обожението в Христос⁵⁸: доколкото тайнството на Евхаристията е център и пълнота на светотайнствения живот на Църквата, то тя е еклисиалният *топос* и *тропос* на харизматичното участие в събитието на обожението в Христос като ра

⁵⁴ Като тайнство на *общението* и *събранието* Божествената Евхаристия е „мястото“ и „времето“, в което хлябът и чашата се освещават и дава на достойно пристъпващите вярващи истинско единение и отношение с Христос; дава им възможност да управляват началото на съвършения живот, да се обновяват и да се подготвят за приемането на вечните блага. Вж. св. Григорий Палама, *Десетослов на Христовото законодателство* 4 (PG 150, 1093D).

⁵⁵ Μαντζαρίδου, Γεώργιος, Παλαμικά, 196. Вж. също св. Григорий Палама, *Беседа* 15 (PG 151, 188B).

⁵⁶ „Чрез Неговата (Христовата) благодат — пише св. Григорий Палама — всички сме едно в нашата вяра в Него и създаваме едното тяло на Неговата Църква, имайки Него за един Глава, и ни се дава да пием от един дух чрез благодатта на Светия Дух, и сме приели едно Кръщение, и една е надеждата във всички нас, и имаме един Бог (Който е) над всички неща и с всички неща и във всички нас“. — *Беседа* 15 (PG 151, 188B).

⁵⁷ Вж. св. Григорий Палама, *Триади*, II, 2, 12 (A, 518); *Беседа* 20, 13; 56, 3–5. За израза *съ-телесници* и *съ-кръвници* в светоотеческото предание по-подробно вж. Јевтић, Атанасије, Еклисиологија св. апостола Павла, Врњци–Требиње, 2006, 119–127.

⁵⁸ Според него просветлението и обожението на светиите е плод на светотайнствената благодат. Вж. св. Григорий Палама, *Опровержение* 5, 75 (Г, 344).

excellence еклисиологично и киновийно събитие. Последната цел на богочовешката икономия на Христос е *възглавяването* на цялото творение като *оцърковено* Тяло Христово⁵⁹ и в тази перспектива обожението придобива едно същностно *еклисиологично* измерение и критерий, доколкото открива онтологичната истина за *новата твар* в Христос като негово оцърковено тяло. В тази еклисиологична перспектива св. Григорий Палама ще разкрие истината за обожението като *par excellence еклисиологично* събитие, което е възможно в пълнота в Църквата като *общност на обожението* (κοινωνία τῆς θεώσεως).

Събитието на участието в тайнството на Евхаристията придава евхаристичен характер на църковния етос, който се ражда от диалогичната есхатологична среща и взаимност на Христос и вярващите в дара на евхаристийното общение и любов⁶⁰. Участието в Евхаристията е *еклисиалният* начин, по който Христос чрез дара на Своята обожаваша благодат „влиза“ и „обитава“ в дълбината на човешкото съществуване, но това събитие предполага винаги личното самовластно нравствено-аскетическо усилие (= подвиг) и екзистенциалната борба на човека за придобиването на *свещения* начин на живот, даруван му светотайнствено от Христос чрез благодатта на Светия Дух. В тази перспектива нравствено-аскетическите усилия за покаяние и подвиг не са резултат от „автономните“ усилия на човека, а се раждат от достойното му желание да споделя евхаристийния етос на Църквата и в този смисъл са харизматични плодове от участието му в светотайнствения живот на църковното тяло. Затова и исихасткият богослов никога не свързва *правило-то на благочестието* (което означава в тайнството на Евхаристията да се участва *достойно*⁶¹, с вяра в нейния „духовен“ смисъл⁶² и *чиста съвест*⁶³, с изпитване на себе си и покаяние⁶⁴) с „индивидуализирането“ на евхаристийния църковен етос, а вижда в него начин за култивирането и запазването на този евхаристичен етос, който ражда автентичното покаяние като „отваряне“ към и „предаване“ на Бога (който преобразява човека от *недостое*

⁵⁹ Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 3, 39 (A, 563); *Беседа* 2 (PG 151, 284A). По-подробно вж. Λουδοβίκος, Νικόλαος, πρωτ. Ἦ κλειστή πνευματικότητα..., 241 и сл.

⁶⁰ Евхаристията е проява на евхаристийната любов на Христос към нас, като нейното начало е *подобие*то, а нейният връх — в *единението*. Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 6–7.

⁶¹ Св. Григорий Палама подчертава, че вярващият трябва да изпитва себе си преди да пристъпи към приемането на св. Причастие и че не трябва да се причастява *недостойно без да различава Тялото Господне* (срв. 1 Кор. 11, 29); вж. *Беседа* 56, 3–4. Разбира се, това изискване за *себеизпитване* и за *достойно* пристъпване към св. Причастие няма нищо общо с пиетисткия морализъм, който е подчинил участието в Евхаристията на чисто „индивидуални“ (морални или психологически) критерии, чужди на автентичния църковен етос.

⁶² По този повод св. Григорий Палама пише: „Защото осветеният Хляб прилича на коприната, която скрива Божеството... ако обръщаш внимание само на неговия външен вид, няма да ти бъде от полза; но ако познаеш неговия дух и *гледаш* (ὀρᾷς) Хляба *духовно* (πνευματικῶς), причастявайки се с него, ще приемеш живота“. – *Беседа* 5.

⁶³ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 7; срв. *Беседа* 31, 15.

⁶⁴ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 60, 5–6.

достоеен)⁶⁵. В рамките на този евхаристиен етос постоянното причастяване с евхаристийните дарове не се преживява като „механично“ освещаване на вярващите, а изисква личното екзистенциално-нравствено усилие на човека да отнесе цялото си битие към Бога и да го направи *топос* на въплъщаването на този евхаристиен етос, т. е. да го преобрази харизматично в един евхаристиен (= еклисиален) начин на съществуване⁶⁶. Според исихасткия учител *правилото на благочестието* се изгражда върху принципа за *постоянното* причастяване на вярващите с Тялото и Кръвта Христови: „През този ден (неделя) — пише исихасткият учител — *постоянствай* в Божия храм и пребивавай на събранията в него. Причастявай се със Светото Тяло и Кръвта Христови с чиста вяра и с неосъдна съвест; управлявай началото на свършения живот, обновявай себе си и се подготвяй за приемането на вечните блага⁶⁷, което обаче винаги се преживява като призив за въплъщаването на този евхаристиен начин на съществуване в пространството на личния живот, призив за постоянното *запазване* (вж. Рим. 12,2) на дара на живота в Христос⁶⁸ — истина, която придава на подвига дълбок светотайнствен и еклисиологичен смисъл. По такъв начин всички нравствено-екзистенциални усилия на човека да се подвизава и да живее живота в Христос получават дълбок *еклисиологичен* смисъл, тъй като подвигът или живеенето в Църквата имат за свой последен *телос* участието в тайнството на Евхаристията⁶⁹ или, казано с други думи, *съ-живеенето* с Христос в светотайнствено-аскетическата синергия на свободата и благодатта.

2. Принципът за синтеза на светотайнствения и подвижническия живот

Исихасткият богословски етос се ражда от светотайнствено-аскетическата *синергия* в живота на Църквата и този принцип за *единство* и *синтез*⁷⁰ конституира органичната връзка на тайнствата и подвига⁷¹ и

⁶⁵ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 5.

⁶⁶ Разбира се, св. Григорий Палама не използва тези изрази, но ясно говори за органичното свързване на живота на вярващите със светотайнствения живот на Тялото Христово. Вж. *Беседа* 56, 16; вж. също св. Максим Исповедник, *Глави за богословието и домостроителството* I, 67 (PG 90, 1108B).

⁶⁷ Св. Григорий Палама, *Десетослов на Христовото законодателство* 4 (PG 150, 1093D). Като архиепископ на Солун св. Григорий Палама често в своите беседи увещава вярващите да присъстват на неделните литургични събрания и да се причестяват без разлика и неосъдително с Тялото и Кръвта Христови. Вж. *Беседа* 16, 16; 17; 22; 8, 8; 38, 10.

⁶⁸ Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 56, 14; срв. св. Николай Кавасила, *За живота в Христа* 4, 2; 6, 56.

⁶⁹ „Причестявайки се с кръвта на Христовия завет — пише св. Григорий Палама — не трябва с *делата* (διὰ τὸν ἔργον) да направим този завет *непостоянен* (ἀβέβαιον)”. – *Беседа* 56, 9.

⁷⁰ Ставрос Ягазоглу подчертава, че цялата мисъл на св. Григорий Палама има *синтетичен* характер. Вж. Γαυκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 425.

⁷¹ В своите *Триади* св. Григорий Палама цитира един текст на Дионисий Ареопагит от *За*

е сигурна *еклисиологична* предпоставка и критерий за автентичността на *живота в Христос*⁷². В перспективата на тази светотайнствено-аскетическа синергия тайнствата и подвигът, обожавашата благодат и екзистенциално-нравственото усилие за нейното лично приемане и „активиране“ от страна на вярващия са два аспекта на едно единно в своята „онтология“ благодатно събитие на живота в Христос, който *се живее* харизматично в църковното Тяло Христово. Именно затова св. Григорий Палама обосновава своето богословие на подвига в контекста на светотайнствената онтология на Църквата (като следва принципа, че всички служби получават своето *съвършенство* в Литургията)⁷³ и вижда в отделните *степен*и на духовния живот — очистиане, просветление и обожение — харизматични плодове на същия този живот в Христос, даруван на човека по светотайнствен начин в тялото на Църквата⁷⁴ и „актуализиран“ свободно и лично в живота на всеки вярващ. В перспективата на тази светотайнствено-аскетическа синергия св. Григорий Палама утвърждава *еклисиологичните* критерии на исихасткия аскетичен и мистичен опит, от една страна, и дълбокия *сотириологичен* смисъл на учението за нетварния характер на благодатта, което не позволява „автономизирането“ и „механизирането“ на подвига и обожението.

Принципът на светотайнствено-аскетическата синергия в паламитско-то богословие на подвига не може да бъде разбран, ако не се вземе предвид полемичният контекст, в който великият исихаст отстоява дълбокия

църковната йерархия, който показва традиционното за преданието отношение на органичен синтез на светотайнствения и подвижническия живот. Вж. *Триади*, 2, 1, 44 (А, 505). Важно е да се подчертае, че в случая той полемизира с Варлаам и привежда аргументи, чрез които обяснява съвършенството като *уподобяване на Бога* и постигането му чрез *любящото изпълнение на Божиите заповеди* (Вж. *Триади* 2, 1, 40; 2, 3, 3: „Всъщност, когато великият Дионисий... определено казва, че *уподобяването на Бога и единението с Него се достига само чрез божествените заповеди*“; вж. също 2, 3, 72–77; 2, 1, 42–44; 1, 1, 4), а не чрез философско знание и навика на природното подражание (Св. Григорий Палама се стреми да докаже, че богопознанието не се основава върху диалектическия силогизъм на философията, а върху опитния метод на светоотеческото богословие. Вж. *Триади* 2, 1, 40–44. Именно по този повод той привежда и текста от *За божествените имена* (PG 3, 684В) на Дионисий Ареопагит).

⁷² За традиционното православно разбиране на органичната връзка на Литургията и подвига по-подробно вж. **Радовић, Амфилохије**, Литургия и подвижничество // Църква, Православие, Евхаристия (Кратка антология на съвременното сръбско богословие), ч. I, С., 1999, 169–192.

⁷³ Тук обаче не става дума за някакъв *приоритет* на аскетическия път на единение с Бога пред светотайнственото участие в божествения живот, тъй като те са два аспекта на едно цялостно в своята онтология събитие на обожението. В случая подвигът на любящото спазване на Божиите заповеди има функцията на богословско доказателство в полемиката срещу Варлаам, докато опитът от светотайнствения живот остава винаги нещо скрито, тайнствено и неизследимо. Вж. св. Григорий Палама, *Против Варлаам II*, 19 (А, 271).

⁷⁴ Очистиането и просветлението се осъществява чрез действието на нетварната божествена благодат, която чрез Светия Дух пребивава в психосоматичното съществуване на всеки кръстен, освобождава го от всеки грях и е начало на неговия нов живот. Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 54, 15. Вж. също св. Николай Кавасила, *За живота в Христос* 1, 20 и особено *Слово* 2.

екзистенциален смисъл на обожението като основна истина на православната христология, сотириология, антропология и еклисиология. Св. Григорий Палама обосновава истината за светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта в контекста на полемиката си срещу Варлаам и неговото учение за благодатта и обожението и по думите на Ставрос Ягазоглу „всичко, което той е написал за подвига, просветлението и обожението не е имало за цел просто защитата на многовековната исихастка традиция на Изток, а преди всичко защитата на православната вяра, която Варлаам поставил под съмнение с възгледите си”⁷⁵. Като следва принципите на една подчертано *антропоцентрична* духовност, калабрийският монах отстоявал позицията, че знанието на езическата мъдрост е условие за човешкото усъвършенстване⁷⁶, и въз основа на това създава една аретологична теория, според която обожението не е *благодатен дар*, а резултат от естественото подражание, способност и постижение на човека в усилието му да достигне морално съвършенство. Като отхвърля радикално учението за нетварната благодат и опита от благодатното обожение, калабрийският философ свежда духовността до *моралното* „подражаване” (*imitatio*) на Христос или само до *добродетелния навик* (*habitus*), придобит чрез човешкия подвиг с евентуалната помощ от Бога посредством даруването на някаква сътворена благодат⁷⁷. Варлаам затваря благодатта и обожението в „един античен тип аретология” и разбира божествената благодат „просто като *природен навик* на всяка разумна природа, който се активира изключително чрез подражанието. По този начин придобиването на добродетелите е и самото усъвършенстване или обожение”⁷⁸. Под влияние на платонизма Варлаам вижда в аскезата начин за умъртвяването на страстната част на душата и достигането до пълно *безстрастие* (*ἀπάθεια*) и *безчувственост*, водещо до истинско *съзерцание* — което е тъждествено с пълното *съвършенство* — и в същността си е проява на един характерен антропологически минимализъм. Исихасткото богословие на подвига и обожението трябва да се разбира в контекста на паламитската полемиката срещу пълното *автономизиране* на подвига (който свежда духовността до добродетелния навик и природното подражание на Христос) и срещу учението на Варлаам за *тварния* характер на благодатта (което всъщност отчуждава подвига и обожението от светотайнствения живот на Църквата), определено от св. Григорий Палама като „хула срещу Светия Дух” и като *месалианство*. Тази богословска по-

⁷⁵ Γαγκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 429. За Варлаам богословието се изчерпвало с рационалния апофатизъм и със спекулативната аналогия, поради което отхвърля всички тварни „символи” (т. е. акциденциите на тварната благодат), които са постижими за сетивата или за разума. Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 3, 50 (А 582).

⁷⁶ Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 1, 1, 4; 2, 1, 34; 2, 3, 75 (А, 363–364, 495, 607–608).

⁷⁷ Вж. Јевтић, Атанасије, Литургија и духовност // Јевтић, Атанасије, Духовност православља, Београд, 1990, 104.

⁷⁸ Γαγκάζουλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 431. Според Варлаам съвършеният човек е този, който съчетава в единство заповедите на Свещеното Писание и философското знание, тъй като двете имат една и съща цел. Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 1, 5 (А, 469).

зиция намира своето еклисиологично потвърждение в Светогорския томос (2): „Онзи, който казва, че съвършеното съединение с Бога става (τελεισθε = извършва се) без боготворящата (της θεοποιου = обожаващата) благодат на Светия Дух, а само чрез подражаване и отношение (τη μιμησει τε και σχεσει), подобно на онези, които имат един и същ нрав (τους ομοηθεις) и се обичат взаимно, и онзи, който смята боготворящата Божия благодат за *навик* (εξίς, лат. habitus) на разумната природа, придобит само чрез подражание (δια μιμησεως, лат. imitatio), а не смята (тази благодат) за свръхестествено и неизказано сияние (т. е. светлина) и за божествена енергия, която невидимо виждат и неразбираемо разбират онези, които биват удостоени с нея — такъв нека знае, че без да знае е изпаднал в заблудата на месалианите”⁷⁹. Определянето на варламитското разбиране за духовността като *месалианско* има предвид „автономизирането” на подвига и обожението от светотайнствения благодатен живот на Църквата и радикалното отчуждаване на антропологията и аскетиката от еклисиологията. Затова и определението *месалианско* трябва да бъде херменевтичният ключ за изследването на паламитското разбиране за светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта, която конституира автентичния църковен етос и едновременно с това е *противо-отрова* срещу модерните и постмодерните форми на криптомесалианство, които отчуждават (и често пъти „механизират”) подвига и обожението от евхаристийния етос на Църквата.

Основната цел на св. Григорий Палама в полемиката му срещу Варлаам е да утвърди богословски *причастността* или *общението* с нетварната Божия благодат като предпоставка и рамка на *свещения начин на живот*⁸⁰, което му позволява да постави актуалните въпроси за *богопознанието*, за *добродетелта* и *обожението* в един изцяло библейски и светоотечески контекст, с което по думите на Ставрос Ягазоглу „се връща към единния и синтетичен възглед за отношението между тайнствата и подвига”⁸¹. В борбата си срещу Варлаам св. Григорий Палама защитава опита от органичния синтез и перихоресис (взаимопроникване) на светотайнствения и подвижническия елемент на живота в Христос, тъй като според него основна цел на духовния живот е *усвояването, запазването* и *пълното участие* в несътворените енергии, които вярващите приемат по светотайнствен начин в тялото на Църквата⁸² и чрез екзистенциалното усилие на подвига ги „актуализират” самовластно в пространството на личното си съществуване. Принципът за органичния синтез на светотайнствения и подвижническия живот се потвърждава от факта, че личният опит на исихаста никога не се мисли като нещо автономно, а открива своята пълнота в литургичния църковен живот и етос и винаги има за цел по-дълбокото интегриране на човека в харизматичната пълнота на живота в Христос, проявена в евхаристийната общност

⁷⁹ *Светогорски томос*, 2 (Συγγράμματα), т. 2, 570.

⁸⁰ Вж. св. Григорий Палама, *Триади* 2, 1, 34.

⁸¹ Γιακάζογλου, Σταύρος, Κοινωνία θεώσεως, 437.

⁸² Вж. св. Григорий Палама, *Беседа* 54, 15.

на Църквата, и именно това прави подвига *par excellence* *еклисиологично* събитие⁸³.

В най-дълбоката си структура богословието на св. Григорий Палама пред-полага органичната връзка на подвига със светотайнствения живот като пространство за участие в нетварната божествена благодат (което за светотеческото богословие е немислимо, освен като светотайнствено събитие)⁸⁴ и в този смисъл органичната връзка на тайнствата с цялостната практика на подвига е основен принцип на исихасткото богословие. В перспективата на светотайнствено-аскетическата синергия богословието на подвига и обожението не може да бъде мислено извън органичната му връзка със светотайнствената онтология на Църквата и именно в този синтез на тайнствата и подвига се съдържа *еклисиологичният* критерий на принципа за синергията между благодатта и свободата — принцип, който има жизнено значение за исихасткото богословие на подвига⁸⁵. Според св. Григорий Палама светотайнствената онтология на Църквата е пространството за „въплъщаването“ на богочовешката икономия на Христос в живота на вяращите — които са членове и съ-телесници на Неговото църковно Тяло, но приемането на нетварната божествена благодат в църковните тайнства не е „механичен“ процес, нито става по силата на някаква „необходимост“, а изисква лично-то екзистенциално-нравствено (= аскетическо) усилие за „актуализирането“ на благодатния дар в пространството на личното съществуване и именно това придава на подвига *еклисиологичен* смисъл⁸⁶. В тази светотайнствено-аскетическа синергия подвигът е винаги *еклисиално* събитие, което е плод на онтологичния перихоресис и синергия на нетварната божествена благодат с човешката свобода⁸⁷, но доколкото тази благодат се дарува на човека винаги по *светотайнствен* начин в църковното Тяло Христово, то всички харизматични плодове на живота в Христос са *par excellence* *христологични* и *еклисиологични* прояви, които придават на всички „елементи“ на аскетическата практика еклисиологична функционалност. В тази еклисиологична перспектива подвигът — който обхваща спазването на заповедите и практикуването на добродетелите — не е *самоцел* и не може да бъде мислен „автономизирано“ или „извън“ светотайнствения живот на църковното Тяло Христово, защото именно той е еклисиалното пространство на онтологичния перихоресис и синергия с нетварната благодат на Светия Дух,

⁸³ Св. Григорий Палама поставя знак на равенство между службата, литургичното събрание и Евхаристията като неразделни и неотделими моменти на едно и също тайнство. Вж. неговото *Православно изповедание на вярата*.

⁸⁴ Вж. **Јевтић, Атанасије**, Литургија и духовност, 104–105.

⁸⁵ Тази тема е изследвана подробно от Д. Целенгидис: **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοσιν τοῦ ΙΔ' αἰῶνα. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη, 1987.

⁸⁶ Пример за това е *покаянието*, което е връщане към Христос и обновяване на благодатта, получена при Кръщението. Вж. св. Григорий Палама, *Природни глави* 55 (PG 150, 1160D–1161A); *Беседа* 31 (PG 151, 389D–392A).

⁸⁷ Вж. **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Ορθόδοξη θεολογία καὶ ζωή (Μελέτες Συστηματικῆς Θεολογίας). Θεσσ., 2005, 69–105.

която прави възможно истинското обожение⁸⁸. По такъв начин паламитското богословие ни разкрива как светотайнствената онтология става еклисиологичния критерий за правилното разбиране на принципа за *синергията* между Божията благодат и човешката свобода⁸⁹ като автентичен израз на асиметричната христология⁹⁰: светотайнствената благодат се дава като *дар*, а човекът самовластно и действено приема да участва в този дар. Животът в Църквата е винаги екзистенциално-нравствено усилие и подвиг за харизматичното напредване и израстване на човека в новия начин на съществуване на Христос, но този живот е винаги харизматичен плод от онтологичния перихоресис и синергия с нетварната божествена благодат във възкресеното общение и живот на църковното Тяло Христово. В тази перспектива всички етапи на напредването и възрастването в духовния живот — *очистяване, просветление и обожение* — са израз и проява на цялостното онтологично събитие на „засаждане“ и участие в светотайнствения живот на църковното тяло; те са динамичен процес на благодатен подвиг чрез пазенето на *богопоучителните* заповеди и придобиването на *богоподобните* добродетели със *съдействието* на Духа. Това означава, че отделните „елементи“ на подвига не са „автономни“ постижения на човека, а начини и пътища за харизматично напредване в светотайнствено дарувания *еклисиален* начин на съществуване и са опитно потвърждение на принципа за светотайнствено-аскетическата синергия на подвига и благодатта в тялото на Църквата.

Литература:

Γιαγκάζουλου, Σταύρος, *Κοινωνία θεώσεως*. Αθήνα, 2001.

Григорий Палама, *Аподиктично слово*.

Григорий Палама, *Беседи*.

Григорий Палама, *Десетослов на Христовото законодателство*.

Григорий Палама, *Опровержение*.

Григорий Палама, *Православно изповедание на вярата*.

Григорий Палама, *Природни глави*.

Григорий Палама, *Против Акиндин*.

⁸⁸ Именно това „автономизиране“ на подвига и обожението е осъдено в *Светогорския томос* като „месалианство“. Според еп. Атанасий Йевтич „от този текст във всеки случай не трябва да се заключава, че православният духовен живот не включва в себе си и истинската човешка нравственост, човешкото нравствено усъвършенстване и въздигане, нравствено-духовната хуманизация на човека и въобще подвига и усилието на човека да подражава чрез своята добродетел на Бога. (...) Цитираният текст иска да подчертае преди всичко цялостната истина за пълната и автентична православна духовност, т. е. че православният духовен живот не се изчерпва само с нравствеността, добродетелта, добродетелния навик (habitus), с моралното „подражаване“ на Христос, с подражаването на Бога“. — **Јевтић, Атанасије**, Литургија и духовност, 104.

⁸⁹ По-подробно вж. **Τσελεγγίδης, Δημήτριος**, Χάρη καὶ ἐλευτερία..., 124–140.

⁹⁰ Вж. **Γιαγκάζουλου, Σταύρος**, Κοινωνία θεώσεως, 447.

- Григорий Палама, *Против Варлаам*.
- Григорий Палама, *Триади*.
- Григорий Палама, *Триади в защита на священобезмълвстващите*.
- Дионисий Ареопагит, *За божествените имен*.
- Николай Кавасила, *За живота в Христос*.
- Николай Кавасила, *Тълкувание на светата Литургия*.
- Симеон Нови Богослов, *Практически и богословски глави*.
- Зизијулас, Јован, *Еклесиолошке теме*. Нови Сад, 2001.
- Јагазоглу, Ставрос, *Светогајински исихазам — Свети Григорије Палама у историји и садашњости*. Србиње-Острог-Требиње, 2001.
- Јевтић, Атанасије, *Еклесиологија св. апостола Павла*, Врњци-Требиње, 2006.
- Јевтић, Атанасије, *Духовност православља*, Београд, 1990.
- Јевтић, Атанасије, *Литургија и духовност*, Београд, 1990.
- Светогорски томос*.
- Каприев, Георги, *Византийската философия*. С., 2001.
- Λουδοβίκου, Νικόλαος, *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. Ἀθήνα, 1992.
- Λουδοβίκος, Νικόλαος, *Ἡ κλειστὴ πνευματικότηта καὶ τὸ Νόημα τοῦ Ἑυτοῦ*. Ἀθήνα, 1999.
- Майендорф, Йоан, *Византийско богословие*, С., 1995.
- Манτζαρίδου, Γεώργιος, *Παλαμικά*. Θεσσαλονίκη, 1973.
- Ματσουка, Νικόλαος, *Ἡ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας — Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνύμην τοῦ σωφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις αγιωτάτου οσίου πατρός ημῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης*, Θεσσ. 1984.
- Σωτηροπουλου, Χαραλαμбος, *„Εὐχαριστία καὶ Θέωσις κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν καὶ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν”*, *Ἐκκλησία* 10-16, 1974.
- Радович, Амфилохие, *Литургия и подвижничество — Църква, Православие, Евхаристия (Кратка антология на съвременното сръбско богословие)*, ч. I, С., 1999.
- Τσελεγγίδης, Δημήτριος, *Χάρη καὶ ἐλευτερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ἸΔ’ αἰῶνα*. ΦΘΒ 9, Θεσσαλονίκη, 1987.

Свилен Тутеков

Великотрновски универзитет „Св. Кирило и Методије“
Православни богословски факултет, Велико Трново

Осврт на „синергију“ Светих тајни и подвига у богословској мисли Светог Григорија Паламе

Предмет истраживања је органска синтеза светотајинског и подвижничког живота као темељан еклисиолошки принцип у теологији Светог Григорија Паламе. Аутор настоји да теолошко учење Светог Григорија Паламе увек претпоставља принцип светотајинско-аскетске *синергије* који даје животу у Христу дубоко еклисиолошки смисао и егзистенцијално-сотириолошку перспективу. По њему темељни принцип Паламитске теологије је да светотајинска онтологија црквеног етоса има своји „ороси“ у Свете тајне Крштења и Божанске Евхаристије које садрже и „вазглављују“ целокупну икономију спасења. Уколико је светотајински живот *ῥοιός* и *ῥοιός* учествовања човек у телу Цркве, односно у *живој* у *Христ*у он је онтолошки темељ и еклисиолошки оквир сваког наравствено-аскетског (= егзистенцијалног) напора човека у напредовању и узрастању у дарованом животу у Христу. Аутор настоји да у паламитској теологији не може се говорити о некој „аутономизацији“ подвижничког живота, и стога се он може схватити једино као наравствено-егзистенцијални напор у активизирању нестворене благодати која се дарује човеку кроз Свете тајне, то јест на потпуно еклисијални начин, у црквеном Телу Христовом. Основни закључак у студије је да принцип органске синтезе и „синергије“ светотајинског и подвижничког живота остаје својеврсни херменеутички кључ и еклисијални критеријум осмишљавања целокупног духовног наслеђа паламитске теологије.

Key words: паламитска теологија, светотајинска онтологија, нестворена благодат, синергија, врлина, молитва, обожење.

Датум пријема чланка: 28. 2. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 23. 3. 2011.



УДК 14 Берђајев Н. А.
130.2 Берђајев Н. А.

Звездан Живановић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Онтологија културе

Проблем односа стваралаштва (културе) према животу (дићу) у философији културе Николаја Берђајева

Abstract: Рад истражује философско-културолошки аспект мисли Николаја Берђајева. *Човек као диће културе* у Берђајевљевом виђењу историјског бивања његовог културног идентитета заузима посебно место у нашем осврту на стваралачки опус овог руског мислиоца. Оно што је исто тако веома битно за *философију културе* Николаја Берђајева, а на шта смо такође обратили велику пажњу у раду, тиче се *метафизичке ѡберсјективне сиваралачкој назначења људске ѡприроде*. Берђајевљево мисао у овом нашем теоријском сагледавању на све оно што она под културом подразумева поделили смо на три кључне области: *дијалектика културе*, *крифика културе* и *сисао сиваралаштва*. Поднаслов „Однос стваралаштва (културе) према животу (дићу)“ преузет је из Берђајевљеве кључне књиге о *сиваралаштву* („Смисао стваралаштва“), у којој он овај у суштини онтолошки однос сматра за најважнији проблем XIX и XX века. Нама се чини да је овај однос од пресудне важности за разумевање *философије културе* Николаја Берђајева, и да би његово преиспитивање значајно допринело разумевању целовите слике света и човекове улоге у њему коју нам Берђајев у својим делима нуди.

Key words: философија културе, стваралаштво, личност, дијалектика културе, критика културе, теургија, метафизика полности, есхатолошки креативизам.

Увод

Потреба за проучавањем културистичког аспекта религиозно-философске мисли Николаја Берђајева (1874–1948) намеће се из чињенице да је овај тематски оквир у његовом целокупном стваралачком опусу најмање истраживан. Углавном се, када је реч о Берђајеву, говори о персонализму као особеном обележју његове философије егзистенције. Суштинску важност у својим делима сам Берђајев придаје појмовима *личности*, *слободе*, *сиваралаштва* и *објективизације*. Аутори који су се бавили његовим делом управо су указивали на њих као на најзначајније за његово интелектуално прегалаштво.

* otaczvezdan@yahoo.com

Појмови *стваралаштва* и *објективизације* код ових теоретичара Берђајевљеве мисли као да су остали у сенци појмова *личности* и *слободе*, што, наравно, не значи да су мање битни. Штавише, *стваралаштво* је основна философска преокупација Берђајевљевог „умозрења“. У својој интелектуалној биографији под називом *Самосјознаја* он говори о томе да се оно најоригиналније у његовој философији односи на појам *стваралаштва*.¹ *Стваралаштво* је, по њему, исконско назначење човеково и смисао његовога постојања — смисао саме егзистенције.

На самом почетку овога одељка о стваралаштву у *Самосјознаји* Берђајев каже: „Тема о стваралаштву, о стваралачком позиву човековом — основна је тема мога живота“.² И заиста, ако се мало пажљивије погледају и размотре најбитније теме његове философије — *религија, антропологија, историја, култура, етика, енесеологија, онтологија и есхатологија* — видеће се да централно место у њима заузима појам *стваралаштва*. Берђајев говори о *новој религијозној епохи стваралаштва*, о човеку као *стваралачком центру васионе* који треба да настави од Бога започето стварање, о томе да је смисао историје у њеном стваралачком динамизму — у стваралачком кретању ка вечности, о *преображају културе*, чији је смисао непрестано стварање нечега новог и другачијег у односу на већ постојеће; о томе да стваралаштво у себи носи етичко значење и да је *морални акт, у ствари, стваралачки акт*. Сазнање за Берђајева у основи има стваралачки задатак, који се састоји у *изналажењу и јосјизању истине и смисла*. По њему *човеково биће у свој својој јуноћи мора да се преобрази у стваралачки чин* да би реч постала дело, дело живот а живот смисао. Есхатолошку реалност Берђајев види као стваралачки покрет ка бескрају, *као вечно крећање кроз бесконачно стваралаштво*.

Берђајев, дакле, у оквиру свога поимања човека и његовог општег друштвеног и културног бивствовања, али и човека чије бивствовање указује на то да је он *par excellence homo religiosus*, види његову улогу *стваралаштва* као најпримарнију — најбитнију. Човек је, по њему, пре свега и изнад свега *стваралац*, а *стваралаштво* његова насушна потреба — његова универзална мисија у свету, односно сам живот.

Имајући на уму све ово истраживање смо усмерили на *философију културе*³ Николаја Берђајева и на појам *стваралаштва* као кључан за ауторов целовит „философски светоназор“.

Берђајевљеву мисао у овом теоријском сагледавању на све оно што она под културом подразумева поделили смо на три кључне области: *дијалектика културе, кришка културе* и *смисао стваралаштва*.

¹ Берђајев, Николај, *Самосјознаја*, Zepher Book World, Београд, 1998, 179–193.

² *Исто*, 179.

³ На српско-хрватском језичком подручју овом тематиком бавио се Иван Девчић, в., Девчић, Иван, *Филозофија јовијестии и културе Николаја А. Берђајева*, Глас Концила, Загреб, 2010.

Наслов *Онѿолоѿија кулѿуре* чини се адекватним, иако Берђајев у основу има негативан став према „класичној онтологији“. Међутим, треба имати на уму да Берђајев прихвата појам онтологије у оној мери у којој онтологија подразумева област где се испитује суштина и структура саме стварности. Ово нам потврђује његов начелни став да „садашњи предмет философије не треба да буде биће уопште, него оно чему и коме биће припада. То ће рећи, оно сушто, суштаствујуће“⁴ и да „метафизика није ништа друго него философија људског дивствовања; [...]“⁵. У овом контексту подручје нашег истраживања био би *човек као биће кулѿуре* у теоријској концепцији света Николаја Берђајева.

Поднаслов „Однос стваралаштва (културе) према животу (бићу)“ преузет је из Берђајевљеве кључне књиге о стваралаштву,⁶ у којој он овај у суштини онтолошки однос сматра за најважнији проблем XIX и XX века. Нама се чини да је овај однос од пресудне важности за разумевање *философије кулѿуре* и да би његово преиспитивање значајно допринело разумевању целовите слике света и човекове улоге у њему коју нам Берђајев у својим делима нуди.

Дијалектика културе

Философија кулѿуре као тематски насловљена област не може се наћи у делима Николаја Берђајева (мислимо на аутономни приступ овој тематици). Његова размишљања о култури у мањем броју налазе се као засебне целине, а заправо су већином разасута фрагментарно у скоро свакој његовој књизи и чланку. Ова чињеница у знатној мери отежава нашу намеру да се направи један свеобухватни захват у сферу философско-културолошког обзора овог руског мислиоца. Покушаћемо, колико је то у нашој моћи, да што садржајније оцртамо контуре *бића кулѿуре* у Берђајевљевом виђењу историјског бивања човековог културног идентитета. Оно што је овде за нас такође веома битно тиче се *мѿтафизичке ѿрсѿекѿиве сѿваралачкоѿ назначења људске ѿрипроге*, која је за Берђајева неодојива од есхатолошког усмерења света⁷, што представља крајњи домет његове *философије кулѿуре*.

Шта Берђајев подразумева под културом јесте битно питање, без чијег одговора не можемо кренути у даље разумевање Берђајевљевог видокруга феноменологичности културолошког у историји. Међутим, одговорити на њега нимало није једноставно. Свака заокружена дефиниција унапред би била

⁴ Берђајев, Николај, *Оѿиѿ есхѿолошке мѿтафизике*, Православни богословски факултет, Београд, 2000, 90.

⁵ Берђајев, Николај, „Мој философски поглед на свет“, *Исѿочник XIV–XVI* (1995), 49.

⁶ Берђајев, Николај, *Смисао сѿваралашѿива*, II, Логос–Ант, Београд, 1996, 135.

⁷ „Философија историје је нераздојиво повезана са есхатологијом [...], зато што је историја суштински есхатолошка.“ Берђајев Н. А. *Смысль истории*, Мысль, Москва, 1990, 28. За ову тематику — однос историје и есхатологије у Берђајевљевој философији в. код Richardson, D. B., *Berdyayev's philosophy of history. An existentialist theory of social creativity and eschatology*, The Hague, 1968.

осуђена на то да „неизоставно нешто изоставља“. Одговор, дакле, треба дати у правцу отворене — конструктивне надградње изреченог. У том случају он би у најкраћем гласио да Берђајев под културом подразумева све облике појавности и пројаве људске егзистенције у историји чију самобитност суштински одређује корелација живот — стваралаштво (уметност) — религија.

Предмет његове пажње у контексту историјског развоја културе, почев од примитивног начина живота првих људи — од њиховог односа према духовном и материјалном, преко облика културног живота у организованим заједницама „вишег реда“, као што су сеоска и градска друштва, јесу посебно међуодноси културе, политике и религије у друштвима разних профила и оријентација — у монархијама, аристократији, републикама, социјалкомунистичким, буржоаским, демократским и другим државним уређењима. Ову проблематику Берђајев разматра у оквиру тематизованог превредновања различитих културних епоха — ренесансе, романтизма, класицизма, затим средњовековне, римске, античкогрчке, египатске и других древних култура.

Мотиви културе, узроци и последице настанка, развоја, успона и краја различитих култура, њихово узајамно прожимање — општи, заједнички садржаји сваке културе и њихове суштинске различитости — главне су теме Берђајевљевог *дијалектичкој разумевања културе*. Овде се, наравно, Берђајев давио и најзначајнијим представницима ових култура: Хераклитом, Оригеном, Григоријем Ниским, Бокачом, Бемеом, Достојевским, Ибзеном ... Њихову посебност за свеопшту културу света увек је истицао.

Културни садржаји условљени динамичношћу повесне збиље, манифестују се, по Берђајеву, првенствено кроз однос између човековог духа и материје која га окружује (феномен стваралаштва и објективизације), а онтолошки их узрокују суодноси Ја–Ти, односно Ја–Други (субјективизација егзистенцијалног искуства).

Духовно начело примарно је за настанак самим тим и за развој сваке културе. У свему истински вредном Берђајев види творачке елементе узроковане надахнућем и слободом човековог духа.

На пример, у поглављу „Саблазан и ропство естетског. Лепота, уметност и природа“ (књига „О човековом ропству и слободи“⁸), Берђајев посматра човека у огледалу естетике. Његова критика „естетског ради естетике“ у уметности, религији, философији, политици, етици и гносеологији заснована је на онтолошким увидима. Естетизам, уколико није егзистенцијалан, деперсонализујући је — породљава уместо да преображава човекову личност. Самообистињавајућа уметност пројављује лепоту духа. Она представља у ствари стваралачки преображај живота који кроз „лепоту игре, стиха,

⁸ Берђајев, Николај, *О човековом ропству и слободи*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991, 214–221.

симфоније, слике, води у вечни живот⁹. Егзистенција саме стварности овде се разумева као стваралаштво, а стварност као таква врхуни у есхатону.

Релативизујући разлику између класичног и романтичарског у књижевности и уметности, јер елементи романтизма постоје у класицизму и обрнуто, Берђајев указује на то да су они неодвојиви од личности као носиоца стваралачког у човеку. Ово значи да је све истински вредно у свакој култури личносно.

Кључни појам за разумевање ове две епохе, а самим тим културе и историје цивилизације уопште, за Берђајева управо је појам личности, који у себи садржи односе *субјективизације* и *објективизације*, кроз коју се „отварају бесконачност, вечност и потпуна лепота“¹⁰ (овде је могуће говорити о својеврсном *мeтaфизичком пeрсoнализму у философији културе* Николаја Берђајева). У једном тренутку Берђајев ставља знак једнакости између појмова *личности* и *духа*, а оно што их спаја у свезу јединства јесте појам *слободе*¹¹.

У свом раду „Човек и машина“, разматрајући проблем односа социологије и метафизике технике, Берђајев покушава да установи три развојна степена у историји човечанства: *природно-орјански*, *културни* (у строгом смислу те речи) и *техничко-машински*¹². У овом контексту Берђајев, даље, испитује односе духа и природе тражећи егзистенцијалне, односно телеолошке везе међу њима. Нарочито је овде примећен и истакнут проблем у односима између техничког у цивилизацији и човекове личности, који је за Берђајева у основи дисхармоничан, и где он, из перспективе свога времена, визионарски наговештава „страшну борбу између личности и техничке цивилизације, технизираног друштва, борбу човека и машине“¹³.

Човек и његов однос (етички, психолошки, политички, социјални, естетски, гносеолошки, религиозни...) према себи, другоме, свету, природи и натприродном налазе се у средишту Берђајевљевог дијалектичког схватања културе. Његов приступ култури у основи је егзистенцијално-персоналистички, а философско-теолошка обојеност Берђајевљеве мисли представља једину могућу алтернативу за промишљање културе.

Философија културе Николаја Берђајева прожета је дијалектиком смисла њеног постојања, а у крајњем исходу односи се на откривање метафизичке реалности у њој, указујући тако на њен коначни — есхатолошки смисао.

⁹ Н. г., 217.

¹⁰ Н. г., 221.

¹¹ Исто.

¹² Берђајев, Николај, *Човек и свeтoсћ, Човек и машина, Проблем социологије и мeтaфизике тeхникe*, Велвет, Београд, 1995, 7.

¹³ Н. г., 28.

Критика културе

Констатација да је „најважнији проблем XIX и XX века — проблем односа стваралаштва (културе) према животу (бићу)“¹⁴ испољава на почетку *шреће миленијума* аксиолошки императив. Овај онтолошки проблем јавља се, по Берђајеву, на „врхунцима културе када човека мучи супротност између тога да нешто ствара и тога — да нешто буде.“¹⁵ Цивилизација је само продубила овај проблем означивши „смрт духа културе“. Као техничка тековина која је „далеко отишла од свега онтолошког, она је анти-онтолошка, она је механичка [...]“¹⁶.

Очигледност кризе културе, истиче Берђајев, најизраженија је када цивилизација остварује највећа техничка достигнућа. Овај тријумф цивилизацијске моћи над културним вредностима последица је човекове немоћи да своју егзистенцију уздигне са биолошког и механичког на ниво културног начина постојања. За Берђајева ово значи да је криза културе истовремено и криза цивилизације — дубока и потресна криза идентитета читавог човечанства.

Посебно се овде чини неопходним видети у којој мери је *философија културе* Николаја Берђајева актуелна. Као пример за то може нам послужити синтагматски појам *култура духа*, под којим Берђајев подразумева *еџистенцију духа* у светској историји.

Он, наиме, примећује да је човеков дух непрестано био стављан на вагу свог животног опредељења — или ка стваралаштву, односно култури, или ка прилагођавању свету. Већина се увек опредељивала за овај други пут — пут прилагођавања свету. На теоријском плану и философије разних усмерења (позитивизам, материјализам, критицизам, схоластика, метафизика) кренуле су истим путем. За све њих је, како каже Берђајев, „карактеристична покорна пасивност духа пред претећим лицем светске нужности, дојажљивост духа у одбрани своје слободе“¹⁷.

Парадигматична појава за овај и овакав спутани дух јесте малограђанштина као изразито цивилизацијски феномен. Комуникација малограђанског духа креће се на нивоу просечности, у оквиру које се човеков дух показује као пасиван. Берђајев сматра да човеков дух потиснут нечим другим, са стране наметнутим, бива савладан својом кривицом, јер не улаже напор да се супротстави и превазиђе нужност. Сагласно овоме, произилази закључак да „истина пасивног интелекта једноставно не постоји, она је само интелектуални израз духовне потлачености и зависности“¹⁸.

¹⁴ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, II, Логос–Ант, Београд, 1996, 134–135.

¹⁵ *Н. г.*, 135.

¹⁶ Берђајев, Николај, „Воља за животом и воља за културом“, у: *Смисао историје, Крај ренесансе, Ново средњовековље, Изабрана дела Николаја Берђајева*, VII, Бримо, Београд, 2002, 164–177, 173.

¹⁷ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, I, Логос–Ант, Београд, 1996, 30.

¹⁸ *Н. г.*, 32.

Интенције изреченог треба тражити у феноменима културе друге половине XX века. Потрошачка ера је поново довела човека у ситуацију егзистенцијалног избора, овога пута између луксузног и неопходног. „Култура мас-медија“ (телевизија, филм, музика, интернет...), наизглед ненаметљива, својим доминантним и лако препознатљивим стилем, пријемчивим већини која се увек опредељивала за онај други пут прилагођавања свету, пресудно утиче на јавно мњење, што значи на мишљење и на живот широких народних маса. Човек савременог доба постаје тако пасиван субјект виртуелне стварности, неспособан да критички сагледа стварност.

Преиспитујући смисао свога времена, Берђајев примећује да је повећани интензитет друштвеног живота, парадоксално очекиваном, довео до „екстремне индивидуализације личности“. Индивидуализам се у свом грцању за слободом лишава истинске слободе, јер личност, по Берђајеву, своју слободу пројављује у универзалистичком духу, док је индивидуализам анти-универзалистички. Индивидуализам доводи човека у ропско, неслободно стање у коме он, робујући идеалу слободе, заправо негира своју слободу, односно поништава своју улогу у односу на свет — своју задатост (од Бога) да преображава свет и да, узносећи га ка „небеском“, придаје свету космичку димензију. Берђајев посебно истиче да „у својој слободи и свом стваралаштву личност не може да буде одвојена и одељена од космоса, од васељенског бића“¹⁹.

У социјалном оквиру, Берђајев истиче као фундаментални проблем однос између личности и друштва. Тако се практични друштвени односи у његовом теоријском концепту света показују као кључни за *социологију личности*. Овде се његов став темељи на гледишту егзистенцијалне философије — личност не може бити аутономна у односу на друштвену заједницу, „напротив, друштво је део личности, њена социјална страна“²⁰. Као мерило друштвеног живота Берђајев истиче јеванђељски став „да треба дати цару царско а Богу божије“, где он, у овом хоризонтално-вертикалном односу види могућност успостављања људских права и слободе човека.

Занимљиво је, на пример, да Берђајев феномен друштвене кризе не сматра последицом недостатка основних економских средстава. У питању су дубљи егзистенцијални и онтолошки узроци — криза се јавља готово увек када се међуљудски односи заснивају на „комуникацији“, а не на „општењу“²¹.

¹⁹ Н. г., 129.

²⁰ Берђајев, Николај, „Мој философски поглед на свет“, *Источник* XIV–XVI (1995), 51.

²¹ Иако појмови *комуникација* и *општење*, као синонимни, исказују истоветност основног значења, код Берђајева служе да укажу на суштинску различитост у односима бивствујућег када је у питању човеков друштвени живот. Дистинкцију (семантичку антиномију) ова два термина могуће је одредити у њиховом контекстуалном значењу. *Комуникација* је појам који је код Берђајева заснован емпиријски (на основу опажања стварности), а не аутологично (на основу прводитног — изворног значења). Његов философски критицизам односи се на феномен комуникативности — на фрагментарност и површност интерперсоналних односа у свакодневном животу која узрокује пасивност и отуђеност људског духа. *Општење* је појам који код Берђајева подразумева онтолошки аспект идентитета

Очигледно да Берђајев, када говори о друштвеном животу, има на уму оно шта су под истинским животом сматрали оци Цркве, јер и у профаном животу непрестано инсистира на појмовима *личности и заједнице*: „Виши тип друштва је оно друштво у коме су обједињени начело личности и начело заједнице (Gemeinschaft)”²².

Питамо се у чему је Берђајев сагледао трагедију „комуникације“ у друштвеним односима. Вероватно у томе што у „комуникацији“ није видео прожимање личности у љубави, већ дистанцу као последицу немања истинске заједнице међу људима. У „општењу“ је, насупрот томе, Берђајев препознао заједничарење као пуноћу живота (овде Берђајев на најбољи начин потврђује да за њега појам личности извире из појма заједнице, што је главна преокупација савремене теологије).

Берђајев у начелу има негативан став према науци. Ова његова негација науке није заснована на обесмишљавању научних достигнућа. Напротив, он признаје науци допринос, али искључиво у доменима природног и механичког. Пошто је природни свет окован нужношћу, а наука се првенствено бави природним законима, Берђајев тврди да никада донети у култури нису били врхунски у оквирима логичког и рационалног, већ у области мистичког и духовног. Из ових разлога његова основна преокупација је превазилажење тог и таквог света, односно други и другачији свет — свет истинске слободе и стваралаштва.

У том смислу, све светске епохе које је човечанство прошло, без обзира на очигледност испољене стваралачке активности у њима, за њега су „предстваралачке“. Једина стваралачка епоха је она долазећа — која тек предстоји. Берђајев тиме оглашава крај класичне уметности и наговештава ново — „транскултурно доба“ које треба да оправда највиши смисао стваралаштва. Берђајевљева критика свељудске културе као стваралачки неуспешне није у томе што у њој нема дела истинских културних вредности, већ у томе „што култура у свему учвршћује лошу бесконачност, (и) никада не постиже вечност“²³ (однос културе и есхатологије).

Чини се од посебног значаја да се размотри и осветли Берђајевљев однос према хришћанству, за који овде, нажалост, немамо простора. Берђајев никада није имао на уму да представља нечије званично учење, нарочито не учење цркве, према коме је био резервисан и у много чему критички расположен, иако је себе сматрао хришћанским мислиоцем (слободним, наравно). Из тог разлога критика Берђајевљевих теолошких спекулација као еклисиолошки неутемељених не може бити сврсисходна.

човекове личности, његово истинско сапостојање са другим — *екстазу* — излазак из сопствене самодовољности и егзистенцијално прожимање и огледање у другом и другачијем од себе.

²² Берђајев, Николај, „Мој философски поглед на свет“, *Источник* XIV–XVI (1995), 48–52, 51

²³ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, II, Логос–Ант, Београд, 1996, 136.

Што се тиче Берђајевљеве критике хришћанства, она се у највећој мери односи на стваралаштво: „Хришћанство је у историји често падало у најстрашнији грех [...] када је проглашавало [...] стваралаштво забрањеним и грешним“²⁴. Ово је у ствари критика цркве као институције. На Цркву је Берђајев увек гледао као на живи — духовни и мистички организам, док је у теологији увек истицао оно што је од есхатолошког значаја за историју.

Смисао стваралаштва

Кључни појмови у *философији културе* Николаја Берђајева односе се на феномен стваралаштва. Човек, по Берђајеву, кроз сву историју света прожету непрестаном индивидуализацијом и колективизацијом духа, није довољно спознао властиту персоналност, односно није видео себе у улози аутентичног — богонадахнутог ствараоца. „Антроподикеја“ јесте оквир у који Берђајев смешта стваралаштво као једини пут човекове истинске самоспознаје.

Појам *иконичносћи* указује на то да је само човек стваралац икона Бога Творца и да се његова боголикоост, сходно томе, коренито пројављује у стваралаштву. Берђајев овде сагледава човека као отворено, динамично биће што тек треба да се оствари у својој *иконичносћи*, која представља, у ствари, његову генијалност: „Творац је човека створио генијалним (не обавезно генијем) и генијалност он мора у себи открити стваралачком активношћу“²⁵. Идентитет човеков, дакле, подразумева његово основно назначење од стране Творца — његову задатост, а она се састоји у томе да настави започето од Бога стварање („осми дан стварања“²⁶).

Прожимајући у себи физички и метафизички свет, као својеврсна тачка пресека ова два света, човекова мисионарска улога у историји остварује се, сходно свему овоме, првенствено у стваралаштву. Човек је „динамички, стваралачки центар васељене“²⁷. „Првородни грех“ или „пад човеков“ означио је не само прекид заједнице са Богом већ и губљење слободе и стваралачке моћи над природом — ропско стање човековог духа од стране природе, што значи да од тада историју човечанства одређује човек као „свргнути владар природе“²⁸. У овој чињеници Берђајев види проблем истинске објективизације материјалног у стваралачком чину. Аутентично стваралаштво подразумева човекову објективизацију света, који у себи садржи читав свет. Управо као микрокосмос, човек је средиште васељене, показујући тиме да је он „натприродни субјект света“, а *мешафизичка субјективносћ*, по Берђајеву, представља суштину његове стваралачке моћи.

²⁴ Н. г., 143.

²⁵ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, I, Логос–Ант, Београд, 1996, 6.

²⁶ Појмом стваралаштва у Берђајевљевој философији код нас се једини озбиљно бавио Иван Девчић, в., Девчић, Иван, *Осми дан стварања. Филозофија стваралаштва Николаја А. Берђајева*, Кршћанска Садашњост, Загреб, 1999.

²⁷ Берђајев, Николај, н. г., 59.

²⁸ Н. г., 57.

Чини се да би за философију, посебно за њен антрополошки аспект, било веома драгоцено испитати утицај чувене Демокритове максиме да је „човек микрокосмос у макрокосмосу“. У својој „философији назначења“, коју нам нуди Берђајев, човек „не може да буде једна од многих у низу ствари, он сам мора да буде свет“²⁹. Овде се он начелно слаже са Демокритом, међутим, по Берђајеву, човек не само што је „микрокосмос“, он је и „микротеос“ — Бог у малом. Видимо да Берђајев човека као бивствујућег ставља изнад бића света, и то због његове боголикости (по снази поруке коју у себи носи, ово његово мишљење сагласно је са ставом Св. Григорија Богослова (330–390), који је поменуто Демокритову максиму потпуно изокренуо, рекавши да је „човек макрокосмос у микрокосмосу“).

„Тајна пола“ је средиште у коме се човек као макрокосмос пројављује у свету — микрокосмосу. Овде имамо особено Берђајевљева виђења човечности и стваралачког начела у њој које се темељи на појмовима *йолносџи* и *сексуалносџи*. Полност као метафизичко полазиште људске природе односи се на примордијалну — андрогину конституцију човека. То значи да је само андрогин (мушкарац–жена) потпуни човек, односно лик и подобје Божје. Стваралаштво у контексту овога није ништа друго него полна енергија која се пројављује у екстази личности — у излажењу из себе и у сусрету с другим, а тиме и са својим другачијим бивању. *Метифизика йолносџи* Николаја Берђајева љубави придаје значај космолошке енергије у којој се пројављује целовитост људског бића „јер у истинском полном животу је могуће дати читавог себе, али је немогуће дати део себе“³⁰.

Берђајев прави битну разлику између *йолносџи* и *сексуалносџи*. Полни живот човека интензивнији је и свеобухватнији од еротског, што значи да све што је засновано на правој љубави може се обухватити појмом *йолносџи*. На пример, невиност или девичанство представља за Берђајева манифестацију позитивне полне енергије, никако негацију пола. Невиност је очување полне енергије, која је увек љубав према некоме или нечему, за разлику од сексуалног разврата, који је, наизглед, излив полне енергије, а у суштини је „екстремни степен раздијања полне енергије, њено отуђење од целовитог бића човековог“³¹.

Супротно овоме, чин спајања у еротској тајни љубави за Берђајева има циљ метафизичког карактера. У сусрету (спајању) мушког и женског Берђајев види превазилажење индивидуалности, човекову исконску тежњу за својом „одељеном половином“, а тиме и за својом целовитошћу (*метифизика сексуалносџи* Николаја Берђајева може бити посебна тема за истраживање).

Суштинским проблемом *философије културе* Берђајев сматра питање „стварати сам живот или стварати уметничко дело“³². *Теурі* (*йеуріја*) један

²⁹ Н. г., 45.

³⁰ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, II, Логос–Ант, Београд, 1996, 8.

³¹ Н. г., 7.

³² Н. г., 46.

је од кључних појмова који се тиче есхатолошког назначења човека, у чији опсег Берђајев смешта људско биће, које „мора у читавој пуноћи свога живота да се преобрази у стваралачки чин“³³. Једино тада — у *Шеурџији*, између човека и уметности ће бити знак једнакости — када реч постане дело, дело живот, а живот смисао, када се „у уметнику — теургу оствари владавина човека над природом преко лепоте.“³⁴. За Берђајева „коначни циљ — није лепота као културна вредност, већ лепота као биће“³⁵. Берђајев дакле лепоту не поима искључиво као естетску категорију, већ као егзистенцију бића — као начин постојања естетског на онтолошком начелу.

Стваралачка епоха у којој човек треба да се оствари као апсолутни стваралац је она која тек предстоји — то је „доба Новог Јерусалима“, у коме ће човек своју егзистенцију уздићи на ниво постојања Божје егзистенције. Берђајев стоји чврсто у уверењу да је стваралаштво по својој суштини религиозно и једино оствариво у синергији — садејству са Богом као Творцем и највећим Уметником.

Непрестано инсистирање Берђајева на неопходности преображаја постојеће културе у нову „транскултуру“, односно на узрастању тварне природе из славе у славу, има за последицу нови облик живота човека и свега постојећег, а циљ је усавршавање у вечности (усавршавање коме нема краја). *Есхатолошки креативизам*³⁶ је појам којим обухватамо ово Берђајевљево осмишљавање будућег облика бивствовања чији је смисао *стваралаштво*.

Овде морамо посебно обратити пажњу на Берђајевљев двојак поглед на природу културе. Он је увек критичан према ономе шта култура јесте, док се његово позитивно вредновање односи на оно шта култура треба да буде у свом есхатолошком облику. Онтолошки проблем је у томе „што култура у свему учвршћује лошу бесконачност, (и) никада не постиже вечност. Култура је само стварање лоше бесконачности, бескрајне просечности. [...] Стварање вечности је довођење сваке културе до краја, до врхунца“³⁷.

Стваралаштво је за Берђајева, као што видимо, онтолошке, а не естетске или психолошке природе. Преображај самога бића у уметничко дело, лепота не као културна вредност, већ као начин постојања — свету ће донети превазилажење онтолошког проблема између стваралаштва (културе) и живота (бића). Овај тријумф стваралачког духа, по Берђајеву, могућ је једино у есхатону.

³³ *Н. г.*, 135.

³⁴ *Исџо*, 67.

³⁵ *Исџо*, 63.

³⁶ Ову синтагму, у нешто другачијем облику („стваралачки есхатологизам“), први је сковао Хардер да би њоме указао на крајње усмерење Берђајевље философије стваралаштва, в. Harder, Johannes, „Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew“, у: *Tendenzen der Theologie im 20. Jh. — Eine Geschichte in Porträts*, Н.-Ј. Schultz (yp.), Stuttgart–Berlin–Freiburg, 1966, 137.

³⁷ Берђајев, Николај, *н. г.*, 136.

Могли бисмо овде назначити још коју тему у Берђајевљевој *философији културе* која се тиче стваралаштва и у којој је могуће отворити проблемски концепт за њено даље разматрање (на пример, *етикиа стваралаштва*).

Берђајевљев етички став такође је персоналистички и састоји се у тежњи да се личносни однос према другоме истакне као решење етичког проблема. *Етикиа закона*, по њему, чини норму — закон вреднијим од самог човека (човек се односи према закону као према циљу а не као средству). *Етикиа закона* је за Берђајева, у ствари, етика привида, где су се они „добри“, који се придржавају моралног закона, у стварности често показивали као „неморални“ (фарисејство).

Етикиа искуљења је егзистенцијална етика, која „происходи из живог људског суштства, а не из апстрактне идеје добра“³⁸ и утемељена је на благодатној љубави (Берђајев овде има у виду Христову жртву као израз неизмерне љубави према човеку и која не разликује добре и зле, јер „Христос није дошао ради праведника, него ради грешника“).

Етикиа стваралаштва Николаја Берђајева носи у себи извесну парадоксалност. Када говори о односу стваралаштва и аскетизма, односно светости, Берђајев истиче својеврсни проблем супротности — он каже да су се генији остварили у култури и у стваралаштву (у својим уметничким делима), али да се нису остварили у животу (имали су *етиички проблем*). Светитељи су, насупрот томе, остварили савршенство живота, док су се у естетском смислу мало или нимало остваривали, односно имали су *естетички проблем*. На основу овога Берђајев закључује да је „стваралаштво настајало из несавршенства и недостатка“³⁹.

Међутим, како у контексту овога схватити Берђајевљеву тврдњу да „стваралачки акт има морално значење, а морални акт је стваралачки акт“⁴⁰? Одгонетање ове парадоксалности код Берђајева најбоље се види у његовом поређењу Пушкина и Св. Серафима Саровског⁴¹. Говорећи о Пушкиновој генијалности као последици његове несавршености и грешности, Берђајев његово стваралаштво сматра неком врстом боготражитељства. Говорећи о светитељству Св. Серафима Саровског, Берђајев сматра да је он стварао нови, узвишенији живот, преображавајући на тај начин свет. Тако се генијалност стваралаштва показује као пут светости, а светитељство као пут стваралаштва. За Берђајева оба пута су једнаке вредности: „Једнако је вредна узвишеност светости и узвишеност генијалности“⁴².

³⁸ Берђајев, Николај, „Мој философски поглед на свет“, *Источник XXIV–XVI* (1995), 52.

³⁹ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, II, Логос–Ант, Београд, 1996, 135.

⁴⁰ Берђајев, Николај, „Мој философски поглед на свет“, *Источник XXIV–XVI* (1995), 52.

⁴¹ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, I, Логос–Ант, Београд, 1996, 142–144.

⁴² *Н. г.*, 142.

Закључак

Берђајевљева визија културе заснована је на философском критицизму историјског дивствовања човековог културног идентитета. Све вредносно у историји културе симболично је и као такво изразито онтичко, али то не може, само по себи, бити довољно за коначно — егзистенцијално остварење културе. У културним садржајима Берђајев види оприсутњење иманентне метафизичке стварности, која се кроз феномен стваралаштва показује као покушај овековечења живота. Пошто се култура не реализује у овом „узвишеном“ смислу, она је у начелу промашај своје задатости.

Према животу Берђајев се односи као према „великој тајни“, која самим тим изражава потребу за откривењем — за пројавом божанског и оновременог у ововремени физички свет ради изналажења крајњег смисла постојања свеколике творевине. У динамизму трагања за смислом постојања његова мисао, поред очигледне религиозно-философске обојености, показује све карактеристике интердисциплинарности (ако ову можемо схватити као интеграцију знања, односно као тежњу ка свеобухватности спознаје).

Берђајевљево истиноискање — трагања за смислом — плод је перцепције како философске, тако и теолошке мисли, посебно есхатолошког момента. *Есхатолошки креативизм* представља за Берђајева искуство будуће стварности која врхуни у „новој епохи“ — епохи Духа Светога, „јер живот у Духу може бити само вечно стваралачки“⁴³.

Извори:

- Берђајев, Николај, *Ойић есхатолошке метамфизике*, Православни богословски факултет, Београд, 2000.
- Берђајев, Николај, *О човековом ројсћиву и слободи*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991.
- Берђајев, Николај, *Самосјознаја*, Zepter Book World, Београд, 1998.
- Бердяев Н. А. *Смысль истории*, Мысль, Москва, 1990, (с издания YMCA PRESS, Paris, 1969).
- Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, I, Логос–Ант, Београд, 1996.
- Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, II, Логос–Ант, Београд, 1996.
- Берђајев, Николај, *Човек и свейост, Човек и машина, Проблем социологије и метамфизике технике*, Велвет, Београд, 1995.
- Берђајев, Николај, „Воља за животом и воља за културом“, у: *Смисао историје, Крај ренесансе, Ново средњовековље, Изабрана дела Николаја Берђајева*, VII, Бримо, Београд, 2002, 164–177.
- Берђајев, Николај, „Мој философски поглед на свет“, *Источник XIV–XVI* (1995), 48–52.

⁴³ Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва*, II, Логос–Ант, Београд, 1996, 143.

Литература:

- Девчић, Иван, *Филозофија њовијесџи и кулџуре Николаја А. Берђајева*, Глас Концила, Загреб, 2010.
- Девчић, Иван, *Осми дан стваранђа. Филозофија стваралаштва Николаја А. Берђајева*, Кршћанска Садашњост, Загреб, 1999.
- Harder, Johannes, „Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew“, у: *Tendenzen der Theologie im 20. Jh. — Eine Geschichte in Porträts*, Н.-Ј. Schultz (уп.), Stuttgart–Berlin–Freiburg, 1966, 137.
- Richardson, D. B., *Berdyaev's philosophy of history. An existentialist theory of social creativity and eschatology*, The Hague, 1968.

Zvezdan Živanović

Centre for the Mythological Studies of Serbia, Rača

The Ontology of Culture

The Problem of the Relationship of the Creativity (culture) towards the Life (being) in the philosophy of culture by Nikolai Berdyaev

This research paper deals with the philosophical and cultural aspect of Nikolai Berdyaev's work. A man, according to Berdyaev, is seen as an entity of culture through his historical existence in cultural identity. We will pay attention to this with the particular reference to the creative opus of this Russian philosopher. The very important part of Nikolai Berdyaev's philosophy of culture is the metaphysical perspective of the creative designation of the human nature, which is being dealt with closely in our research paper.

The main interests of Berdyaev's philosophy of culture refer to the phenomenon of creativity. Berdyaev thinks that the man has not fully comprehended his own personality throughout the whole world history pervaded by unceasing individuality and collectivization of his spirit. This means that he has not seen himself as an authentic creator inspired by God. Antropodicaea, a term created by Berdyaev by the analogy to theodicaea, means that creativity is the only way of man's true self-realization, according to the philosopher.

According to our theoretical perception, we divided the Berdyaev's concept into three main parts depending on the aspect of culture: *the dialectics of culture*, *the criticism of culture* and *the meaning of creativity*.

The subtitle "The relation of creativity (culture) towards the life (existence)" is taken from the Berdyaev's most important book about creativity ("The Meaning of the Creative Art") in which he considers this ontological relationship to be the main problem of the 19th and the 20th century. We think that this relationship is the key for the understanding of Nikolai Berdyaev's philosophy of culture and that its reconsidering will significantly contribute to the comprehension of the total image of the world and the man's part in it as explained in Berdyaev's works.

Key words: the philosophy of culture, creative art, person, dialectics of culture, the criticism of culture, theurgy, the metaphysics of sex, eschatological creativeness.



УДК 316.74:2(497.11)

27-726.6

316.654:2(497.11)"2008"

Зоран Крстић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Традиционални верници као пастирски проблем и изазов

Abstract: Аутор, на основу савремених социолошких истраживања, разматра сам појам *традиционални верник* као и могућности класификације унутар ове велике групе чланова Цркве. У наставку се, из пастирске перспективе, анализира однос између традиционалних верника и верних у ужем смислу. Да ли је тај однос комплементаран, па онда можемо да говоримо и о вери и о култури, или су пак ово величине које се искључују и тако стварају напетост и озбиљан проблем у пастирском раду и животу Цркве, а такође и релативизују резултате емпиријског истраживања религиозности? Проблем се детектује у окренутости традиционалних верника ка прошлости, а верних у ужем смислу ка будућности, тј. ка Царству Божјем, те би се задатак пастирске службе састојао у преоријентисању првих.

Key words: култура, традиционални верник, верујући у ужем смислу, пастирска служба, Царство Божје.

Уводне напомене

Ентузијазам је претпоставка сваке успешне људске делатности, тако да ни Служба парохијског свештеника није у томе изузетак. Са полетом, радосћу и чистом вером многи млади и тек рукоположени свештеници започињу своју службу, све док конкретна парохијска ситуација не буде ставила на озбиљну пробу понекад и саму њихову веру. Не тако ретко могу се срести искрени парохијски свештеници са наглашеним осећањем немоћи, безизлаза и бесмисла, јер они у својим парохијама на много тога наилазе, али на веру најмање. Приликом савршавања крштења, венчања, опела, многи од њих ће се више осећати као службеници, магови, још чешће као парадни кловнови¹ међу људима који само и једва чекају да свештеник заврши „своје“, па да и они могу у наставку да ураде „своје“, као носиоци обичаја и форме, чији садржај мало кога занима, а најмање и најређе ће се осећати као свештеници међу верујућим хришћанима. Овакве ситуације доводе у питање не само свештенички позив као такав већ и само свештениково људско достојанство. И он,

* zorank62@gmail.com

¹ Aračić, Pero, „Pastoralne vizije i pastoralna usmerenja“, *BS LXX/3–4* (2000), 745.

а и сви око њега, осећају се као ухваћени у клопку, у којој се сви непријатно и бесмислено осећају али из које се нико не може извући. Непријатно је у њој, али је без ње незамисливо или барем, још увек незамисливо.

Овакав незавидан духовни статус свештеника уводи нас у циљ овог огледа који се крије иза амбициозног наслова. Он се састоји у покушају теолошког разумевања неких елемената религиозности православних грађана Србије. С обзиром на такву почетну позицију, анализа ће бити превасходно пастирска и имати у виду најпре Цркву, па тек онда друштво. Подаци који ће бити коришћени су подаци *Исџираживања религиоозности ѡрађана Србије и њихов сџав ѡрема ѡроцесу евројских инџеѡрација* које су током 2010. године спровели Хришћански културни центар и Фондација Конрад Аденауер на репрезентативном узорку од 1500 испитаника.

Појмовна одређења

Појмове вера и веровати ћу користити као синтетичке у њиховом јеванђељском значењу укореењом у саморазумевању Цркве². Они су синтетички са социолошког становишта, јер подразумевају више индикатора који се засебно истражују и изражавају у емпиријским истраживањима. Најчешће се говори о пет димензија црквености³, и то: прихватања истина вере, религијска пракса, прихватање моралних начела хришћанства, живљења вере у друштву и прихватање црквених структура. Ја ћу користити следеће индикаторе: религијску и конфесионалну самодекларисаност, религијску праксу тј. учествовања у литургијским сабрањима и редовно причешћивање. У том смислу веру бих могао да опишем као дефинитивно и апсолутно поверење у оваплоћеног и васкрслог Сина Божјег Исуса Христа који позива све људе да ућу у заједницу Новог Израиља, који је Црква, и да у њој заједно са другима предокушају, причешћујући се, живот Будућег Века, док Христос поново не дође. Или да дефинишем речима апостола Павла да је „вера основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев 11, 1) из чега произилази и основна карактеристика вере да је она окренута ка будућим догађајима, да има есхатолошки карактер.

Појам културе ћу користити у његовом социолошком значењу као „начин живота појединца у друштву или друштвеним групама“⁴, као заједнички контекст у коме живимо и у коме се разумемо и сарађујемо.

Под традиционалним или културалним верницима ћу подразумевати оне који одржавају у мањем или већем интензитету (ступњевита религиозност) своју везу са Црквом, али којима делимично или у потпуности недостаје неки од наведених елемената вере, што је најчешће црквеност. Код њих се, углавном, не може детектовати есхатолошко усмерење, већ окренутост ка

² Πέτρον, Ιωάννης, *Χριστιανισμός και κοινωνία*, Θεσσαλονίκη, 2004, 38–41.

³ Balaban, Josip, „Stupnjevitа crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost“, *BS* LXVI/2–3 (1996), 405.

⁴ Giddens, Anthony, *Sociologija*, Zagreb, 2007, 22.

прошлости са елементима природне религиозности и религиозности из претходног периода духовности. У случају нашег, српског православља, такав тип духовности је најчешће заснован на духовности 19. века.

Категорију номиналних хришћана, чија се веза са Црквом најчешће своди на два обреда — крштење и опело, нећу у овој анализи узимати у обзир.

Традиционални верници кроз историју

Традиционалне вернике у једном друштву може да створи само већинска религија, а нарочито државна религија, и то кроз дужи проток времена у коме се дешава инкултурација одређених религијских вредности. О таквој врсти хришћана можемо да говоримо тек од 4. века. Ипак, и у претходном периоду можемо детектовати назнаке таквог понашање у недисциплинованима или у оним који изазивају неред како их Канонско предање именује.

Ако неки епископ или презвитер или ђакон или који припада клиру или лаик немајући никакву тежу потребу или нужну ствар да за дуже време одсутствује из своје Цркве, него боровећи у своме граду не дође у три недељна дана током три седмице заједно на сабрање, ако је клирик нека буде свргнут а ако је лаик нека буде удаљен од општења⁵.

Цитирани 80. канон Пето-шестог, трулског сабора из 691. године, који понавља старији 11. канон Помесног сабора у Сардики (Софији) из 343. године сведочи нам, али и одређује и санкционише, границу црквене дисциплине. Онај који без неког посебно важног разлога не дође на три недељна сабрања треба да буде рашчињен, ако је клирик било ког степена, а одлучен од Цркве, тј. од причешћа, ако је лаик. Црквени живот у целини, а посебно светотајински, има своју унутрашњу логику која се манифестује спољашњим поретком. У том смислу крштење представља преломну тачку у животу хришћана. Услов за крштење је било покајање, тј. одрицање од претходног живота, и прелиминарна вера као одговор на Божји призив. Такав — оглашени, започињао је период катихизације односно припреме за крштење. У Пасхалној ноћи је обављано крштење као ново рођење и као света тајна уласка у Цркву. Новокрштени је постајао члан Народа Божјег (лаик), свечано увођен на евхаристијско сабрање и на Васкрс се по први пут, са својом новом браћом и сестрама, причешћивао и затим настављао да кроз цео живот продубљује своју веру учешћем у светотајинском животу своје, локалне Цркве. Читав овај процес је подразумевао искреност и убеђеност, односно веру, тако да је за рану Цркву, али и до дана данашњег, тешко замисливо да се неко добровољно уклања од евхаристијског сабрања. Половином другог века свети Јустин Философ и Мученик описује у својој 1. Апологији како у „дан „сунца“ дива на једном месту сабрање *свих* који бораве у градовима и селима ...“⁶. Ово сабрање *на једном месту* је правило а одсуствовање из неоправданих разлога је беспоредак који треба „лечити“.

⁵ *Свешћени канони Цркве*, Београд, 2005, 185.

⁶ Ιουστίνος Φιλόσοφος καὶ Μάρτυς, *Απολογίαί*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1985, 192.

Четврти век, Милански едикт, Константиново обраћење, Теодосијево проглашење хришћанства државном вером, нове су и одлучујуће тачке у даљем развоју категорије традиционалних верника, јер додају још један, надаље одлучујући елемент, а то је друштвена корист која по правилу рађа лицемерје. Кроз све векове лицемерје је било највећи и најопаснији противник хришћанства. Хришћанство тражи непрестани напор, непрестано пуњење форме садржајем⁷. Свако одустајање од тог напора значи претпостављање форме садржају, значи магијски, култни приступ и значи повратак у стање природне религије, у стање природног многобоштва, веру у формулу и обред сам по себи, ритуализам који као сенка прати хришћанство и пратиће га до последњег дана. Црква је кроз векове јасно увиђала ту опасност и против ње се борила на начин који смо могли да уочимо у поменутом 80. канону Трулског сабора, а то је да непрестано истиче шта је правило а шта изузетак. Она никада није одбацивала било коју категорију верних или маловерних али никад, сем последњих векова, није све врсте верника доводила у исту раван. Јасно је стављала до знања који су то, с једне стране, греси који некога одвајају од Цркве у коју он може да се врати искључиво после искреног покајања; то су тзв. греси на смрт — убиство, прељуба, апостасија. С друге стране, грех у погледу практиковања црквеног живота је поменута граница од три недељне литургије неприсуствовања и непричешћивања. После тога је верник сам себе изопштио из Цркве.

Промене и заборав ових суштинских ставова је наступио, претпостављам, у периоду нередовног парохијског црквеног живота (16. 17. и 18. век) и пребацивањем акцента са јеванђељске вере и са црквених верника (који су, свакако, увек у мањини) на конвенционалну веру и традиционалне вернике. Кулминација таквог типа духовности наступила је у 19. веку, а 20. век је већ донео нове, пре свега теолошке токове и на Истоку и на Западу. Теологија излази из свог, како је то говорио о. Георгије Флоровски, „вавилонског ропства“ и вера као онтолошка категорија, као чињеница живота и суштинског личног опредељења је поново у првом плану. Та се вера, пошто је јеванђељска, неминовно манифестује редовном црквеношћу и редовним причешћивањем.

Овакво макроисторијско сагледавање типова духовности има своје огромне недостатке. Тешко да је оно у детаљима тачно, али у карактеристичним суштинским акцентима, јесте. Већина наших парохијских, пре свега, градских цркава већ има у последње две деценије изграђено малобројно, али, ипак, чврсто, евхаристијско језгро које сачињавају верни који се по живљењу своје вере све више разликују од традиционалних верника. То никако не значи да је „унутра“ идеално а „споља“ лоше, већ је то само разликовање онога што је примарна брига Цркве и дешава се унутар Ње, од онога што је, бар за Цркву, секундарно и дешава се изван.

⁷ Шмеман, Александар, *Историјски љуи Православља*, Цетиње, 1994, 229.

Веровање у бројкама

Поред свих специфичности, судећи према резултатима истраживања религиозност грађана Србије показује, нарочито током две последње деценије, приближавање и уклапање у опште европске тенденције. „Угрубо говорећи, 30 посто Европљана и даље је релативно одано својим црквама, других 30 посто живе своје животе готово потпуно изван њихових граница. Шта је са групом у средини?“ пита се енглески социолог Грејс Дејви (Grace Davie)⁸.

Погледајмо какви су резултати најновијих истраживања Хришћанског културног центра и Фондације Конрад Аденауер поредећи их, тамо где је могуће, са резултатима Европског истраживања вредности у Србији из 2008. године.

Самодекларисана религиозност — Верујем да Бог постоји — 63,3 посто, Европско истраживање вредности — 80,5 посто;

Без обзира на то да ли иде или не у цркву испитаник за себе може рећи да је: (ХКЦ) религиозна особа — 76,8 посто;

Православна конфесионална идентификација — 78,3 посто, Европско истраживање вредности — 86,7 посто;

Хришћански културни центар	
Испитаник за себе може рећи да је:	
Уверени верник и прихвата сва учења вере	27,2%
Религиозан, али не прихвата све што га сопствена вера учи	17,1%
Традиционални верник, учествује у обредима, поштује обичаје али није активан у својој религијској заједници	36,9%

Индикатори религијске праксе

Учесталост посећивања цркве	Хришћ. култ. центар	Европско истр. вредности
Више пута недељно	4,1%	1,6%
Једном недељно	8,7%	5,8%
1–2 месечно	16,2%	13,8%

Учесталост посете недељној литургији/миси	Хришћ. култ. центар	Европско истр. вредности
редовно	9,8%	
1–2 месечно	7,3%	
Неколико пута годишње, о великим празницима	40,9%	
Никад	42%	

⁸ Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005, 173.

Испитаник се причешћује: да — 36,7%; не — 40%.

Уколико бисмо желели да од наведених индикатора нагласимо поједине ради формирања опште слике, онда би то били следећи:

учешће у литургији, закључно са 1—2 месечно, што смо видели да је доња граница — укупно 17,1%; неколико пута годишње — 40,9% што би одговарало категорији традиционалног верника и 42% — никад — номинални хришћани.

Уверени верник и прихватио све што учи његова вера — 27,2%, традиционални верник — 36,9%.

Желећи да извучем не закључак, већ само утисак из ових података који ће свакако још бити анализирани, јесте да, што се тиче категорије верних како смо је дефинисали, не можемо бити незадовољни. Око 20 посто испитаника које по екслиолошким критеријумима можемо сматрати вернима у ужем смислу те речи је велики проценат. Свакодневно пастирско искуство говори о доста мањем проценту. Али оно што треба нагласити је да се баш у овој категорији види напредак и у њој би могло да се разреши питање ревитализације религије и религиозности у Србији. То јесте стварност, онако како то Мирко Благојевић наглашава, не спектакуларна, али видљива и мерљива, пораста учешћа у литургијском животу Цркве⁹.

Прекид са традицијом

Да се поново вратимо традиционалним верницима и њиховим изгледима у будућности. Уколико се посматрају дугорочни конфесионални трендови у Европи, константан пораст бележи само неприпадање ниједној вероисповести. Непрестано расте број оних који се изјашњавају да су без конфесије. „Уколико се тачније осмотре односи на западу, добија се утисак да тамо не долази до планираног потискивања, већ до спонтане ерозије хришћанских традиција“¹⁰. Европа све мање верује, али не уопште, она не постаје атеистичка, већ све мање верује на традиционалан начин. *Веровање без припадања* како би то изразила Грејс Дејви.

Према Данијел Леже (Danièle Hervieu-Léger) западна друштва су „амнезијска друштва“, друштва кратког памћења уопште, па и кратког религијског памћења. Како овај врло утицајни савремени социолог религије сматра, до овога је дошло због слабљења две кључне институције које су биле преносиоци колективне свести у традиционалном аграрном друштву и то су: породица и парохија¹¹. „Obitelj gubi mnoge svoje funkcije, odgojne i socijalizacijske, a župa gubi svoju funkciju sabirnice kolektivne svijesti lokalne zajednice“¹². Разлози томе су многобројни, али је основни да у урбаним срединама чак ни

⁹ Благојевић, Мирко, „Ревитализација религије и религиозности у Србији: стварност или мит?“, *Философија и друштво* 2 (2009), 105.

¹⁰ Kaufmann, Frany-Xaver, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Zagreb, 2003, 9.

¹¹ Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey, 2000.

¹² Črpić, Gordan, „Crte o stanju i perspektivama svećenika u društvu“, *BS LXXX/3* (2010), 787.

породица, а још мање парохија функционишу као заједнице, губећи своје афективне димензије. На ову мисао надовезује се и Дејвијева, која поставља неколико модела који могу допринети разумевању преношења религијског сећања у овако описаном амнезијском друштву¹³, а то су: а) заступничко сећање; б) несигурно сећање; в) посредовано сећање; г) алтернативно сећање и д) естетско, симболичко сећање¹⁴.

Као што се може приметити, сва тумачења користе појам *сећање* и сва су, без изузетка, окренута ка прошлости и прошлим вредностима у чијем чувању и преношењу се разуме и тумачи религија. Не треба изгубити из вида да социолог религије посматра религијске феномене са становишта друштва, а не верности или неверности у односу на изворну религијску поруку. У оваквом кључу тумачења, улога свештеника је да буде професионални заступник и посредник свих различитих, поменутих врста сећања. Заједница од њега очекује да добро и професионално обавља поверену му заступничку улогу на корист и одржање саме заједнице.

Како бисмо и да ли бисмо овакве ставове могли да конкретизујемо у нашем, српском животном контексту?

У српском друштву још увек се може детектовати сапостојање елемена-та предмодерности тј. традиционалног друштва, затим модерности, на коју се, посебно код млађих генерација, надовезују елементи постмодернитета. У религијској сфери се то манифестује као постојање различитих менталитета и различитих типова духовности на истом месту, тј. у истој парохији, што усложњава пастирски рад. Иако је хришћанство увек истоветно у својим суштинским темама оно неће бити исто живљено у предмодерном и друштву модернитета¹⁵. У том смислу можемо разликовати две основне парадигме у функционисању различитих друштвених група, па и црквене заједнице — ауторитарну и демократску.

Ауторитарна парадигма је многовековни начин одржавања и функционисања друштава позивањем на одређене ауторитете. Њена ефикасност се темељи на моћи одређеног ауторитета — оца у породици, монарха, клира, Бога на небу. Врло често су ови ауторитети у свести људи подупирали један други. Како сматра Grubišić¹⁶, за ову су парадигму карактеристична три обележја, без обзира на то које сегменте друштва прожима: монолог, монопол, монолитност. Ово су била обележја свих традиционалних друштава али такође и комунистичке владавине.

Демократска парадигма је резултат модернизације друштва која је код нас прекинута доласком комуниста на власт, али је од деведесетих настављена све до данас. Њене карактеристике су достојанство људске личности, дијалог,

¹³ Опширније в. н. г.

¹⁴ Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005.

¹⁵ B. Jukić, Jakov, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997, 501–508.

¹⁶ Grubišić, Ivan, „Hrvatski katolicizam: vjera ili običaj?“, *BS LXVI/2–3* (1996), 362.

плурализам итд. Занимљиво је да Grubišić¹⁷ ауторитарну парадигму назива природно-религијском, а другу хришћанском, иако се обично сматра да је обрнуто. Процес модернизације доводи до превласти појединца над друштвом, индивидуалног над колективним, што се све манифестује и у религији. Индивидуални, слободни избор све више односи превагу над традиционалним елементима припадања. Друштва модерности се због тога називају и посттрадиционалним друштвима¹⁸ управо због овог момента слободног избора који се више не ослања на традицију.

После ових општих назнака, могу рећи да се и код нас стање религиозности, или је боље да сада употребим појам вере, развија на сличан начин. Верни у ужем смислу, чији је број мали (јер добровољност не може никад бити обухватна као принуда) али је ипак у порасту, које идентификујемо у свакој, углавном градској парохији, су слободним избором уверени хришћани који практикују и живе своју веру у оквирима демократске парадигме. Код традиционалних хришћана, поред тог карактеристичног елемента духовности прошлих времена, најчешће недостаје овај пресудни елемент личног избора и опредељења. У условима оваквог развоја модерности која прелази у постмодерност чини се да је све мање простора за традиционалне вернике и они ће се, вероватно, кретати или ка номиналним верницима или ка вернима. Осим тога, све је мање свештеника који су спремни да буду носиоци и преносиоци националног, фолклорног и обичајног. Они желе да буду свештеници живих хришћанских заједница а не заступници прошлости. Своју веру доживљавају као окренуту есхатону а не прошлости. На тој релацији се већ догађају тензије, а могуће је да се оне још и продубе и интензивирају, јер се такав став свештеника може доживети од стране традиционалних хришћана као издаја Православља, српства и сл. Али у супротном би Црква у својој пуноћи била жртва једног таквог традиционалистичког али беживотног хришћанства. Традиционални верници, у сваком случају, остају и проблем и изазов за пастирску делатност.

Вера и култура; помирење пред опасношћу

Ни теолог ни социолог религије нису пророци. Немогуће је предвидети како и куда ће се друштва, а са њима и наше српско друштво, кретати с обзиром на смисао за хумор који историја показује, па се догађаји као по правилу одвијају управо онако како нико не очекује. Питање које постављам (а одговор ће уједно послужити и као закључак огледа) је следеће: могу ли се вера и култура, у облику у којем су вековима постојале, ипак помирити пред опасношћу нестанка обе? Позитиван одговор на ово питање, и то не као могућност већ као императив даје Марчело Пера (Marcello Pera) у својој књизи „Зашто се морамо звати хришћани“¹⁹. Тежини ауторових ставова до-

¹⁷ Истѿо.

¹⁸ Giddens, Anthony, *Последице модерности*, Београд, 1998, 105 и даље.

¹⁹ Пера, Марчело, *Зашто се морамо звати хришћани*, Београд, 2010.

приноси и уводно писмо актуалног папе Бенедикта XVI. Аутор говори о помирењу католичанства и либерализма, чије љуто непријатељство траје већ дуже од једног века²⁰, пред опасношћу од трећег, а то је постмодерност која својим релативизмом и нарцисоидношћу прети, како се то некима чини, да разори само друштво, а свакако да дефинитивно раскине до сада препознатљиве везе између хришћанства и културе, прекорачујући и искорачујући изван контекста какве такве хришћанске културе. „За млађе од 35 година, чини се, цркве су изгубиле сваку веродостојност“²¹. У суштини и Пера, као и многи други аутори, констатује озбиљну кризу европских друштава које је постмодерност израз и манифестација, а онда се у помањкању свих других средстава поново посеже за хришћанством од кога се „очекује деловање које би стабилизовало културалне и моралне оријентире“²². „Европа је у стању транзиције; губи се један систем а нема одговарајуће замене“²³. Из овог разлога Пера сматра да се либерали морају изјашњавати као хришћани, али да то, истовремено, не значи да морају да верују²⁴.

Различити називи нам помажу да их разликујемо: хришћани по вери су једни, а хришћани по култури други; или следбеници Христа и они који се диве хришћанској поруци; или, још једноставније верници и световњаци. Међусобно се разилазе, али и једни и други верују, у техничком смислу имају једну вероисповест²⁵.

И опет смо, само на други начин, дошли до културалних верника²⁶, у овом случају као политичке неминовности. Наиме, уколико Европа мисли да преживи пред релативизмом, мултикултуралношћу, исламским фундаментализмом она се мора сетити свог хришћанског порекла, па макар то било и у политичком смислу. Можда би ова неосимфонија са савременом државом поново донела бројке и утисак световне моћи али би засигурно зауставила развој онога што смо означили као верне по уверењу.

Христос својим следбеницима није обећао светску славу већ животне тешкоће али и да ће бити с њима до свршетка века. Али када Он поново дође, хоће ли наћи веру или ће наћи само обичаје и традицију?

²⁰ B. Jukić, Jakov, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997, 369–395.

²¹ Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005, 75.

²² Kaufmann, Frany-Xaver, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Zagreb, 2003, 77.

²³ Davie, Grace, *н. г.*, 173.

²⁴ Пера, Марчело, *н. г.*, 56.

²⁵ *н. г.*, 58.

²⁶ В. Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Ο Θεός στη πόλη*, Αθήνα, 2002. и Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Χριστιανοί στον δημόσιο χώρο*, Αθήνα, 2010.

Литература:

- Aračić, Pero, „Pastoralne vizije i pastoralna usmerenja“, *BS LXX/3–4* (2000).
- Baloban, Josip, „Stupnjevita crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost“, *BS LXVI/2–3* (1996).
- Благојевић, Мирко, „Ревитализација религије и религиозности у Срдији: стварност или мит?“, *Философија и друштво* 2/2009.
- Giddens, Anthony, *Sociologija*, Zagreb, 2007.
- Giddens, Anthony, *Последице модерности*, Београд, 1998.
- Grubišić, Ivan, „Hrvatski katolicizam: vjera ili običaj?“, *BS LXVI/2–3* (1996).
- Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Ο Θεός στη πόλη*, Αθήνα, 2002.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Χριστιανοί στον δημόσιο χώρο*, Αθήνα, 2010.
- Ιουστίνος Φιλόσοφος και Μάρτυς, *Απολογηταί*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1985.
- Jukić, Jakov, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997.
- Kaufmann, Frany-Xaver, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Zagreb, 2003.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey, 2000.
- Πера, Марчело, *Зашто се морамо звати хришћани*, Београд, 2010.
- Πέτρου, Ιωάννης, *Χριστιανισμός και κοινωνία*, Θεσσαλονίκη, 2004.
- Сवेशѿени канони Цркве*, Београд, 2005.
- Črpić, Gordan, „Crtice o stanju i perspektivama svećenika u društvu“, *BS LXXX/3* (2010).
- Шмеман, Александар, *Историјски љуѿ Православља*, Цетиње, 1994.

Zoran Krstić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Traditional Believers as Pastoral Problem and Challenge

Upon contemporary social researches the author considers the very concept of *traditional believer* along with a possibility of classification within this vast group of the Church members. In what follows, the relation between traditional believers and the believers in more narrow sense is being analyzed from pastoral prospect. Is it complementary and hence can we talk about faith and culture, or they are only magnitudes that exclude each other and thus make tensions and serious problem in pastoral work and Church life, making in that way the results of empirical research of religionness relative? The problem is detected when the believers turn themselves towards the past, while the believers in more narrow sense do so towards the future, it is to say towards the Kingdom of God, employing the pastoral work to reorient the first group.

Key words: culture, traditional believer, believer in more narrow sense, pastoral work, the Kingdom of God.

Датум пријема чланка: 29. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.

**Зоран Крстић***

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Могућности теолошке употребе појма солидарност у српској теологији

Abstract: У Основама социјалног учења Католичке цркве солидарност је један од четири основна принципа учења. И поред свог секуларног порекла, кроз многе социјалне документе Римокатоличке цркве она добија теолошко значење у виду социјалне врлине. Овакво схватање постаје новум у теологији, доживљава се као својеврстан *знак времена* и замењује или потискује предањске и јеванђељске појмове којима се изражавала активна љубав према ближњему. Да ли је ово прихватљиво и за православну теологију? Аутор у чланку позитивно одговара на постављено питање, с тим што би требало да солидарност буде вредност новог хришћанског етоса који би кореспондирао са демократски уређеним друштвима и његовим вредностима.

Key words: социјално учење, социјална врлина, православна теологија, *знак времена*, демократија.

У српској теологији, генерално говорећи, појам солидарности није стекао статус теолошког појма са прецизно одређеним значењем. Понекад се можемо срести са његовом употребом, али у општем и уобичајеном значењу. На основу овакве ситуације се с правом може поставити читав низ питања: Да ли је солидарност јеванђељски и предањски појам? Да ли га треба схватити као „знак времена“ и, ако треба, зашто? Најзад, да ли се могу идентификовати унутрашњи и спољашњи узроци због којих солидарност још није задобила теолошки садржај у православној српској теологији? У наставку текста ћу, одговарајући на постављена питања, покушати да скицирам могућност употребе овог појма у православној српској теологији.

Да ли је солидарност јеванђељски и предањски појам?

Солидарност је нови појам са старим садржајем¹. Настао у време Француске револуције, своје теолошко значење добија у Немачкој, са тенденцијом да изрази нови и оригинални однос између човека и друштва. Ипак, постоје и аутори који сматрају да је овај појам сувишан и наметљив и да је све што

* zorank62@gmail.com

¹ Marasović, Špiro, „Poreklo i sadržaj pojma solidarnost“, *BS LXXIV/2* (2004), 354.

се њиме жели рећи већ исказано². Идеја солидарности је секуларног порекла и природе, и постоје границе њене христијанизације. С друге стране, многобројни социјални документи Римокатоличке цркве³ и, најзад, њене *Основе социјалног учења* солидарност одређују као друштвени принцип и моралну врлину, разрешујући тако све дилеме око теолошког садржаја појма солидарности и протежући га на целу историју спасења.

Солидарност као знак времена

Савремени услови живота обнављају и актуализују једну од битних карактеристика грчког полиса, а такође и првих хришћанских заједница. То је поновно откривање друштвеног живота, које је, и поред свих противуречности, ипак човеково место за живот и наду. У том смислу принцип солидарности подразумева да човек гаји већу свест о дугу који има према друштву у коме је нашао своје место. Тај дуг се остварује и поштује активним учествовањем у друштвеном животу и различитим облицима друштвеног делања.

Претпоставке употребе солидарности као теолошког појма у православној српској теологији

Ако солидарност схватимо као знак времена, онда је његова теолошка употреба суштински повезана са друштвом и његовим уређењем у коме обитава одређена црквена заједница и у интеракцији са том широм заједницом формира своју духовност с акцентима различитим за сваку епоху, али увек око вечног и непроменљивог језгра, које је сам Христос, исти јуче, данас и сутра⁴. У том смислу, солидарност можемо делимично да схватимо као синоним за делатну љубав која, свакако, нити је одсуствовала нити одсуствује из свакодневног живота православних хришћана у Србији. Супротно би било просто немогуће замислити. Помоћи ближњем у било каквој невољи је хришћански императив и потврда аутентичности вере. Нема хришћанства, а ни хришћана без милосрђа, без делатне љубави. Оквир испољавања делатне љубави је непосредан контакт и сусрет. Свакако да је ово суштинска димензија милосрђа, али не мора да буде и једина. Овакав контекст испољавања љубави одговара једноставним, традиционално уређеним друштвима која не познају цивилни сектор. У њима не постоји простор између државе на врху и појединаца и њихових заједница у којима владају примарни, непосредни односи, на дну. Формирање друштвене сфере је карактеристика сложеног, модерног друштва и демократског начина уређења, и то не сваког, већ оног који са изборне и посредничке демократије све више и где је то могуће прелази на партиципирајућу демократију (супсидијарност као принцип *Социјалног учења* то, чини ми се, има за циљ). Српско се друштво тренутно не налази

² Matulić, Tonči, „Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti“, *BS LXXIV/2* (2004), 433–455.

³ Крстић, Зоран, „Солидарност као теолошки појам у социјалним документима Римокатоличке цркве“, *Саборности IV* (2010), 87.

⁴ Podgorelec, Franjo, „Smjernice za duhovnost u demokratskom društvu“, *BS LXXX* (2010), 1038.

на тој тачки развоја. Оно је, с једне стране, обележено остацима тоталитаризма, који увек продукује пасивне особе. Истовремено су те пасивне особе, с друге стране, а посебно хришћани који су били додатно маргинализовани, изражавале дефетистички став да се ништа и не може урадити. Појединац је немоћан уколико не уследи акција „одозго“, односно од државе. Друштвене промене се дешавају не активношћу појединаца слободно удружених око различитих циљева, већ искључиво интервенцијом државних органа. Таквом друштвеном концепту кореспондира интровертована духовност, која више одговара монашком животном идеалу него животу у савременом свету. Иако, наравно, овај тип хришћанске духовности није погрешан, он свакако није и не може бити једини. Откривање значења и важности друштвеног живота и новог типа духовности који ће се из затворене унутрашњости окренути ка социјалном — јесте захтев који се све више поставља пред православне хришћане у Србији. Мишљења сам да ће у скоројјој будућности учешће у друштвеном животу на хришћанским темељима и вредностима (подразумевајући друштвено ангажовано сведочење, а не пуки активизам) бити све више знак и потврда аутентичности или пак неаутентичности њихове вере и делања ка друштвеном идеалу стварања солидарног друштва⁵. Демократизација и демократски друштвени контекст подразумевају дефинисање, а затим и старање о општем добру. У том ће животном и друштвеном искуству и солидарност задобити своје пуно, па и теолошко значење као важан елемент нове хришћанске духовности у демократском друштвеном окружењу.

Литература:

- Крстић, Зоран, „Солидарност као теолошки појам у социјалним документима Римокатоличке цркве“, *Садорносій* IV (2004), 87.
- Marasović, Špiro, „Poreklo i sadržaj pojma solidarnost“, *BS LXXIV/2* (2004), 354.
- Matulić, Tonči, „Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti“, *BS LXXIV/2* (2004), 433–455.
- Πέτρου, Ιωάννης, „Ανθρώπινα δικαιώματα και αλληλέγγυα κοινωνία“, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2003, 235–244.
- Podgorelec, Franjo, „Smjernice za duhovnost u demokratskom društvu“, *BS LXXX* (2010), 1038.

⁵ Πέτρου, Ιωάννης, „Ανθρώπινα δικαιώματα και αλληλέγγυα κοινωνία“, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2003, 235.

Zoran Krstić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Perception Solidarity and its Possibility of Theological Implementation in the Serbian Theology

In the basics of social teaching in the Roman-catholic Church, solidarity is one of the four elementary principles of learning. Besides its secular origin, perception solidarity gets a theological meaning in the form of social virtue through many social documents of the Roman-catholic Church. Such understanding becomes a *novum* in theology and is preserved as a *sign of the time* of its own kind, and therefore replaces or suppresses traditional and evangelical perceptions by which the active love towards the neighbour has been expressed. Is this also acceptable for the Orthodox theology? The author of this article replies positively to this question with a regard that solidarity should be the value of a new Christian ethos that would correspond with democratically organized society and its qualities.

Key Words: social teaching, social virtue, orthodox theology, *sign of the time*, democracy.

Датум пријема чланка: 29. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Петар Николић*

Карловачка гимназија, Сремски Карловци

Мешовити брак у Римокатоличкој и Православној Цркви

Abstract: Сваки човек има право на брак, и то са партнером супротног пола с којим га, у потпуној слободи, везују осећања узајамне привлачности, идентичних циљева, потреба међусобног допуњавања и нагон за продужавањем људске врсте. Црква, како Римокатоличка тако и Православна, жели да њени чланови у светој тајни брака нађу савршени духовни мир и склад, пуно заједништво живота. Зато је сасвим разумљиво да је пожељно склапање бракова између партнера исте вероисповести и заузимање негативног става према мешовитим браковима. Међутим, мешовити бракови су одувек, за обе Цркве, с једне стране представљали посебан проблем, а с друге реалност са догматским, моралним, пасторалним, правним, социјалним и психолошким аспектом. У овом раду биће размотрени најбитнији аспекти овог проблема, полазећи од историјског пресека црквеноправног регулисања мешовитих бракова од првих векова Цркве до најновијег законодавства.

Key words: Брак, сабори, канони, Свети оци источне Православне Цркве, западне хришћанске заједнице, екуменизам, Литургија.

1. Историјски осврт на институцију мешовитих бракова

Још је Мојсијев закон забрањивао Израелцима да склапају брак са припадницима других народа, упозоравајући их да се с њима не пријатеље — нити кћери своје да дају за сина њиховог нити да њихове кћери узимају за своје синове „јер би отпадила сина твојега од мене и служио би боговима другим, те би се разгневио Господ на вас и потро вас брзо“ (5Мојс 7, 3–4).

Млада Христова Црква је, колико је била у могућности, такође обраћала своје вернике од женидбе са неверницима, следећи поуку Светог апостола Павла: „Не упрежите се у исти јарам с невјерницима; јер шта има праведност са безакоњем“ (2Кор 6, 14). Међутим, да је Црква често толерисала такве бракове упућује нас апостол Павле који каже: „Ако неки брат има жену неверујућу и она се приволи да живи с њим, нека је не оставља. И ако нека жена има мужа неверујућег и он се приволи да живи с њом, нека га не

* pnikoli7@gmail.com

оставља. Јер се неверујући муж посвети женом, и жена неверујућа посвети се мужем: иначе дјеца ваша била би нечиста, а сада су света“ (1 Кор 7, 12–14).

Будући да се хришћанство ширило, опасност од мешовитог брака постајала је све већа, поготово са Јеврејима, незнабошцима и јеретичима, на шта су најпре упозоравали Свети оци Цркве: Тертулијан, Кипријан Картагински и Амвросије Милански. Тертулијан (160–200) је сматрао брак хришћанина са неверником за блуд и тежак прекршај који је за собом повлачио казну искључења из верске заједнице. Кипријан (200–258) бракове са неверницима сматра неморалом, док је Амвросије одвраћао хришћане од брака, како са паганима, то јест незнабошцима, тако и са Јеврејима и јеретичима.¹

Мешовити брак забрањивао је и државни закон. Тако цар Константин 339. године забрањује брак хришћана са незнабошцима по цену смртне казне, а римски цареви Валентијан, Теодосије и Аркадије издали су 388. године конституцију којом су поново забрањени бракови између хришћана и Јевреја. Такви бракови изједначавани су са прељубом.²

У прва три века не постоје црквеноправне одредбе које би забрањивале мешовите бракове, што не значи да их је било мало, већ вероватно због тога што је Црква још била тада изложена прогонима и у немогућности да правно регулише овакве случајеве.³ Први познати закон који се односи на мешовити брак донесен је у Шпанији, на покрајинском сабору у Елвири 305/6. године. Њиме је забрањено родитељима хришћанима да девојке удају за незнабошце, Јевреје и јеретике, уколико не желе да пређу у Католичку Цркву. Покрајински сабор у Арлесу у јужној Француској 314. године донео је најстарију одлуку која забрањује брак хришћана и јеретика.⁴

Сабор у Лаодикији (380) својим 10. каноном опомиње да „чланови Цркве не треба индиферентно (αδιαφόρως = безразлично) да своју децу сједињују у брак са јеретичима“,⁵ док својим 31. каноном забрањује брак са јеретичима, осим „ако обећају да ће постати хришћани“. ⁶ Сабор у Картагини (419) одредио је у 21. канону да деца клирика не ступају у брак са многобошцима или јеретичима.⁷

Сличне забране доносе и сабори у Хипону (393) и Четврти васељенски у Халкидону (451), затим већи број покрајинских сабора у Галији и Шпанији у

¹ Blažević, Velimir, *Mješovite ženidbe u pravu Katoličke Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975, 10.

² *H. g.*, 10–11.

³ *H. g.*, 11.

⁴ Vukšić, Tomo, „Mješovite ženidbe u katoličanstvu, pravoslavlju i islamu“, 2006, прегледано 25. 2. 2009. на: <http://kr.consilient-health.com/ebook/PRAVOSLAVNI>

⁵ Јевтић, Атанасије (ур.), *Свештени канони Цркве*, Православни богословски факултет и др., Београд и др., 2005, 291.

⁶ Јевтић, Атанасије, *н. г.*, 295; в. у Милаш, Никодим, *Правила Православне цркве с тумачењима 2*, Истина, Епархија далматинска, Београд–Шиденик, 2004, 75 и 90.

⁷ *H. g.*, 326.

VI и VII веку. У 14. канону Халкидонског сабора уређено је питање мешовитог брака, а забрањује се чтецима и појцима да се жене неправославном женом.⁸ Уколико би у таквом браку добили децу и крстили их код јеретика, морали су „да их приведу у заједништво Католичанске (= Саборне) Цркве.“⁹ Сабор у Толеду (589) „упозорава да није допуштено Жидовима имати кршћанке за жене“.¹⁰

За Источну Цркву значајан је Пето-шести васељенски, Трулски сабор у Цариграду (691). Тај сабор се позива на Прву посланицу апостола Павла Коринћанима (7, 14) и у свом 72. канону забрањује православном мушкарцу брак са женом јеретиком и обрнуто. Такав брак се сматра неважећим те се незаконита веза мора прекинути. Међутим, уколико једна страна у браку приступи „светлости истине“, брачна веза се не раскида.¹¹

Канон 23. Светог Јована Посника такође се позива на Четврти, Трулски и Картагински сабор, с тим да одређује да ако брачници ипак остану у таквом браку, „имају се одлучити од причешћа“.¹²

На основу 72. канона Трулског сабора, као и овом других паралелних канона, канонско учење Православне Цркве о мешовитим браковима састоји се у следећем —мешовити бракови православних хришћана са иноверним особама, а посебно са незнабошцима, јудејима и јеретичима, Црква строго забрањује. Допуштен је мешовити брак само у таквом облику кад из брака склопљеног ван Православне Цркве — дакле у нехришћанској или јеретичкој верској заједници — један супруг прими православну веру, а други остане при ранијем веровању, и кад дотични иноверни супруг жели да остане у браку са супругом обраћеним у православну веру. Деца која се роде из таквог мешовитог брака морају да буду крштена и васпитавана у хришћанској православној вери. Ако неправославни супруг не жели да остане у браку са обраћеним супругом, тада се брак разводи и православни супруг може слободно да ступи у нови брак са православном особом. Православној особи допуштено је да ступи у брак са неправославном особом ако та неправославна особа обећа да ће примити православну веру и то обећање одмах испуни. Ово је строго канонско учење Православне Цркве о овој проблематици и „као што је то учење важило кроз све вијекове Православне Цркве, тако оно мора важити и данас и свагда“.¹³

⁸ Н. г., 111; в. у Поповић, Радомир, *Васељенски сабори, одабрани документи*, Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић“, Србиње и др., 1997, 73–74.

⁹ Јевтић, Атанасије, н. г., 111–112, в. у Mateljan, Ante, „Sakrament ženidbe u pravoslavlju“, *Služba Božja, Liturgijsko pastoralna revija* br. 1, Split, 2008, прегледано 18. 1. 2009. на: <http://www.scribd.com/doc/47314886/slu%C5%BEba-bo%C5%BEija>

¹⁰ Blažević, Velimir, н. г., 13.

¹¹ Јевтић, Атанасије, н. г., 180.

¹² Милаш, Никодим, н. г., 509; в. у Јевтић, Атанасије, н. г., 66.

¹³ Милаш, Никодим, н. г., 560.

Све до краја VII века није прављена битна разлика између брака хришћана са Јеврејима, незнабошцима и неверницима или пак оног с јеретичима. Од VIII века у појединим покрајинама, Цркве на западу почињу да праве разлике међу мешовитим браковима и до 12. века се формира универзално, али обичајно право. Од XIII века проблемом мешовитих бракова почињу да се баве најпре папе, а касније и конгрегације. Апостолска столица је у почетку била усмерена више на решавање појединачних, конкретних случајева мешовитих бракова, а касније су донесена и „начелна решења и стварани позитивни закони“.¹⁴

За источну Православну Цркву значајна је 74. новела цара Лава Философа при крају IX века, када је њоме брак проглашен за тајну Новог завета. Другим речима, то значи да је само онај брак законит који је Црква благословила. Тада је истовремено на епископе, односно црквене судове, прешло и право суђења у брачним парницама.¹⁵

Након црквеног раскола 1054. године, Католичка Црква је забрану мешовитих бракова проширила и на шизматике. Међутим, разна документа и папске одредбе су се односиле само на појединачне случајеве. Правих правних норми нема, осим неколико које би се односиле на мешовити брак у средњем веку, јер су тада свакако постојали строги државни закони против јереси.¹⁶ Проблем мешовитог брака за Римокатоличку Цркву постао је озбиљнији појавом протестантизма. Папе и конгрегације Римске курије су такве бракове забрањивали. Црква је, дакле, забрањивала бракове правоверних хришћана са јеретичима и шизматичима, односно бракове католика с крштеним некатолицима, те бракове хришћана са нехришћанима.¹⁷

Иначе, канонске одредбе о браку у Православној Цркви садржане су у Крмчији коју је на српскословенски језик превео Свети Сава. Прве самосталне прописе из брачног права код Срба налазимо у Жичкој повељи краља Стефана Првовенчаног. Душанов законик, зборник правних прописа феудалне Србије, донет 1349, а допуњен 1354, својим 9. чланом проглашава ништавним брак између католика и православних, уколико католик не пређе у Православље.¹⁸ Законик цара Душана забрањивао је нецрквене бракове, односно бракове без благослова архијереја.¹⁹ „Ако се нађе јеретик који би се оженио православном, може се, ако пристане, крстити у Православље; ако ли се не би покрстио, да му се узму жена и деца и да им се да део од куће, а он да се протера“.²⁰ Функцију потпуног регулатора брачноправних питања

¹⁴ Blažević, Velimir, *н. г.*, 16.

¹⁵ Руварац, Димитрије, „О разводу мешовитих бракова“, *Богословски иласник*, Сремски Карловци, 1902, 282.

¹⁶ *Н. г.*, 20.

¹⁷ *Исѣо*.

¹⁸ *Правна енциклопедија*, Савремена администрација, Београд, 1979, 277.

¹⁹ Цисарж, Бранко, *Брачно право и црквеносудски поступак СПЦ*, Београд, 1973, 34.

²⁰ Vukšić, Tomo, „Mješovite ženidbe u katoličanstvu, pravoslavlju i islamu II“, 2006, прегледано 25. 2. 2009. на: <http://kr.consilient-health.com/ebook/PRAVOSLAVNI>, 228–229.

имала је Скраћена синтагма Матије Властара,²¹ зборник византијског права из 1355. године.

2. Реформисање канонског права мешовитих бракова

У Законику канонског права (*Codex iuris canonici*) из 1917. године садржана су сва правила Римокатоличке Цркве о мешовитим браковима, али која су била на удару критика и противљења других хришћанских цркава и заједница, поготово протестантских. Реакције на католичко законодавство настављене су и после Другог светског рата и продужене на период пре и за време Другог ватиканског сабора. За промене или, чак више, опрезности у приступу мешовитим браковима, били су не само протестантски теолози и поглавари већ и неки истакнути католички теолози и црквени великодостојници: бискупи, надбискупи и кардинали.²² Као разлог наводе и новонастале, веома радикалне промене у социјалном и породичном животу и чињеницу да су мешовити бракови један од путева екуменског зближавања. Међутим, иако је тема мешовитих бракова била предмет низа дискусија отаца Другог ватиканског концила, на крају је констатовано да сабор нема ни довољно времена, нити довољно познаје ствари да би могао да донесе право решење о „једном тако тешком питању“.²³ Коначна одлука о правном уређењу мешовитих бракова са сабора је пренесена на папу. Многи саборски оци, поготово они са Истока, тражили су повратак на право источне Цркве из времена Пија XII, што значи да се призна валидним брак који је склопљен пред православним духовним службеником.²⁴

Као изузетак, на овом месту из дискусија учесника сабора издвајамо 76. генералну конгрегацију, одржану 27. новембра 1963. и предлог Жана Неура, коптског титуларног бискупа из Тебе у Египту, за заједничко присуствовање католичких и православних духовних службеника при склапању мешовите женидбе.²⁵ А коптски резиденцијални бискуп, такође из Тебе, Исак Гатас, сматрао је да је неопходно да се измени сакраментална пракса у Цркви, а с обзиром на склапање бракова у Источној Цркви, да би се требало вратити

²¹ *Правна енциклопедија*, Савремена администрација, Београд, 1979, 277.

²² Blažević, Velimir, *н. г.*, 47–48.

²³ *Н. г.*, 69.

²⁴ Овом захтеву је Римокатоличка Црква удовољила, па је декретом о источним католичким Црквама „*Orientalium Ecclesiarum*“, који је усвојен на Сабору 20. новембра 1964, донесена одредба: „Кад католици источног обреда склапају женидбу с крштеним некатолицима источног обреда, ваља предусрести неваљале бракове, побринути се за чврстоћу и светост брака и за кућни мир; стога овај Свети Сабор одређује да канонска форма за такве бракове обвезује само с обзиром на допуштеност; за ваљаност достаје назочност посвећена службеника — уз поштивање осталог што по праву ваља поштивати“. Ова одредба важила је само за Источне Цркве, а што се тиче склапања мешовитих бракова између католика латинског или западног обреда и хришћана некатолика источног обреда, задржана је дотадашња дисциплина Законика канонског права. В. у „*Decretum de ecclesiis orientabilis catholicis*“, у: *Dokumenti II vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002, 247.

²⁵ Blažević, Velimir, *н. г.*, 62.

на правно уређење које је било пре 1949, када је било донесено реформисано брачно право за сједињење источне Цркве.²⁶ Француски бискуп Дижеа, Бернардин Колин, заговарао је да се као валидан призна хришћански мешовити брак, па макар и не био склопљен према канонском облику.²⁷ Затражена је и промена одредбе закона из 1949, која је проглашавала брак неважећим уколико је склопљена пред православним свештеником.²⁸ Бечки надбискуп Франц Кениг покушао је да образложи на једној од генералних конгрегација да се израз „мешовита женидба“ теолошки не би могао применити на бракове између католика и православца „пошто се признаје ваљаност сакраманта у Православној Цркви, а и сама женидба је сакраменат“.²⁹

На основу предлога и нацрта саборских комисија, предлога саборских отаца, закључака сабора, затим на основу докумената које је издала Апостолска столица и дискусија и резултата гласања Прве бискупске синоде у Риму 1967, као и на темељу консултација са епископатом из целог света, настао је нови документ, апостолско писмо *Motu proprio* папе Павла VI — *Matrimonia mixta* (Мешовити бракови), који је издан 31. марта 1970. Тим законодавним актом извршена је потпуна и коначна реформа канонског права мешовитих бракова.³⁰

3. *Matrimonia mixta*

Предмет и садржај овог документа су бракови католика са крштеним или некрштеним некатолицима. Међутим, при том треба знати да Католичка Црква прави разлику међу браковима које склапају католички брачни друг с крштеним некатоликом и браковима по којима се католик везује са нехришћанином. Теолошки и пасторално ова Црква разликује, а у пракси другачије и третира, бракове католика са нехришћанима и бракове католика с крштеним некатолицима. Ослањајући се на Декрет о екуменизму *Unitatis redintegratio* (бр. 3) Другог ватиканског сабора³¹, у апостолском писму *Matrimonia mixta* се наводи да хришћани који, иако нису католици, верују у Христа и исправно су крштени, „повезани су у неко заједништво с Католичком Црквом, макар несавршено. Стога се код венчања између крштених — које је прави сакрамент — успоставља неко заједништво духовних добара, а тога нема у браку склопљеном између брачних другова где је један крштен, а други некрштен“.³²

²⁶ *Истѿо.*

²⁷ *Истѿо.*

²⁸ *Н. г.*, 63.

²⁹ *Истѿо.*

³⁰ *Н. г.*, 78.

³¹ „Unitatis redintegratio (Dekret o ekumenizmu)“, у: *Dokumenti II vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002, 207–236.

³² Blažević, Velimir, *н. г.*, 82.

Католичка Црква различито се поставља и према томе да ли је реч о браку католика са крштеним некатолицима источне Православне Цркве или католика с крштеним некатолицима неке западне хришћанске заједнице, на пример ако су у питању протестанти, евангелисти, методисти, англиканци и други. Зато се истиче да источни верници који су крштени, иако одвојени од Католичке Цркве, у својим Црквама имају праве сакраменте, посебно свештенство и Евхаристију, по којима су врло тесно повезани с Католичком Црквом, док се то, нажалост, не може рећи и за одвојену браћу у западним хришћанским црквама или заједницама.³³ Без обзира на те разлике, све врсте мешовитих бракова у Законику канонског права и у *Matrimonia mixta* уређују се заједно и истим нормама, а с обзиром на различитости у пракси и потешкоће везане за мешовити брак, и канонска дисциплина у разним подручјима шаренолика је и нормирана од стране месних Ординарија или Бискупских конференција.

Треба нагласити да норме у *Matrimonia mixta* нису општеобавезујуће за источне католике који склапају бракове с крштеним некатолицима или нехришћанима, већ само католике латинског обреда. За њих је и даље на снази остало законодавство Пија XII, али само уз измену коју је, с обзиром на канонски облик мешовитих бракова, за њих одредио Други ватикански сабор у Декрету о источним Црквама „*Orientalium Ecclesiarum*“ бр. 18. који гласи: „Кад католици источног обреда склапају женидбу с крштеним некатолицима источног обреда, ваља предустрести неваљале бракове, побринуте се за чврстоћу и светост брака и за кућни мир; стога овај Свети Сабор одређује да канонска форма за такве бракове обвезује само с обзиром на допуштеност; за ваљаност достаје назочност посвећена службеника — уз поштивање осталогa што по праву ваља поштивати“.³⁴

И даље су остале две норме у којима су наглашене две врсте сметњи мешовитог брака — сметња мешовите вере (*mixta religio*) и сметња разлике култа (*disparitas cultus*). Кад је реч о различитој вери брачника, овде је истакнута екуменска црта норме, јер у новом тексту закона не стоји „да сметња постоји за бракове између католичке странке и странке која припада некој јеретичкој или схизматичкој секти“³⁵, како наводи 1060. канон, него се каже да сметња постоји између особе католичке и „некатоличке“, јер је „нови израз мање увредљив за православне вернике и другу одвојену браћу источних несједињених Црква“.³⁶ Дакле, сметња и даље постоји између две крштене особе од којих је једна припадник Римокатоличке Цркве, а друга је крштена али не припада католичкој вери и Цркви.

Промена из екуменских разлога извршена је и у случају кад је као сметња разлика у култу, односно брак између особе крштене у Римокатоличкој

³³ *H. g.*, 82–83.

³⁴ *Dokumenti II vatikanskog koncila*, *Orientalium ecclesiarum*, (Декрет о источним католичким Црквама), 2002, 247.

³⁵ Блажевић, *н. г.*, 85.

³⁶ *H. g.*, 86.

Цркви и некрштеног лица. Израз „особа крштена у Католичкој Цркви или к њој обраћена из јереси или схизме“ замењен је блажим изразом „особа крштена у Католичкој Цркви или у њу примљена“.³⁷ Престанак сметње мешовите вере и разлике у култу могућ је уколико „крштена некатоличка странка приступи у Католичку Цркву и прихвати католичку веру, или ако се некрштена странка покрсти у Католичкој Цркви.“³⁸

4. Мере за заштиту католичке вере у мешовитим браковима

С обзиром на то да су мешовити бракови представљали опасност за веру католичког брачног друга и за католичко крштење и васпитање деце из мешовитог брака, или је то у најмању руку погодовало верском индиферентизму, Црква је — да би отклонила или умањила такву опасност — примењивала инструмент кауције или *јемства*³⁹. Међутим, *Matrimonia mixta* у односу на Законик канонског права доноси измене, пре свега у изразима. Тако се појам кауције или јемства уопште више не употребљава, а уместо њих су изрази „изјава“ и „обећање“. (Изјава, на пример, католичке стране да је спремна да отклони сваку опасност за сопствену веру или обећање да ће све што могу учинити да би се деца у таквом браку крстила и васпитавала у Католичкој Цркви.) Изјава и обећање морају бити у писменој форми. Раније је већи акценат био стављен на некатоличког брачног друга од кога се тражило да гарантује да по католичку страну неће бити никакве опасности да отпадне од своје вере. Некатолички брачни друг више није обавезан ни да пружи гаранцију, па чак ни да обећа да неће католичког партнера ометати у опслуживању и исповедању вере и да неће спречавати да се деца крсте и васпитавају у вери католичког брачног друга. Дакле, могао је, али је морао бити упознат са обећањем које је дао католички брачни друг и да се о томе писмено изјави. Међутим, изјаве оба брачна друга нису нужни услов без којег не би била ваљана диспенза⁴⁰. Изјаве и обећања католичке и некатоличке стране требало би да буду искрене, „али диспенза би била ваљана макар и не постојала никаква сигурност да ће се испунити оно што се католичка странка обавезала“.⁴¹

³⁷ *Испѹ.*

³⁸ *Н. г.*, 87–88.

³⁹ *Јемство* је правни термин и односи се на треће лице (јемац) које је обавезно да испуни обавезу ако је дужник не испуни. Више о томе в. у *Правна енциклопедија*, ИШКРО „Савремена администрација“, Београд, 1979, 501–503.

⁴⁰ Од латинске речи *dispensatio*, што означава могућност да се отклони некаква правна забрана. У брачном праву то је могућност отклањања брачне сметње или брачне забране. *Dispensatio* се може дати за брачну сметњу крвног сродства у четвртој степену побочне линије, сродства по тазбини и малолетства од 16 до 18 година. В. у *Правна енциклопедија*, ИШКРО „Савремена администрација“, Београд, 1979, 222–223.

⁴¹ Blažević, Velimir, *н. г.*, 97–98.

5. Јуридикчки (канонски) облик склапања мешовитих бракова

За Католичку Цркву као општа норма и даље остаје да мешовите бракове, да би били ваљани, треба склапати у канонском облику, односно да буду склопљени пред жупником или овлашћеним свештеником, односно ђаконом, и пред бар двојицом сведока. И даље је остао на снази Декрет конгрегације за источне Цркве *Crescens matrimoniorum* (Од 22. фебруара 1967), којим се признаје ваљаност брака — макар у начелу и не био допуштен — који католици, било источног или западног обреда, склопе са хришћанима некатолицима источних Цркава, а у присуству пароха или овлашћеног свештеника дотичне одвојене хришћанске Цркве.⁴² Овакав став Католичке Цркве произлази из њеног мишљења да „источне хришћанске Цркве, макар биле и одвојене, имају много тога заједничког с Католичком Црквом, у првом реду ваљане сакраменте, док се то не би могло рећи и за некатоличке хришћанске цркве и заједнице Запада.“⁴³ Ипак, да би ваљани мешовити брак, склопљен пред православним свештеником, био допуштен у очима Римокатоличке Цркве, неопходно је тражити диспензу од канонског облика. Она је потребна и у недопуштеном случају Римокатоличке Цркве да се бракови католика и других хришћана склапају пред верским службеником иноверне хришћанске Цркве.⁴⁴ При том, у оба случаја склапање брака мора бити јавно, а никако тајно.

Према брачним правилима Српске Православне Цркве, мешовити брак, односно брак између православног лица и лица друге вероисповести, може се склопити само ако лице друге вероисповести потпише писмену изјаву пред надлежним православним парохом, у присуству двојице сведока, „да неће свога будућег брачног друга православне вере одвраћати од православног исповедања вере, ни покушавати да га ма којим начином наведе да пређе у другу веру; да неће сметати православном лицу у вршењу његових верских дужности и чувању православних црквених обреда и обичаја“.⁴⁵ Лице друге вероисповести дужно је да се писмено изјасни пред надлежним парохом и двојицом сведока да ће децу из тога брака крштавати и васпитавати у православној вери. Затим да изјави, без сведока, да ће стално, на леп начин настојати да будућег супруга приволи православној вери.⁴⁶ Брачна правила Српске Православне Цркве изричито наводе да православно лице не може

⁴² Н. г., 100.

⁴³ *Истио*.

⁴⁴ *Истио*.

⁴⁵ „Чин Свете тајне брака“, у: *Брачна йравила Срйске йправославне цркве*, Светигора, Цетиње, 2007, 120. В. у Перић, Димшо, „Законодавство Српске православне цркве од стварања Југославије до новијег времена“, у: *Брачна йравила Срйске йправославне цркве*, Српска православна епархија канадска, Торонто, 1995, 240; *Брачна йравила Срйске йправославне цркве*, Београд, 1938, 85–86, *Брачна йравила СПЦ*, Београд, 1973, 49.

⁴⁶ „Чин Свете тајне брака“, у: *Брачна йравила Срйске йправославне цркве*, Светигора, Цетиње, 2007, 120.

склопити брак са оним лицем чији је брак био разведен због његовог отпаднаштва од православне вере.⁴⁷

Деца из мешовитог брака који је склопљен у Православној Цркви могу да се крсте само у православној вери, па и онда ако је такав брак склопљен од верских представника друге вероисповести, ако је један од родитеља православца. Ако је мешовити брак склопио представник неправославне вероисповести, а друго лице неће да пређе у православну веру, такав мешовити брак се, на захтев православног брачног лица, поништава због брачне сметње. Уколико таква особа накнадно пређе у православље и споразумно са брачним другом одлучи да успостави брачну везу, обавиће се међу њима поновно склапање брака по прописима који важе у Православној Цркви.⁴⁸ Ако једно брачно лице из мешовитог брака припада православној вери, надлежни за решавање питања о ваљаности, поништењу или разводу тога брака искључиво су православни црквени судови, по својим прописима.⁴⁹

Брачна правила СПЦ наводе да уколико једно лице, које је у нехришћанском браку, прими Православље, брак се не разводи. Међутим, уколико нехришћански брачни друг не жели даље да живи у заједници са покрштеним или га омета у обављању његових хришћанских верских дужности, може се овакав брак раскинути и покрштеном лицу дозволити ступање у нови брак.⁵⁰

7. Литургијски облик склапања мешовитих бракова

Католичка Црква познаје три литургијска облика склапања бракова, који се налазе у новом Обреднику, који је постао обавезан у Римокатоличкој Цркви 1. јула 1969. То су: венчање у оквиру мисе, изван мисе и трећи, као посебан, за мешовите бракове између католика и нехришћана. *Matrimonia mixta* одређује да, уколико се венчање обавља у католичкој цркви и пред католичким службеником, без мисе је обред венчања предвиђен „за женидбе између католичке и крштене некатоличке странке“.⁵¹ Месни Ординариј може, у посебним случајевима, да одобри венчање између католичке и крштене некатоличке странке и „под светом мисом“, с тим да је некатоличкој особи која се венчава забрањена евхаристијска причест. Изван мисе је увек, и по посебном обреду, венчање између католичке и некрштене особе.⁵²

У Православној Цркви, брак са лицем друге вероисповести мора да склопи православни свештеник у православном храму и по православном обреду и то тек пошто се савесно увери да лице друге вероисповести пружа довољно гаранције да ће испунити своје обавезе. Пошто сачини о томе

⁴⁷ Н. г., 121.

⁴⁸ Н. г., 122–124.

⁴⁹ Н. г., 123.

⁵⁰ Н. г., 126.

⁵¹ Blažević, Velimir, *н. г.*, 104.

⁵² *Исцхо*.

извештај, брак се склапа само „ако надлежни архијереј за то да разрешење и благослов“.⁵³ Јасно је да мешовити брак не може бити склопљен на Литургији због немогућности причешћивања неправославног брачног друга.

8. Екуменско слављење склапања мешовитих бракова

Апостолско писмо *Matrimonia mixta*, као и инструкција *Matrimonii sacramentum*, забрањују такозвано симултано литургијско славље, односно истовремено венчање у католичком и некатоличком обреду. Такође, брачници не могу након венчања да оду и код некатоличког свештенослужитеља и пред њим поново изразе своју вољу, о чему говори и 1063. канон Законика РКЦ. Оно чега сада нема у апостолском писму, а предвиђено је „инструкцијом“, јесте могућност некатоличког службеника да након обреда младенцима честита и упути им поуку, што не значи да му је то и забрањено.⁵⁴

Бискупска конференција Немачке, на пример, допушта да венчању у Католичкој Цркви могу да присуствују и некатолички служитељи и да „католички душебрижник“ може у договору са брачним паром и некатоличким службеником да присуствује склапању брака у обреду некатоличке вероисповести.⁵⁵

Вредна помена на овом месту је и 1636. одредба Катекизма Римокатоличке Цркве у којој се изричито наводи да „у многим крајевима, захваљујући екуменском дијалогу, заинтересоване хришћанске заједнице могу да организују заједничку паству за мешовите бракове“.⁵⁶ Њен задатак био би да дотичним паровима помажу како би у таквом посебном стању могли да живе „у светлу вере“ и савладају „напетости између обавеза што их супружници имају једно према другоме и према својим црквеним заједницама.“⁵⁷ Такође је неопходно да заједничка паства подстиче „развој онога што им је у вери заједничко и поштовање онога у чему се разликују“.⁵⁸ Различита вероисповест супружника није несавладива препрека за брак, наводи се у 1634. одредби Катекизма, уколико им успе да повежу што је свако од њих примио у сопственој заједници и једно од другог науче на који начин свако од њих живи своју верност Христу.⁵⁹ Ипак, тешкоће мешовитих бракова не треба омаловажити, а оне произлазе из чињенице да подела међу хришћанима још није превладана. Супрузи се излажу опасности да драма хришћанске неслоге одјекне и унутар њиховог дома. Различитост вере може те тешкоће само повећати. Верска размимоилажења, другачије поимање брака и другачије религијско

⁵³ „Чин Свете тајне брака“, у: *Брачна правила Српске православне цркве*, Светигора, Цетиње, 2007, 121–122.

⁵⁴ Blažević, Velimir, *н. г.*, 105.

⁵⁵ *Н. г.*, 105–106.

⁵⁶ *Katekizam katoličke crkve*, НБК, Glas Koncila, Zagreb, 1994, 421.

⁵⁷ *Исцїо.*

⁵⁸ *Исцїо.*

⁵⁹ *Исцїо.*

мишљење и осећај могу да буду извор брачних напетости, поготово у погледу васпитања деце. Тада се може јавити и верска равнодушност.⁶⁰

9. Уписивање мешовитих бракова у матичне књиге венчаних

Законик канонског права Римокатоличке Цркве обавезује жупника, или његовог заменика, да након склопљеног брака у књигу венчаних упише имена брачних другова, сведока, место, као и дан склапања брака. Подаци се уносе и у књигу крштених. *Matrimonia mixta* наводи и посебну одредбу за мешовите бракове. Њена посебност је у томе што за уписивање мешовитих бракова у књигу венчаних и крштених треба да се осигура сарадња с некатоличким службеницима.⁶¹ То значи да подаци о ваљаном мешовитом браку, зависно од тога у којој је цркви склопљен, морају да се упишу у књиге верског службеника католичке, односно некатоличке стране, те да обе стране о томе морају да буду обавештене. Уписивање у жупске књиге мешовитих бракова који нису склопљени у канонском облику бискупске конференције треба да одреде на уједначен начин за своје подручје.⁶²

Matrimonia mixta је донела норму којом су изузети од изопштења они који су мешовити брак склопили пред некатоличким свештеником, као и они који децу крсте код некатоличког верског службеника или их васпитавају у некатоличкој вери, што је, иначе, предвиђао Законик канонског права. Поред тога, Апостолско писмо решава и ранију нејасноћу која се односила на обавезу да се од Свете столице тражи дозвола за признавање важећих мешовитих бракова који нису ваљани због постојања неке препреке или недостатка у канонском облику. Сада је то омогућено „једноставним оснажењем“, поштујући при том прописе Законика канонског права и Апостолског писма. Невалидан мешовити брак сада може да прогласи важећим месни Ординариј.⁶³

У Православној Цркви, српској на пример, одмах по извршеном венчању надлежни парох је обавезан да упише обављено венчање у матицу венчаних. Уколико венчање није обавио надлежни парох, него свештеник овлашћен од надлежног пароха за тај чин, дужан је да извести пароха о обављеном венчању најдуже за осам дана, ради уписа у матице и анаграф дотичне парохије.⁶⁴

10. Пастирска брига за мешовите бракове

У односу на ранију одредбу у Законику канонског права, који је налагао Ординаријима и другим „душебрижницима“ да надзиру да ли брачни

⁶⁰ *Исцпо.*

⁶¹ Blažević, Velimir, *н. г.*, 107.

⁶² *Исцпо.*

⁶³ *Н. г.*, 113–114.

⁶⁴ „Чин Свете тајне брака“, у: *Брачна правила Српске православне цркве*, Светигора, Цетиње, 2007, 94.

другови испуњавају дате гаранције, сада је брига цркве, захваљујући Апостолском писму, додатно појачана и акценат је стављен на то што треба да чине „душебрижници да католички брачни друг буде увек свестан своје католичке вере и да вјерно сведочи, то да у тој вери и за ту веру одгаја и своју децу.“⁶⁵ Брига цркве се огледа и у томе да се прати живот у мешовитим браковима и да помогну супружницима да остваре што чвршће брачно јединство и што потпунију породичну заједницу. Треба обратити пажњу и на једну, да кажемо, екуменску одредбу, која сугерише међусобне контакте и сарадњу верских представника и служитеља како би заједничком акцијом помагали јединству, чврстоћи, породичној срећи и срећи мешовитих бракова.⁶⁶

Иако је папа у *Matrimonia mixta* препустио да Бискупске конференције доносе сопствене, и за своје подручје и посебне околности прикладне и одговарајуће норме за нека питања мешовитих бракова, Света столица жели да буде обавештена „о тим партикуларним нормама које буду доношене у појединим покрајинама“.⁶⁷ Зато су Бискупске конференције дужне да обавесте Апостолску Столицу о ономе што су, према својој надлежности, одредиле у вези са мешовитим браковима. Уколико искрсне неки проблем или сумња у примену норме Апостолског писма, предвиђено је такође обраћање Светој столици, а све да би се спречила самовољна неутемељена тумачења и избегли незаконити поступци.⁶⁸

Након склапања брака у Православној Цркви, пастирска брига пароха своди се на то да води нарочиту бригу о верском и моралном владању брачних другова из мешовитог брака, испуњавању датих обавеза и да у супротном предузме адекватне мере да би спречио кршење датих обећања, а по потреби и да против кривог лица покрене поступак за црквену кривицу.⁶⁹

Закључак

И Католичка и Православна Црква, у начелу, одвраћају своје вернике од склапања мешовитих бракова, а свако законодавство има своје разлоге за то. Ипак, можемо приметити да брачна правила Српске Православне Цркве дозвољавају склапање мешовитих бракова само између двоје крштених лица, а никако између крштеног православног лица и некрштеног, док између православне и католичке стране дозвољавају само под одређеним условима. Православна Црква не допушта сваки мешовити брак, већ настоји „да се склапањем мешовитог брака загарантује православном брачном другу слобода вероисповедања. У случају ако те слободе нема, или ако би мешовити брак био склопљен пред представником друге вероисповести, а

⁶⁵ Blažević, Velimir, *н. г.*, 115.

⁶⁶ *Н. г.*, 116.

⁶⁷ *Исшо*.

⁶⁸ *Н. г.*, 117.

⁶⁹ „Чин Свете тајне брака“, у: *Брачна правила Српске православне цркве*, Светигора, Цетиње, 2007, 122.

неправославно брачно лице неће да пређе у православну веру, такав се брак може поништити, било на захтев православног брачног лица, било његова заступника по закону, било по службеној дужности“.⁷⁰ Таква одлука православне црквене власти меродавна је само за црквеноправно подручје и за православно лице.⁷¹

Да ли СПЦ познаје и признаје институцију мешовитог брака? Одговор је позитиван, имајући у виду одредбе о мешовитом браку брачних правила (115–125. параграфа), мада је евидентно да су у тој области неопходне извесне измене и допуне. Склапање мешовитих бракова, под одређеним условима, пракса је која траје вековима. Објављени подаци кажу да се мешовити бракови склапају и данас, мада их је трипут мање него, на пример, у годинама пре последњих балканских ратова. Од 1945. до 1991. године у свим републикама бивше Југославије склопљено је око 800.000 мешовитих бракова. После рата и нагло радикализованих етничких ставова, у Србији је 1993. склопљено 474, а 2002. године 396 мешовитих бракова. У Хрватској подаци из 2005. године говоре да је тамо склопљено 557 мешовитих бракова.⁷²

Правило је да је за склапање мешовитих бракова припадника хришћанских вера под окриљем СПЦ потребно поднети административну молбу којом се католик обавезује да неће ометати супружника у исповедању вере и васпитавању деце у православном духу. И приликом венчања у Католичкој Цркви оба брачника морају да потпишу да ће децу одгајати у католичком духу. У Православној Цркви такву обавезу приликом венчања потписује само мушкарац, док жена може да задржи своју веру и да се даље понаша у складу с њом.

Православна општина у Загребу, на пример, не издаје крштенице мушкарцима који желе да се венчају у католичкој или другој цркви како би се сачувао верски идентитет и таква је пракса била одувек. Крштеница се издавала само женама које су се венчавале у другој цркви. Уколико би се на склапање брака одлучили млада и младожења различитих вера у Загребу, Православна Црква младожењи не издаје крштеницу за венчање у Католичкој Цркви. У Бањалучкој дискупии у Републици Српској, на пример, дозвољено је католику да се венча у Католичкој Цркви са особом друге вероисповести, али с тим да мора да изјави да неће оставити своју веру и да ће децу васпитавати у католичкој вери, са чим се упознаје и некатоличка страна, која није обавезна да потпише никакву изјаву. Уколико католик жели да се венча у Православној Цркви, Католичка Црква то признаје, јер је у питању исти сакрамент. Такође, за мешовити брак католичке и православне стране у Католичкој Цркви потребна је бискупова дозвола, али нико не мора да одступи од своје вере уколико католичка страна изјави да не постоји опасност да изгуби своју веру.⁷³

⁷⁰ Цисарж, Бранко, *н. г.*, 186.

⁷¹ *Истио*.

⁷² „Мешовити брак на нишану“, 2006, прегледано 20. 1. 2009. на <http://golosinasplace.blogspot.com/2009/02/mesoviti-brak-na-nisanu.html>.

⁷³ *Истио*.

Католичко црквено законодавство не поставља никакве препреке које би имале апсолутну забрану. Католик може да ожени кога хоће и католикиња се може удати за кога жели, а црквено законодавство једино пази да не би био повређен природни и божански закон, те регулише како би све било у складу са католичким моралом. Католичка страна, прихватајући чињеницу да иноверна страна није католик, као и њено право да то не буде, за разлику од Православља, од ње не тражи чак никакву формалну изјаву. Јер црквени закони обавезују само оне који су крштени у Католичкој Цркви или су у њу примљени. Али од католика зато тражи да остане веран, да учини све што је у његовој моћи како би децу крстио и одгојио у католичкој вери, да поштује веру свог брачног друга, те да некатоличка страна буде о свему обавештена.⁷⁴ Уз то, „велика је радост за хришћанског супружника и за Цркву ако „посвећивање“ доведе до слободног обраћења другог супружника на хришћанску веру“. Искрена брачна љубав, понизно и стрпљиво живљење у породици и устрајна молитва могу супружника који је неверујући да припреме за примање обраћења.⁷⁵

Мешовити брак у Римокатоличкој и Православној Цркви је изузетно деликатна тема. Евидентно је да римокатолици далеко отвореније приступају решавању овог питања, имајући, пре свега, у виду низ значајних докумената и студија које се баве овом проблематиком. Међутим, незаобилазно је питање колико је и да ли је уопште могуће у мешовитом браку очувати чистоту православне вере. Такође је немогуће предвидети ко ће од родитеља у мешовитом браку имати доминанту улогу у васпитавању деце. То ће свакако зависити од бројних фактора, како породичних и сродничких, тако и социјалних. Највећа опасност за мешовити брак је, ипак, отуђеност од вере и цркве, односно свођење вере само на обичај и традицију. Брак без Христа је као лађа без кормилара. У таквим околностима имамо, у најбољем случају, „екуменски брак“ са великом опасношћу да деца из њега (узимајући у обзир чак и да су крштена) уместо Христове вере имају синкретистички, у довољној мери неразвијени религиозни приступ животу, крунисан модернистичким, грађанским идеологијама, које често доводе до дезоријентације и бесмисла. Остају ли таква деца истински хришћанска и јесу ли породице у којима су они одгајани и васпитавани истински хришћанске породице могла би да буде нова тема за истраживачки рад о мешовитом браку.

⁷⁴ Vukšić, Tomo, „Мјешовите женидбе у католићанству, православљу и исламу II“, 2006, прегледано 25. 2. 2009. на: <http://kr.consiliat-health.com/ebook/PRAVOSLAVNI>, 241–242.

⁷⁵ *Katekizam katoličke crkve*, HBK, Glas Koncila, Zagreb, 1994, 421.

Извори:

- Брачна йравила СПЦ са йосйуйком за црквене судове*, Свети архијерејски синод, Београд, 1938.
- Брачна йравила СПЦ* (допуњено и исправљено издање Светог архијерејског синода), Београд, 1973.
- „Decretum de ecclesiis orientabilibus catholicis (Dekret o istočnim katoličkim Crkvama)“, у: *Dokumenti drugog vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.
- Zakonik kanonskog prava s izvorima*, Glas Koncila, Zagreb, 1996.
- Јевтић Атанасије (ур.), *Свешћени канони цркве*, Православни богословски факултет и др., Београд и др., 2005.
- Katekizam katoličke crkve*, Hrvatska biskupska konferencija, Glas Koncila, Zagreb, 1994.
- Свѣто Писмо Сйароја и Новоја Завѣта*, Свети Архијерејски Синод Српске православне Цркве, Београд, 2004.
- „Unitatis redintegratio (Dekret o ekumenizmu)“, у: *Dokumenti drugog vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.
- „Чин Свете тајне брака“, у: *Брачна йравила Срйске йравославне цркве*, Светигора, Цетиње, 2007.

Литература:

- Blažević, Velimir, *Mješovite ženidbe u pravu Rimokatoličke crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975.
- Vukšić, Tomo, „Mješovite ženidbe u katoličanstvu, pravoslavlju i islamu II“, 2006, прегледано 25. 2. 2009. на: <http://kr.consilient-health.com/ebook/PRAVOSLAVNI>.
- Mateljan, Ante, „Sakrament ženidbe u pravoslavlju“, *Služba Božja, Liturgijsko pastoralna revija br. 1*, Split, 2008, прегледано 18. 1. 2009. на: <http://www.scribd.com/doc/47314886/slu%C5%BEba-bo%C5%BEija>.
- „Мешовити брак на нишану“, 2006, прегледано 20. 1. 2009. на <http://golosinasplace.blogspot.com/2009/02/mesoviti-brak-na-nisanu.html>.
- Милаш, Никодим, *Правила Православне цркве с йумачењима 1*, Истина, Епархија далматинска, Београд–Шибеник, 2004.
- Милаш, Никодим, *Правила Православне цркве с йумачењима 2*, Истина, Епархија далматинска, Београд–Шибеник, 2004.
- Перић, Димшо, „Законодавство Српске православне цркве од стварања Југославије до новијег времена“, у: *Брачна йравила Срйске йравославне цркве*, Српска православна епархија канадска, Торонто, 1995.

Поповић, Радомир, *Васељенски сабори, одабрани документи*, Универзитетски образовани православни богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић“, Србиње–Београд–Ваљево, 1997.

Правна енциклопедија, ИШКРО „Савремена администрација“, Београд, 1979.

Руварац, Димитрије, „О разводу мешовитих бракова“, *Богословски гласник*, часопис за православну богословску науку и црквени живот, Сремски Карловци, 1902.

Цисарж, Бранко, *Брачно право и црквеносудски поступак Српске православне цркве*, Београд, 1973.

Petar Nikolić

Gymnasium, Sremski Karlovci

Mixed marriage in Roman Catholic and Orthodox church

Every man has the right to get married with a partner of the opposite sex with whom he or she is bound by his or her free will by the feeling of mutual attraction, identical goals in life, the need to complement each other and the desire for procreation. The churches, both Roman Catholic and Orthodox, wish their members to find perfect inner peace and harmony, perfect sense of togetherness through the sacrament of Holy Matrimony. That is why it is totally understandable that it is desirable the marriages are made by partners of the same creed and that a negative stance is taken towards mixed marriages. However, on the one hand to both churches mixed marriages have always been particularly problematic, and on the other hand a reality with its dogmatic, moral, parochial, legal, social and psychological aspect. In this paper I will examine the most important aspects of this issue, starting with a review of the history of church's canon regulating mixed marriages from the first five centuries to the latest regulations.

Key words: marriage, synods, canons, Holy fathers, Orthodox church, western Christian communities, ecumenism, liturgy.

Датум пријема чланка: 30. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Давид Перовић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

У дијалогу са кинематографском христологијом

Десет кратких резова у поводу филмских остварења *Последње Христово кушање* Мартина Скорсезеа, *Сйрадање Христово* Мела Гибсона, *Да Винчијев код* Рона Хауарда и *Мери Абела Фераре*

Abstract: На почетку наше филмске репортаже богословски профилисане — нашег учешћа у завођењу реда у хаосу филмске христологије, дакле писане језиком покретних слика или светлописа — сећамо се и нашег истинског сродства са Христом (Дап 17, 28). Чињеница је да су сви људи носиоци Христове иконе и баштиници потенцијала његова подобија. И док се нехришћани због своје икониčnosti представљају као жива, личносна и оригинална уметничка дела расута по свему свету као унутар неке планетарне галерије без зидова и таванице, дотле хришћани путем миропомазанја, крштења (богопостања — израз Дионисија Ареопагита — или бића славе — израз сиријских богослова) и Евхаристије, постају освештана, есхатолошка и божанска ремек-дела, живе иконе унесене у свету Литургију; саме живе иконе свих светих — сабране са свих крајева света у једну свету саборну и апостолску Цркву. То су они људи који су се одукли у Христа и причестили се њиме као насušним Хлебом и насušним Пићем. А тај Хлеб и то Пиће опет и опет преносни су на наш целокупан телесно-душевни састав, на корист саме наше душе и тела.

Key words: кушање, филм, кинематографска христологија, Свети грал, Приорат, (де)кодовање, грех, (непорочне) страсти, (гномичка) воља, уподобљење, кеносис.

1. Пример једног антифилма о Христу

Последње Христово искушавање (кушање: Јевр 2, 18) — филм Мартина Скорсезеа — ни издалека не прожима гледаоца онако како то, на пример, чине визуелне јеванђелске и теолошке рефлексije Ејзенштајна, Пудовкина и Довженка, Бергмана, Бресона и Тарковског, Капре и Вајлера, Роселинија, Пазолинија, Парацанова и Абуладзеа, Линча и Фераре, најзад, Гибсона. За разлику од њихових остварења са јеванђелском и теолошком тематиком, Скорсезеово остварење веома је удаљено од јеванђелског и васкрслог Исуса Христа Богочовека. Овај аутор стоји угнежден на једној од најудаљенијих кружница у односу на Христа, како је иначе ава Доротеј представио све наше

* info@eparhijakrusevacka.com

положаје у односу према Христу, кога као централног свако од нас људи и дотиче, или се од њега удаљава, притом остајући на својој кружници. Уместо стваралачког приступа теми и Христу, приступа који би подбуђивао савесност и гарантовао озбиљност, Скорсезеов приступ је сензационалистички и неуобичајен чак и за политику и дипломатију рада холивудских богова таштине, славе и богатства, с једне стране, и политику и дипломатију рада римокатоличких, ватиканских експерата и портпарола за медије и комуникацију, с друге стране. Ако су босови овај пут и предузели консултације са експертима, сами босови су својим саговорницима на крају ипак подметнули змијско јаје, тако да од Холивуда (*Hollywood — Свећа Јора*) није остало ни слово *h*. Када то кажемо, ми имамо на уму чињеницу да хришћани и те како имају знања о тајнама филмске империје! Холивудски филмски центар као целулоидни и електронски, сателитски и дигитални шатл моћи, заједно са остатком планетарне алијансе филмских центара, кућа и студија што заједно сачињавају планетарну филмску империју, непрестано ради на реконструкцији и анимацији целокупне светске историје. Он, дакле, ради на романсирању и биографисању неизбројивог мноштва историјских личности.

Филмски стваралац само у жанру документаристичког и репортажног приповедања и извештавања о догађајима и личностима и само када не коментарише неуверљиво и с циљем фалсификовања истине може да избегне искушење манихејског, гностичког и докетистичког гледања на историју, на њене личности и на догађаје! Притом, код примене категорије чулног и фантазмагоричног на јеванђелско ткиво треба увишестручити опрез. Сада се пак запитајмо шта је Скорсезе, језуитски васпитаник и маг покретне слике, *actually* учинио са јеванђелском грађом? Прекрајао ју је до степена саме хуле на Духа Светога, а да због тога никоме није морао да положи ниједан рачун. Тако он само као умишљени ауторитет, а баш нимало као римокатолички конвертит и активиста, у сарадњи са калвинистом Полом Шредером, сценаристом, не успева да пројави баш ниједну ваљану хришћанску рефлексију о Христу, а која би бар у римокатоличкој веронауци била од употребне вредности. Тако су се онда обојица, и редитељ и сценариста, нашли на удару латинске пословице: „*Quod licet Iovi, non licet bovi*“ („Што приличи Јупитеру, не приличи волу“). Манипулишући религијским синкретизмом и амалгамима, они појединачно нису ништа досад непознато и у самој историји хуле на Христа дали, осим што су облапорно посрљали да се окушају на теми „Христове психологије, сензуалности и сексуалности“ (?) — последњој од тема те врсте којом би један декадентни хришћанин—уметник могао да се позабави, и то само овлаш и атрактивно. Наиме, многобројна гностичка и апокрифна јеванђеља, све до данас, баш као и данас, нису нити ће сутра моћи да престану сумњичити самога Христа за поштење, и да *кодују* и *декодују* непатвореност његове богочовечанске тајне и његовога домостроја спасења. Заиста, нечистима све је нечисто. А холивудски маг Скорсезе и његови сарадници само су се и сами надовезали на отрцане приче: о крсту на коме је било приковано тело другог човека, а не Богочовека Исуса Христа; о „правом Исусу“,

који је остао жив и избегао у Индију (Кашмир), где је наставио да живи подвигом будистичког монаха и пророка, па се доцније оженио и скончао у дубокој старости; о Марији Магдалини — наводно — *војвођињи њрвих хришћана*, коју Сионски приорат поштује као *Бојинју* и *Божанску Мајку*, *извор светије женствености*, о чијој утроби *Темларско ошкровање* говори као о *Светлој крви*, *Светлом јралу*, док о наводном Исусовом и њеном сину (?) — он говори као о зачетнику краљевске лозе Меровинга, која је осам векова владала Француском, док најзад није постала оснивач свих европских династија (?). А оне, краљевске породице Европе, наводно, управо зато носе у себи *Светлу крв* (*Sang Real*), односно *San Graal*. Па ипак, гноса о тој *светлој крви* у датом случају није путир из Јеванђеља, већ је то легенда сачињена од мешавине фолклора, романтике и митологије; легенда повезана са животом династије Меровинга.

Али тек нас у вези са том династијом чекају разочарања. Златни век Меровинга настао је под Клотаром II (6–7. век) и Дагобертом I (7 век). У крвавим династичким борбама само је једна личност остала честита и светла образа — Света Радегонда. Она најпре бива насилно удата за Клотара I, а затим са дозволом напушта двор и оснива манастир недалеко од Пуатјеа. Њена сушта супротност је Фредегунда, љубавница — жена — распуштеница, па опет жена Хилдеберта II, одговорна за убиство епископа Руанског, светог Претекстата (убијеног током Литургије). Нарочито је Брунхилда била једна краљица оптерећене савести. Због чега? — Због уморства десеторице краљева, и епископа вијенског, Светог Дезидерија. По смрти Дагоберта I, јединог *доброг краља* Меровинга, ову династију ће сачињавати такозвани *краљеви никојовићи* (*rois-faineants*)¹.

Носталгија за изгубљеним рајем — и колосални антрополог Мирча Елијаде подсећа нас на тајну Грала као на европски мит, који, иако само посредно везан за симболизам и обреде *Сегуишта*, ипак доприноси његовом укључењу у један још опсежнији симболизам. Из епизоде легенде о Парсифалу и краљу рибару у којој се говори о тајанственој болести која је потпуно опхрвала старога краља, сазнајемо да је само он, Парсифал, познавао тајну Грала. Осим краљеве болести, рушило се и распадало и све друго: палата, торњеви, вртови. Животиње се више нису размножавале, дрвеће више није доносило плода, извори су пресахњивали. Краља су безуспешно лечили многи лекари; посећивали су га многи витезови, сваки разговор је почињао питањима о краљевом здрављу.

Само се сиромашан, непознат и смешан витез Парсифал, занемарене углађености, устаљеног реда и учтивости, упућује право краљу, да би га тамо, без увода, питао: „Где је Грал?“ Тога тренутка наступиће запањујућа измена свега: краљ ће се подићи са болесничке постеље, реке и водоскоци ће поново потећи, растиње ће оживети, и замак се на чудесан начин обновити. Речи које је изговорио Парсифал биле су dostatне да се обнови природа. Како је

¹ Мајендорф, Џон, „Народне цркве у Шпанији и Француској“, у: *Империлно јединство и црквене поделе*, Крагујевац, 1997, 281–282.

то било могуће? Благодарећи постављењу кључног питања, важног не само за краља рибара, већ и за сав космос. То питање стиче и своје проширење у виду тумачења: „Где се налази врховна стварност, свето, средиште живота и извор бесмртности? Где је Свети грал?“

Елијаде не пропушта шансу и да се на примеру мита о Парсифалу, односно мита о Гралу, огледне као ерминевичар. Зашто се рушило и пропадало све одреда? Због метафизичке и верске равнодушности, због помањања маште и жеље за стварним пропадао је свет:

Кратка епизода великог европског мита открива нам бар један занемарени вид симболизма Средишта: она не говори само о томе да постоји блиска повезаност између универзалног живота и човековог спасења, већ и о томе да је *довољно јосшавићи йишћење сйсења*, оно кључно питање, па да космички живот настави са трајним обнављањем. Јер смрт је често — као што то, изгледа, показује овај митски одломак — само резултат наше равнодушности наспрам бесмртности.²

Немајући намеру да Елијадеу одмеравамо бројчанију учесталост откуцаја срца за паганским тумачењем мита о Гралу од учесталости откуцаја за његовим православним тумачењем — тумачењем које иначе негира историјско порекло овога мита — приморани смо да се и лично одредимо према њему. Тако, рецимо, овоје миту недостају бар три суштинске претпоставке да би он и од стране православног богословља био прихватљив:

- *Алиџхиолошка* — јеванђелско-историјска, црквена и светодуховско-предањска благовест о Христу,
- *лиџурџјска* — евхаристијско-филолошка благовест о Христу и
- *есхџолошка* — христоцентрична, парусијско-сотириолошка благовест.

Уместо да развијамо теорију о овим претпоставкама у вези са њиховом рецептивношћу у Цркви, ми ћемо се на овоје месту послужити језиком уметничке критике, па ћемо рећи да западноевропски мит о Гралу у очима православних хришћана једноставно није црквено прихватљив ни нарочито привлачан! Он не стоји у блиској ортодоксној вези са библијским богонадахнућем, што аутоматски упућује на његову припадност врсти библијске апокрифне књижевности. То онда повлачи за собом и исказ да у њој догматске бригае за откривеном истином, за библијским личностима и за сотириолошким догађајима нема, чак ни на последњем месту. А шта је то у апокрифној књижевности што се налази на првоје месту? Сензационалност наводног јеванђелског казивања, и опседнутост тим казивањима у тој мери, да у поређењу са њима, сваки други критеријум мора да потоне у сферу небитног и не приметног!

Свети Грал (San Graal) само и искључиво као права *света крв (Sang Real)*, заједно са правим светим телом, заиста постоји! — Само, не никако у династији Меровинга, не благодарјећи Марији Магдалини, и не само по

² Елијаде, Мирча, „Изградња Средишта“, у: *Слике и симболи*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1999, 62–63.

концепту и одредници Сионског Приората! Не тамо, и не онако! Него где? И како? У светој Евхаристији, и благодарећи Духу Светом Који је учинио и омогућио да се предвечни Син Божји и Логос Божји једанпут оваплоти, а затим да се по извршењу Домостроја спасења непрестано враћа у историју као васкрсао и прослављен! Дакле, увек у Цркви, и увек благодарећи: „благодати Господа Исуса Христа и љубави Бога и Оца и заједници самога Светога Духа!“

Тако је коначно света евхаристијска Чаша богопричастија постала свежељени одговор на носталгију за изгубљеним Рајем; пут ка Рају и пут у сами Рај; она као најсветије плоће дрвета живота; сами лек бесмртности; само *Средишње*; Христово *Пречисто Тело* и сама *Пречасна Крв* Христова. Шта онда хоће „сањалице које скрнавe тијело и презиру Господство (Божје), а на славе хуле?“ (Јуда 1, 8). Шта дакле хоће „ови [који] хуле на оно што не знају; а што по природи као бесловесне животиње знају, [и] у томе се развраћају?“ (1, 10). Шта хоће „облаци безводни, које вјетрови витлају; дрвета јесења, бесплодна, двапут умрла, и из коријена ишчупана; бијесни таласи морски који се пјенушају својим срамотама; звијезде луталице ...?“ (1, 12–13). Они увек хоће једно те исто: да свирају, а да за појас никада не задевају.

Паралелно са демонским гласовима о Христу до нас допиру и другачији гласови, рецимо глас Џона Мејера с Америчког католичког универзитета:

Када супротставимо све ове тенденције, примећујемо да су у првом веку после Христа постојали неки изузетни појединци и групе који су живели у целибату: есени и кумранити, *иџерикејџи* (*исцелитељи*), Јован Крститељ, Исус, Павле, Епиктет, Аполоније и разни путујући циници. У првом веку после Христа целибат је представљао редак, понекад и саблажњив, али свакако могућ избор. (*A Marginal Jew*).

Чујан је и глас Ејми Велборн:

Тврдња дела *Да Винчијев код*, према којој традиционално хришћанство обезвређује Исусов људски лик, обична је лаж. Јеванђеља нам непрестано предочавају његов стварни лик, насупротив оном потпуно нестварном са којим се ми срећемо у гностичким списима. Многобројне теолошке борбе и сукоби у прва четири века хришћанске историје одражавају одлучност хришћанских проповедника да остану верни Јеванђељу, као и да чврсто бране целовитост Исусовог људског лика, ма колико он био тајновит.³

Хришћанима наравно, не смета то што и они сами говоре о оваплоћеном Логосу Богочовеку Христу да је Он на Себе узео људску природу са последицама греха! Штавише, хришћани имају обавезу да исповедају и проповедају да је Христос имао потребу за храном и водом, одмором и сном, да се жестио и потресао у духу и да је туговао, плакао и смрти се плашио. Међутим, хришћани не могу да исповедају гнусобу да је Он грешио, јер то није истина, већ само истину да се Он никада није огрешио, нити да се икако могао огрешити, и то зато што је био и остао безгрешан, што је опет сушта истина!!! Ето то је засметало књишкоме магу Денису Брауну, невинашкога лика, као што

³ „Истина и њене последице“, у: *Декодирани Да Винчијев код*. Оба цитата узета из Фељтона објављеног у дневним новинама *Полиџика*, среда 1. јуни 2005, 19; 2. јуни 2005, 19.

је засметало и филмскоме магу Мартину Скорсезеу, изанђалога духовнога лика. И опет је то оно што ће све више, и све чешће сметати многобројним и прекобројним маговима моћи и славе, који не само да не желе данас, и да неће сутра желети да му помену Име, него жале, и жалиће, што не могу, и што неће моћи, да Га још само једанпут, до миле воље, намуче. А то мучење би сигурно било изведено помоћу свих савремених, расположивих средстава; над Христом, Који је управо као безгрешни Богочовек Спаситељ искупио и спасао огреховљене, оболештене и осмрћене људе, а затим са њиховом природом као својом, сео одеснују Оца.

После оваплоћења и рођења, Логос Божји Исус Христос никако није ни могао, нити хтео да допусти раздвајање две своје природе, божанске и човечанске, сједињене у Његовој Личности једанпут заувек. А оне су се сјединиле у Њему на четири начина: *несливено, нейроменљиво, нераздељиво и нераздвајно*; ето зашто и како оне после тога вечно остају у саставу Његове Личности, или возглављене Њоме. Понављамо да све оно што је Исус Христос као савршени Бог хтео и чинио, са тим се исти Он као савршени Човек увек добровољно и саглашавао, и у тој међусобној сагласности суделовао у двома вољама и двома енергијама као Протагониста обеју. Отуда потиче и неоспорна чињеница међусобне сарадње (*синергизма*) обе Његове природе, односно праћења (*синодија, аколутхија*), међусобног прожимања (*йерихорисис*) и возглављености (*анакефалеосис*) Његовом (Логосовом) Личношћу (Ипостасју).

Неодржива је теза да се епоха великих црквених Отаца завршава са светим Јованом Дамаскином, као што је неодржива и теза да *целокупно, досадашње свештоошачко искуство јружа једва довољан одговор на сваштања и захтеве људи наше епохе!* Осмотримо како сам свети и горостасни Јован Дамаскин уноси право светло у свачији, па и у Скорсезеов технолошки Пантеон — прожет властољубљем, славољубљем и средрољубљем, и како управо он, Јован Дамаскин руши све конструкције и теорије *à la sensualité et sexualité du Christ* — као незнамене и бесмислене:

Исповедамо и то да је Христос узео на себе све природне и непорочне страсти. Тако, узео је на себе целокупног човека и све оно човечије, осим греха — иначе неприродног човеку — јер нам га Створитељ није усадио, него дива добровољно (извршаван), ђавољим утицајем на нашу слободну вољу, и то без насилног владања над нама. Међутим, природне и непорочне страсти нису оне које су у нашој власти, него су то оне које су кроз осуду за преступ Божје заповести ступиле у човечији живот: глад, жеђ, умор, бол, сузе, пропадљивост, избегавање смрти, бојазан, агонија (изазивач зноја и капи крви), па онда помоћ од стране Анђела због слабости природе, и друге њима сличне непорочне страсти које природом постоје у свим људима. Христос је дакле узео на себе све, да би осветио све. Био је искушаван (Мт 4, 1 и даље) и победио је, да би нама омогућио победу и нашој природи подарио силу да побеђује противника, како би сама, природа, која је од древних времена била побеђена, истим оним нападима којима је била побеђена сада баш помоћу њих самих победила древног победитеља. Но, лукави је на спољашњи начин, а не

кроз помисли, наваљивао на Христа, баш као и на Адама — на кога ипак не кроз помисли него кроз змију (Пост 3, 4). Господ је међутим одбацио напад и распршио га као дим, еда би страсти, помоћу којих је Он лично нападнут, биле побеђене, и нама постале лако победиве; то јест, да би Нови Адам поново спасио старог Адама. Једном речју, наше природне страсти биле су присутне у Христу, и по природи, и изнад природе. Природне страсти су наине деловале у Господу по природи, не претходећи вољи; јер све оно делатно у Њему ми не сматрамо изнуђеним, него вољним: Он је вољно гладовао, вољно жеђао, вољно страховао, вољно умро⁴.

Прозирући, делајући, говорећи и пишући у Духу Светом, свети апостол Павле једном једином мишљу обухвата целокупну тему кушања Христа, и у оквиру Његовога кушања обухвата наше сопствено кушање. Наине: *Пошто је и сам стварао дугући кушан, зашто може помоћи онима који дивају кушани* (Јевр 2, 18).

Девственост пак, према којој су аутори филма и босови, магови и магисе целе ове филмске афере испољили нарочиту гадљивост, свети Јован Дамаскин је назвао анђеоским начином постојања и својством сваке бестелесне природе. Још јој је и место изнад добра дао, с обзиром да и међу врлинама постоје виши и нижи ступњеви: „Сами Христос је слава девствености [...] Поставши човек по нашем подобју, Он се ради нас оваплотио од Пресвете Дјеве без телесног сједињења, и собом показао истинску и савршену девственост“⁵.

Уосталом, у Христу је надиђена и укинута подела на полове, па самим тим и неминовност и неопходност њихових манифестација. Али за људе који бескрупулозно фасцинирају покретном сликом, и по жељи могу да обману васиони свет, овај исказ је тврда храна, а они, како се показало, ни са млечном нису изашли на крај!

Колико год фасцинантно било филмско представљање Христа, или артифицијелно оживљавање самога Њега, оно није само незрело, неуверљиво и нестварно, него је и неиконично и нагрдно, небогодолично и богохулно — попут самог овог, филмског представљања, које на овом месту истражујемо. А истражујемо га због његове заклоњености законом уметничких слобода и углобљености у механизам демократије са претензијама приватне религије и религиозности, која не трпи ничије приговоре! Али, ми ћемо јој итекако приговарати, итекако ћемо протестовати против ње: рецимо, у вези са глумцем који је само човек, и то покривен кожним хаљинама. Њему се, наравно, не оспорава могућност личног покајања, преображаја и охристовљења, али су му за тако нешто потребни права вера и смирење, крст и целомудрије; све то потребује и његов лични живот. Што се осталих аутора филма *Последње Христово кушање* (или *искушавање*) тиче, како ствари стоје, ни они нису марили за праву веру и право смирење, за истинско покајање и неопходну чистоту; а камоли је тек облагодаћеност ствараочева као услов за сваки ваљани

⁴ Свети Јован Дамаскин, *О природним и нејорочним стварањима*, 64.

⁵ В. Свети Јован Дамаскин, *О девствености*, 97.

покушај говорења о Христу. Зато се на платну пројектовало лицемерје аутора; лицемерје и лична острашћеност у највећој могућој мери; оно коме више ништа није довољно свето, и коме више нико није довољно свет, камоли Исус Христос лично. Тако је опет, људске славе ради, презрена слава самог Јединог — Рођеног Сина Божјег; Онога Који је Пут, Истина и Живот; сами Спаситељ света. Нека би се овде уздржали од реакције сви они којима је моралисања преко главе! Ми се управо налазимо усред саме онтологије, и то удвојене, другобитијне, и усред саме гносеологије, и то онтолошко-естетске, другобитијне такође; дакле усред области саме христоитхије или Христове богочовечанске нарави! Холивуд у коме је снимљен овај филм, некада давно у својим подухватима исте врсте или жанра, успевао је да одржи извештај критеријум у вези са јеванђелском историјом и достојанством њених личности. Међутим, после неколиких деценија прохујалих са вихором, а судећи и по овом последњем покушају, Холивуд се сурвао са свог највишег нивоа. Натуралистичке, вулгарне и ђаволске провокације намењене мондијалистичком гледалишту наводе нас да поновимо оно што су апостоли Јован и Павле једанпут језгровито казали о људима: да је телесно (или плотско) све оно што је рођено од тела (или плоти) и крви, а духовно што је ређено од духа; као и да постоји тело телесно (или плотско, плотски човек, уметност и цивилизација) и тело духовно (духовни човек, живот и култура) (сравни: Јн 3, 6; 1Кор 2, 14). Када су ствараоци овог филма размишљали о Христу, они лично нису имали управо најважније — благодат Духа Светога! Духа Који једини открива тајну Христове Личности, и Који нам омогућује да Христа назовемо Господом (1Кор 12, 3). Зато су они упали у замку поистовећења *духовној шела са шелом іреховности* (Кол 2, 11). После тога им позивање на припадност римокатолицизму (Мартин Скорсезе), није могло бити од користи. Поред тога, према реакцијама самих римокатолика на његов филм, одмах се могло видети да га управо они нису препознали као свог тумача Јеванђеља, нити његову екранизацију као умесну за хришћанску едукацију младих. Тако се овим продуктом још једанпут у европској и англоамеричкој хришћанској, библистичкој и библиолатријској средини додатно повећала контаминација квази-духовношћу.

Обременен менталитетом патуљка, дериват *Последње Христово кушање* офира своју аполинаријевску, и несторијевску, и теодоровску (Теодор Мопсуетски) догматику о Христу: окрњеном и искарикираном и обезбоженом христу. Ову тврдњу можемо илустровати оним сценама филма камо личности и околности приморавају исфабрикованог христа да се понаша као Бог и Божји Син, а да он то неће, или да му то тешко пада, па тражи изговоре еда би се отказао управо саме улоге Искупитеља и Спаситеља. У ствари, такав, Скорсезеов христос само је безвољни и неодлучни медијум у власти и служби некога ко је требало да буде његов Отац. Саму пак тему спасења и њеног тумачења аутори су очигледно пропустили кроз призму лутеровске и пелагијевске догматике, изједначивши то са тезом да је људска природа непоправљиво упропаштена. Ето и одговора на питање зашто понуђени

лик Месије није био моћан да сачува, спасе и искупи најпре самога себе. Уосталом, и реформисти, професори етике бизниса или пословништва на теолошким симпозионима нескривено нам постављају слично питање: — *Да ли је Марија заиста најприродно родила Исуса?* Скорсезе опет, будући и професионални бизнисмен, итекако занемарује јеванђелску етику, а истиче пословну и комерцијалну димензију свога филма — наравно, један производ врхунске технологије.

Срећом, онтологија филма *per se — ex sesse* поседује довољно изражајних моћи да одржи сами филм, и да му сачува достојно место међу уметностима, па и у духовности; еда би се он и укрепљивао, и искупљивао.

Аутори овога филма су нам и *као мислиоци* понудили неколике духовне проблеме, и неколика наводна решења. Никако не опет као зналци, или просветљени и достојни ерминевтичари. Фантазирање о истини је неуверљива истина. Један трик — маштом досегнути истину као саму Истину — ни овде није могао да прође, него је само открио ауторску недораслост и духовну незрелост и беду у дављењу савременом христологијом — коју је један други научник фантаста, језуита Тејар Де Шарден, својевремено иницирао као *христологију*, а ограничио *христологијом*. Чин преварне маште пак, проистекао од стране аутора филма и приређен свима нама, само је још један од многобројних покушаја давања грађанства лажноме христу. К томе, грешнијем од Јуде?! Јуда пак овде, почаствован је од стране аутора звањем праведника. У свему томе замешатељству сами Сатана је прошао најбоље. Одликован је чином успешног анђела који своју жртву/христа обмањује помишљу — и сурвава је услед личне жртвине/христове недоследности.

И тако бива до краја — Уместо да расветли своју начелну тему, Скорсезе је већма замагљује; сама његова замисао да Христа представи непосредније — тек му то остаје без успеха; но где би друго и било тако него на заједничком, хришћанском терену. Оно што су својевремено протестантски научници библијске критичке школе (демитологизовања) учинили са Светим Писмом у теорији, а што данас исти они чине у пракси, све до овога часа се то мери с најбруталнијим насртајима на темеље хришћанства. Јер и данас управо у тој школи, код њених настављача и конзумента, треба тражити, и проналазити један од извора *научној ајосијативности* холистичког замаха и опсега. Због тога се и закључак намеће да је синедрион аутора дотичног филма приступио Христовој Личности управо са позиција демитологизације, и с арсеналом свих оруђа и трикова дотичног заната: онако како је то некада учинила руља опремљена ножевима и кољем у Гетсиманском врту. Али, зар камен који одбацише зидари, не поста угаони камен. Ко на тај Камен падне, зар се неће разбити, а на кога он падне, зар тај неће бити смрскан?! Ето како је, ипак ван хришћанства, настао, и како је, ипак код хришћана, бедно прошао овај *story* Мартина Скорсезеа; још више *story* о Мартину Скорсезеу. Рекло би се: *Сам њао, сам се удио*.

А хришћанство и хришћани после *crimen*-филма?! *Последње Христиво кушање* даје, и даваће повода свим нехришћанима да омаловажавају

хришћане. Зар и овај пут режисери саме хуле на Христа нису били управо хришћани. Али, о чуда! Сами нехришћани су много пута, баш као и овога часа, испољили веће поштовање према Христу у поређењу са лажним и неувјерљивим хришћанима. И тако, док на једној страни многобошци кроз векове, па све до данас траже Христа са жељом да Га виде (попут Јелина у Јеванђељу), дотле Га неизбројни промашени и сасушени и мртви хришћани, попут Давида Штрауса, Бултмана и Скорсезеа демитологизују, или га попут гностика Харнака и Дена Брауна декодују. У ствари, сви они просто Га изгоне из Његове стварне историје, и из Његове сопствене Личности. А то бива недозвољавањем себи приступа к Њему, али недозвољавањем приступа и онима који би желели да виде, и да упознају учитеља, званог Христос.

Поводом овог *crimen*-филма и након њега, једини могући излаз из безизлаза требало би да на памети буде смирење и молитва александријског обућара: *Заиста, заиста, сви други ће се сјасити, само ћу ја једини пројасити!*

2. Уподобљење

Исус Христос је догађај свима и свему: Богу Оцу и Духу Светом и Себи Самом; Богородици и свима Светима; свим народима заједно са српским; догађај целокупној творевини. Наша заједница и заједничење са Христом није веза и однос са богом самцем и индивидуалцем, већ однос са саборним Месијом свих, Христом и Жеником Цркве. Зато нико од нас, дефинитивно, никада неће моћи да глуми, нити да одглуми Христа — подражавање је само спољашњи и морални акт — него само да Му се уподобљује. А уподобљење Њему самом јесте подвижничко-естетско и онтолошко-евхаристијско догађање у животу. Тек у сједињењу са Њим ми постајемо *христоси Духа Светија*. Глумом пак, у спрези са техничким ефектима и компјутерском анимацијом, тако нешто не може ни да се замисли. Уосталом, када је реч о тајни глуме, треба слушати Бресона:

Као што ништа није недостојније и неефикасније од једне уметности која је замишљена у форми друге, тако не треба глумити ни неког другог, ни самог себе. Не треба глумити никога. Глумац извлачи из себе оно што заправо није. Илузуја. Глумац се пројектује у облик личности коју жели да представи; позајмљује јој своје тело, држање, глас; даје јој да седи, устаје, хода; прожима је осећањима и страстима које сам нема. То ја које није његово ја, неспојиво је са кинематографом.⁶

Глумац као да каже:

Тај кога видите и чујете нисам ја, то је други. Међутим, пошто не може да буде у потпуности други, он није тај други. Глумац има потребу да изађе из себе да би се видео у другоме. Повремено појављивање лика око његовог бића наводи публику да трага за талентом на његовом лику, уместо за особитом загонетком коју поседује свако живо биће.⁷

⁶ В. Бресон, Робер, *Белешке о кинематографу*, Лист, Нови Сад, 2003, 52–54, 58.

⁷ *Н. г.*, 43, 42, 34.

Најзад, Бресон проговара и о суштини саме глуме: „Глума која изгледа као да има своје засебно постојање ван глумца; бити опипљив“⁸. Глумац само проучава своју улогу; и док то чини, он претпоставља једно унапред познато *ја*⁹, с којим глумац мора да се носи. Глума коначно није чин живљења у Христу, нити се од ње очекује да то буде. Подражавање се не остварује помоћу глуме, као на крају крајева ни путем уметничких слика, него у *бијој субјектѝа сазнања*¹⁰. У начелу, резултат подражавања је антиномичан; подражавање, по речима светог Дионисија Ареопагита, јесте *нејодраживо јодражавање*¹¹. Иначе, идеје *ујодобљења* и *јодражавања* не заузимају само овлаш централно место у Дионисијевој теорији. Оне су онтолошко-естетски акти за *ујознавање* праузрока, односно за присаједињење Богу¹². И сада, докле глума остаје у домену уметности и идентификације са замишљеним, проучаваним и задатим *ја сцене*, или опипљивим *ја кинемајѝоѝрафа*, дотле се уподобљење збива у личном општењу са Јединим Светим на синергијском, благодатном и светотајинском плану.

Човек је само тада у Христу када је и у Духу Светом. И опет, човек је Христов само када Му се сам уподобљује евхаристијски. Само светотајински или литургијски човек кадар је да прими и да посведочи Христа, и затим као такав самим Христом и да буде потврђен. Глумац међутим остаје ван тога домаћаја, као што и његова инспирација најчешће остаје ван благодати. Подготовка је то тако када глумац и редитељ експериментишу (често калкулишу) у диблијској теми. Глумац рецимо, никада не би могао да представља Богочовека у својству некога ко се налази на месту и у обличју Христовом (*εις τόπον κε τοῦ Χριστοῦ*). Ми знамо да постоје они који то могу чинити, и да се то може чинити! Епископ и презвитер управо то чине на светој Литургији, на којој, и којом они, један или други, и председавају. Друго, од уметничке инспирације или надахнућа поново се и изнова жедни; ниједна од створених енергија не може утолити глумчеву жеђ која извире из његових интерпретација. Од *воде* пак коју Христос даје, не жедни се довека, него у ономе који од ње пије она постаје извор воде која увире у живот вечни (Јн 4, 14). Од благодати коју Христос даје не жедни се довека, него у ономе ко од исте те благодати пије, она постаје извор нове благодати која увире у живот вечни.

Уподобљење је наше непрестано кретање ка Христу и наша литургијска иконизација у историји, док наше благодатно поистовећење с Њим као са Истином подразумева постојање нас самих као возљубљене деце Оца нашега Који је на Небесима.

⁸ Н. г., 35.

⁹ Н. г., 73.

¹⁰ В. Бићков, Viktor V., „Estetsko u sistemu vizantijskoga shvatanja svijeta“, у: *Viyantijska estetika*, Prosveta, Beograd, 1991, 64.

¹¹ „То ἀμίμητον μιμήμα“ — Дионисије Ареопагит, *Писмо II*, 1068А.

¹² В. Дионисије Ареопагит, *ЕН*, III, 3, 13, 444D.

3. Ја сам Онај Који Јесте — Који Јесам — Који ћу Бити

Првосвештеници и књижевници и старешине народне заједно, послали су Јуду и многе људе с ножевима и кољем да ставе руке на Христа и да Га ухвате (Мт 26, 47–50, Мк 14, 43–46); па су још првосвештеници и војводе храмовне сами кренули у Гетсиманију на Њега (Лк 22, 47–54). А Исус изађе пред Јудину чету и слуге првовештеника и фарисеја (Јн 18, 3–4), и рече им: „Кога тражите? Одговорише Му: Исуса Назарећанина. Исус им рече: Ја сам [...] А када им рече: Ја сам, одступише назад и попадаше на земљу“ (Јн 18, 4–6; 3–4; 7–8).

Тема силине самопредстављања Бога двојици пророка, Моисеју на Синају и Илији на Кармилу, то јест Богочовека Христа сабранима у Гетсиманском врту, прошла је незапажено код Мела Гипсона и осталих аутора филма *Страдање Христово*. Наиме, док се светим пророцима Моисеју и Илији Бог открио по мери њихове издржљивости, а Христос на Тавору њима истима преко мере њихове некадашње издржљивости на горама Синају и Кармилу, дотле се Христос на Тавору Апостолима Петру, Јакову и Јовану представља, и открива се, у мери коју они нису могли да издрже друкчије до да нападају ничице на земљу, ошинути благодатним нествореним лучама. Присутним нападачима у Гетсиманском врту Он се пак представља у сили која их обара с ногу. Међутим, они који су у врту попадали на земљу, одвећ су били ускога духа и срца да би могли да приме и поднесу неизрециву силу Неизрецивог.

Због чега још? Прво, због тога што они у себи нису имали довољно љубави. Друго, због тога што нису имали остварено ипостасно начело којим се човек узводи своје Прототипу. Поближе, они нису имали најсуштинскији садржај ипостаси — љубав — а нису били ни благодатни сасуди, што је могуће имати и бити само у љубвеном односу са Богом. Није ли онда значење и једног и другог садржано у чињеници да човек властитим снагама не може ни одредити, ни познати тајну ипостаси?! Одговор може бити само потврдан. Ипостас се открива само у личном односу и спрези нестворене енергије са створеном енергијом — нашом енергијом која се тада понаша као са-енергије или син-енергија. Бог се човеку открива ипостасно, и то по мери свога богоблагодатног, с једне, и човекове жудње за сусретом, с друге стране (Мт 11, 27). Значење откривења Онога Који нам се представља као *Ја сам Сушћини* дотиче се и нашег људског ипостасног начела — *архи*; дотиче се онога што нам омогућава да поред тајне божанских ипостаси прихватимо и исповедимо и остало: божанску природу или суштину, и божанске енергије.

А прихватити божанску енергију или славу значи исто што и поднети је, али остати жив. Аутори *Страдања Христовог* нису знали, или нису хтели визуелно да третирају ту *par excellence* тему у оквиру оба њена аспекта — телолошком и домостројитељском. Међутим, један други, такозвани *ренесансни* уметник и стваралац, Дејвид Линч, *enfant terrible* светске кинематографије, и те како је осетио важност и незаобилазност теме енергија и њихових суштинских могућности. Зато их је он и простудирао, па онда и применио у свом остварењу *Дина*. На пример, његов принц Муад Диб, у три маха путем речи

пројављује силовит енергетски удар по својим кушачима и противницима, узурпаторима његовог владарског права и достојанства.

4. Питање Понтијског Пилата: „Шта је истина?“ (Јн 18, 38)

Ко се год распитује о истини, не може више а да не буде, нити да даље стоји неутралан у односу на њу, и неодговоран према њој. Питање Понтијског Пилата, царског намесника, упућено Христу: *Шта је истина?* — било је само успутно, будући да је у присуству његовог божанског величанства — римског цара — оно код њега унапред искључивало сумњу у идентификацију истине са личношћу самог римског понтифекса. Истина је да се Пилат бојао свога цара, и да је баш због њега заувек пропустио прилику да се уврсти у изабране пријатеље Небескога Цара — Господа Исуса Христа, у чијем је присуству он иначе провео најдраматичније сате свога целокупног земаљског живота. Ту треба тражити и кључ за случај Пилатовог пословичног неизрецивог неуспеха.

Јеванђелисти нас обавештавају да се разговор између Понтијског Пилата и Христа, с једне стране, и Пилата и првосвештеника и старешина, с друге стране, сводио на питање: „да ли је Исус цар јудејски“ (Мт 27, 11, Лк 23, 3, Јн 18, 33, 37; 19, 15, 19, 21–22); „да ли да“, Пилат, „пусти Исуса названог Христа“ (27, 17, Мк 15, 9, 10, 12), „цара јудејскога, пошто је знао да су Га првосвештеници предали из зависти; да ли да се меша у суд тог праведника“ (Мт 27, 19); „шта да чини са Исусом названим Христом“ (Мт 27, 22); „да ли је Он стварно учинио какво зло“ (Мт 27, 23, Мк 15, 14, Јн 18, 29); „да ли да заповеди да се Исусовом ученику Јосифу из Ариматеје који је чекао Царство Божје, даде тело Исусово“ (Мт 27, 58, Мк 15, 43, 45, Лк 23, 52); „је ли Исус давно умро“ (Мк 15, 44); па још, „да он не налази никакве кривице на овом човеку“ (Лк 23, 4, Јн 19, 4, 6); „јер Га је пред њима испитао и није нашао на том човеку никакве кривице од оних за које Га они, Јудејци оптужују“ (Лк 23, 14, Јн 18, 38), а ни цар Ирод, „јер им Га је натраг послао“ (Лк 23, 15), „јер ето није учинио ништа што би заслуживало смрт“ (Лк 23, 15). „Да ли да га дакле казни и пусти?“ (Лк 23, 16, 20, 22).

У чему се онда састојао грех Понтијског Пилата? После свих његових покушаја и залагања да Христа заштити, и ослободи га од сваке оптужбе, „они [Јудејци] једнако наваливаху с великом вицом, [и] искаху да се Он разапне; и надвлада вика њихова и првосвештеника. И Пилат пресуди да буде по њиховом тражењу“ (Лк 23, 23–24). Другим речима, када је Пилат представио Христа речима: „Ево човека!“ — и рекао им да Га они узму и разапну јер он не налази на Њему никакве кривице, одговорише му Јудејци: „Ми имамо закон и по закону нашем мора да умре, јер начини себе Сином Божјим. Када, дакле, Пилат чу ову реч, побоја се већма“ (Јн 19, 5–8). „И опет уђе у судницу и рече Исусу: Одакле си ти? А Исус му не даде одговор. Пилат му тад рече: Зар мени не одговараш? Не знаш ли да имам власт да те разапнем и власт имам да те пустим“ (Јн 19, 9–10). На речи Јудејаца: „Ако овога пустиш, ниси пријатељ ћесару. Сваки који себе царем гради противи се ћесару“ (Јн 19, 12),

као и на речи првосвештеника: „Немамо цара осим ћесара“ (Јн 19, 15), Пилат изводи Исуса напоље, на место звано Литостротон или Гавата, „и даје им Га да Га одведу и да се разапне“ (Јн 19, 13, 16, Мт 27, 26). Пилат затим чини следећу ствар: „узе воду те уми руке пред народом говорећи: Ја сам невин у крви овога праведника; ви ћете видети“ (Мт 27, 24).

А Христос знајући да се Пилат колеба, али и да све чини да Га ослободи оптужби и да Га пусте, Сам је већ све учинио да би се и на њега, на Пилата, односиле речи које је Он у својој молитви Оцу већ био изговорио: „Док бијаш с њима у свету, ја их чувах у име Твоје; оне које си ми дао сачувах; и нико од њих не погибе осим сина погибли, да се испуни Писмо“ (Јн 17, 12). И опет: „Не молим само за њих, него и за оне који због речи њихове поверују у мене“ (Јн 17, 20). Дакле, мислећи и на Пилата као на своје створење, Христос му се обраћа одговором: „Ти кажеш [да сам ја цар јудејски]“ (Мт 26, 11, Мк 15, 2, Лк 23, 3). „Говориш ли ти то сам од себе, или ти други казаше о мени“ (Јн 18, 34) [да сам ја цар јудејски]. „Царство моје није од овога света; кад би било од овога света царство моје, слуге моје би се борице да не будем предан јудејцима; али царство моје није одавде“ (Јн 18, 36). „Ти кажеш да сам ја цар. Ја сам за то рођен и за то сам дошао у свет да сведочим истину. И сваки који је од истине слуша глас мој“ (Јн 18, 38). „Не би имао власти никакве нада мношћу када ти не би било дано одозго. Зато Онај Који ме предаде теби има већи грех“ (Јн 19, 11).

Међутим, на нека Пилатова, и на многа Иродова питања Исус одговара ћутањем, што код Пилата изазива дивљење, а код Ирода порив да Га понизи и да Му се наруга: „Зар не чујеш колико против тебе сведоче?“ (Мт 27, 13–14, Мк 15, 4–5, Лк 23, 8–9); „Одакле је он?“ (Јн 19, 9).

Ето како се после свега Понтијски Пилат показао и слаб, и глув, и слеп и недостојан речи Христових: „Посвети их истином твојом: Реч твоја јесте истина“ (Јн 17, 17). Његове речи су остале неприменљиве на Понтијског Пилата; Пилат није био достојан Христа, нити намесничке службе њему дате. Пилат и цар Ирод ће се и помирити када установе да њиховој владавини више не прети никаква опасност, и поново ће ступили у коалицију. Поврх свега тога Пилат је веровао да има власт пустити или распети Христа, па и дозволити да Христос буде разапет. Ирод опет, само ће се успокојити тиме што ће понизити Христа, и наругати Му се.

5. Клизеће око Шадаје и његово бесконачно клизање ка небићу

Свештеник, сликар и теоретик сликарства Стаматис Склирис, расуђује да православни иконописац никада неће насликати демона као доброг или злог, лепог или ружног, него да ће га изобразити тако да он личи на биће које не жели да ступи у ипостасну заједницу са нествореном Светлошћу. Зато он и не може да буде представљен друкчије до као тамна и умањена сподоба проблематичне онтологије. Ипостасност свих људи пак, омогућена је иконичношћу и подобношћу, односно нествореном енергијом и оваплоћењем Логоса као мостом који спаја Бога и творевину. А сама пројавност ипостаси могућа је

само отвореношћу за Бога као дародавца енергије, чиме и богопричастија. Пошто код демона опажамо све саме онтолошке безизлазе, то ми и говоримо да су они спорна индивидуална бића која имају нерашчишћене односе. А односи су им такви због егопатије и саможивости, мржње и неосетљивости, перверзије и антропоктоничности. Поред тога, они као створења остају у свом паду као замени за смрт, будући да никада нису лично прихватили Христов Домострој спасења, због чега и не учествују у његовим плодовима. Нас људе пак, друга смрт би требало да подсећа на *само* злобитије и вечно злобитије, а љубав на ослобођење од демонске егопатије, на добродиће и вечно добродиће.

Исказ о Шадаји-Сатани могао би да гласи да је његов пад био, пад из једне димензије у другу, једнако и губитак части и достојанства. А највећа казна којој би словесна бића, то јест демони, могла да буду подвргнута, јесте губитак суште части и достојанства. Док би њихова, то јест наша, највећа награда била, да их повратимо, да нам их сама Црква укаже и дадне, и да у њима ми трајно останемо. Губитак достојанства у ствари, било би равно пакленој муци, никако не само некаквом наводном пакленом месту у коме бисмо могли да се обретнемо као *иза зајворених врата*, где би се над нама вечно извршавала одређена кажњавања и вечно извршавале егzekуције. И док се пакао јавља у форми и динамици нечијих страсти и непостојања светог односа и заједнице с Христом и с ближњима, рај би, по тој аналогiji био наш статус синовске части и достојанства, стање прочишћених, најсветијих и блажених односа с Христом, са свима нашим светим ближњима и с целокупном преображеном творевином.

Лик Шадаје у *Сѣрадању Христѣвом* редитеља Мела Гипсона поново нас подсећа, с једне стране на ликове оних злослутних изасланика и банкара који су вршили, који врше и који ће увек вршити разноврсне посредничке улоге и трансакције у раздијању народних држава широм света, и с друге стране на актове черечења њихових удова на Прокрустовој постељи. А суза која се откида из ока распетог Праведника и пада на главу Шадаје потапајући га у бездан, такође нас подсећа на сузе све наше мале браће широм света; браће коју уништавају људи са дечијим лицем, демонским умом и синдромом варварина. Сузе те мале браће проливане из њихових ужаснутих очију, итекако су кадре да потопе сву коварност поклоника златног телета, као и да зауставе њихове насилничке најезде. Над овим темама дакле, злонамерници и унесрећитељи свих народа света, па и српског, требало би најзад, да се згрозе у духу. Али остаје питање: Нису ли они у међувремену изгубили сваки осећај милосрђа и постали мале шадаје, апокалиптични и катастрофични јахачи?! Јер, ако је Шадаја — за разлику од *Оноја Који Јесће, и Који ће Бићи* — онај који *није*, онда су и све мале шадаје — они који нису, и који би желели — да ми нисмо!

6. Христово смиренумудрије и кеносис

Свети Василије Велики овим речима описује Христа:

Сваки пут да понављамо себи ово и слично против гордости, еда бисмо се уздигли, али пошто себе смиримо угледањем на крајње Господње смирење. Он је сишао с небеса да бисмо ми напредовали у обратном правцу — од смирења ка изумитељном врху. Јер налазимо да нас целокупан Господњи живот заиста поучава смиреностима. Мада Он беше новорођенац, Њега не положише на постељу, већ у пећину и у јасле. Он је провео живот у кући столара и сиромашне матере, послушан мајци и њеном веренику. Учећи се, Он је слушао о стварима које Њему није било потребно слушати их. Питао је и Својим питањима и Својом мудрошћу задивљавао је. Подредио се Јовану, и као Владика је примио крштење од слуге. Никоје од оних који су устали против Њега није се противио, нити је потезао неизрециву власт коју је имао, него се као јачи повлачио и привременој власти дозвољавао је да покаже своју моћ. Стајао је пред архијерејима у виду осуђеника; хегемону је приведен и осуду је поднео упркос чињеници да је могао доказати лаж клеветника; не, он је радије ћутке поднео њихове клевете. Слуге и ништавни служитељи су Га поплљували. Предао се на смрт, и то на најстрашнију од свих смрти које су сналазиле људе. Тако је Он као човек прошао све степене, од рођења па до краја живота. И после овог смирења Он открива славу и заједно са Собом прославља и оне који су били неславни. Од тих први су блажени ученици. Будући сиромашни и голи, они су оптрчали целокупну васељену, без речи мудрости, без пратње мноштва помоћника; сами и ломни и усамљени, они прохоталиху земље и мора; бичевани, каменовани, гоњени, они најзад беху и убијани. То су за нас отачка и божанска учења. На њих се угледајмо, еда би у нама због смирења засјала вечна слава: Христов савршен и прави дар¹³.

7. Страдални Христос и наша мала браћа

Ако је колосално дело литературе и филма *Господар њрсијенова* дошло у тренутку жудње, веће но икада, престрављеног човечанства за повратком истинских краљева и витезова, који би имали снаге да га сачувају и издаве од планетарних угњетача и терориста, дотле је дело *Страдање Христово* дошло са временом бруталних напада, кажњавања и шибања појединаца и народа до смрти, а од стране злонамерних и насилних људи и државних департмана, и то само зато што би ови, појединци и народи, иако мањи и слабији, желели да остану домаћини, слободни и достојанствени. Наравно, и у пријатељским односима са свима околним суседима. Секвенце демонског кидисања на Христа и Његовог зверског мучења откривају нам две чињенице:

прво, саму Његову христоитхију или нарав, нарав Јагњета кротког и смиреног у срцу; Јагњета које добровољно страда ради испуњења сваке своје дате речи и обећања у Завету и Савезу;

друго, сами етос или менталитет људи колебљивих у односу са Божјим етосом или нарављу, људи који ће остати такви до потпуног укинућа зла, греха и смрти, а да се неће променити. Зло, грех и смрт опет, нису друго до бивање и остајање ван Христа, и то у сталном кретању ка небићу и небитовању, ка злобитију и злобитовању, какав је иначе начин постојања

¹³ Свети Василије Велики, *Омилија о смиреностима* 6, *ЕПЕ* 6, 125–127.

другачији од евхаристијског, и опет начин вечне отуђене динамике, супротан оном Царства Божјега.

Једна међу неколиким нашим најскривенијим жељама јесте и жеља за коначним ослобођењем од греха. Наш грех, каже колосални митрополит Јован Зизјулас, *мора бити избрисан из Божјеј љамћења, као и из ипостаси његова*. Пошто је Христос *Анијерифанос Тхеос* или *Нејоргељиви Бој*, то се Бог неће опомињати наших безакоња. А безакоња којих се Бог неће сећати биће у ствари, поништена безаконна дела људи, захваљујући чему ће људи, почињући одатле, вечно општити са Њим. Док она безакоња којих се Он буде сећао — у смислу реченога: *Не познајем вас!* — биће безакоња људи који неће имати остварену личну заједницу са Христом, па тиме ни христолошку ипостас ни етос. Зато, понављамо: тек нестанком зла — или тек престанком посртања наше гномичке воље — наступиће коначан улазак у живу Божју омоитхију; у живу нарав и живу личну кинонију — литургијску и другобитијну. Јеванђелисти нас извештавају да су римски војници, иначе вични мучењима и острашћени батинаши, ишибали, измрцварили и најзад разапели Христа. Аутори дела *Страдање Христово* запрегли су се управо то да нагласе: дуготрајно шибање Христа, и истовремено шибање свих људи који су било када неправедно страдали, и на разне начине били уморени.

То шибање се поготово односи на људе 20. и 21. века. Свако од нас може у њему да препозна свога страдалника. Ми смо га препознали у лику нашег српског народа. Заправо, препознали смо његово страдање у Христу, и разумели да у свим досадашњим и садашњим страдањима и патњама он није сасвим нестао, ни биолошки, а ни хришћански! А није нестао зато што је његово освештано тело уцрковљено у *само* саборно или католичанско Тело Христово, чије ране српски народни корпус болује као саме Христове ране, и истовремено и допуњује. Светски моћници, *јолудели од свакоја добра*, како би рекли метохијски Срби, заиста више не знају шта чине. Јер када су им страсти и интереси у питању, они моментално, варварски, иницирају сав свој финансијски сензитивизам; и како су они само вешти у медијском преиначавању иницираних страдања наше мале браће у нешто друго, рецимо у оправданост атака због опасности по националне интересе, интересе људских права и светског мира! И опет, како су само неосетљиви према разарању, рецимо жалосних остатака идентитета, морала и права исте наше мале браће! Док они то у ствари чине да би злорабили национално тело многих народа, па и тело српског и хришћанског; еда би неутрализовали сваку личну осетљивост и одговорност унутар својих глобалних коалиција и алијанси. Али срећом, тело српског народа јесте Христово Тело или Тело саме Цркве, којој такође ни врата Адова не могу одолети; а камоли да је сви њени предатори и доминатори и сатиратељи заједно, могу разградити и умртвити и анулирати.

Наш историчар Радош Љушић с болом установљује да је српски народ само за последњих 150 година изгубио три милиона својих припадника и жртвовао своју солидну краљевску државу. Данас се сви питамо: Због чега?!

Због једне Божје вересије зване Југославија, коју су, састављену од многих територија отетих српском народу, укључујући Косово и Метохију, козмократори и козмотирани коначно, демократски и цинично скрпили, па набили на уранијумско-плутонијумске ракете као на коље. Још је то учињено у духу крвожедне шиптарчади зване *маљи деца* (свима добро познатих јунака на старце и старице, на везане руке, српску децу и црквене храмове). А иста *маљи деца* су пре непуне две деценије многострадалнога Косовца Ђорђа Мартиновића набила на разбијену пивску флашу, док се врхушка официра ЈНА тенденциозно и једногласно изјашњавала о том криму; дакле цинично и простачки, као о чину самоповређивања. Заиста, ко ће Србима помоћи?! Нико осим Распетог и Васкрслог, молитвама свих Светих из српског рода — рода који има велико Предање и богоугодне претке. А то код других из окружења, који немају ни једно ни друго — стално изазива демонску завист!

Међутим, једанпут распет и васкрсао, Христос нас непрекидно удостојава плодова Његовог извршеног дела спасења. Тако, Он наставља да даје Своје сунце и добрима и злима; исто тако и кишу, све до заједничке жетве пшенице и кукоља. Али, до тада ће бити *блажен само онај човек који не иде на веће безбожника, и на њиху ирешника не стијаје, и на седалишће њихуђника не седа*. Силнике пак с њихових престола обара сама њихова охолост, којој се Бог супротставља. Тај филм ми већ увелико гледамо, а његових репризе тек ћемо се нагледати!

8. Богословско декодовање *Да Винчијевога кода*

Цела пустиловина Темплара, пажљиво завијена у гностичку бајку о Светом Гралу (*San Graal*), односно о Светој Крви или Исусовој крвној краљевској лози (*Sang Real*) отеловљеној у династији Меровинга, а преко ње у свим краљевским лозама Европе (!) — недавно је добила и своју филмску интерпретацију. Иноватори филмских изума за голицање ума и чешање ушеса гледалишта (једног од скорашњих Канских фестивала) понудили су још један специјалитет на придумку и пригљатку; специјално справљен од холивудског целулоида, односно дигитала. Прави специјалитет за очи: *Сиња љагац, унушра јагац!*

Тотална неодрживост протестантске *библијске школе демитологизовања* погодила је снагом бумеранга најпре само језгро протестантске реформистичке христологије. У његов небрањени простор упао је сладуњави и бледуњави сурогат *Исуса*, с намером да заузме место живог Господа Исуса Христа Спаситеља! Сурогат, који је са очовеченим Логосом Христом као Путем, Истином и Животом апсолутно неподударан! Женщина Марија¹⁴, по недостојној и неприличној упоредби са светом Мироносицом Маријом Магдалином, такође не може да положи испит из аутентичности са јеванђелским светитељским ликовима. Тако нам преостаје само да констатујемо да је и овај пут њен лик, попут лика светог Апостола Петра, злоупотребљен! Први гнусно,

¹⁴ В. Филийово *Јеванђеље*, Изрека 55.

други безодбирно; први за потребе реформисања целокупног хришћанства, други за потребе фундирања папске хиперпозиције међу свим епископима, као и његове улоге бранитеља *Romanitas*-а, како међу хришћанима, тако и у целокупном човечанству.

Сви незнавени, плитки и неутврђени у вери људи међу хришћанима целога света, похрлили су на голу удицу — хулу на Христа, и теледириговану сумњу у хришћанство — ни не слутећи колику ће наивност и незрелост при том морати да пројаве. Зато напослетку, макар једнога од њих ради, изнесимо старо, најбоље вино богословља о Христу, уопште не сумњајући у његову отрежњујућу силу и учинак!

Домострој спасења је дело усмерења, оцеловљења и усвојења творевине од стране самог оваплоћеног Логоса, кроз кога су иначе све ствари једанпут створене. А усмерење, оцеловљење и усвојење целокупне творевине било је потребно зато што је творевина већ увелико била напустила кретање, самим Богом јој предначначено. На радикалне поделе творевине, које су због греха постале чиниоци њеног расцепа и пропадљивости, реаговао је Христос тако што их је Собом превладао. Наиме, својим девственим рођењем Он превладава поделу на полове (у Христу „нема више мушког ни женског“ — Гал 3, 28). Својом смрћу и васкрсењем Христос укида преграду између раја и васељене („Данас ћеш бити са мношвом у рају“ — Лк 23, 43; и рај и васељена постају једно у Њему када Он после личног васкрсења још 40 дана борави на Земљи). Својим вазнесењем Он уједињује небо и земљу кроз прослављење свог људског тела. Својом људском душом и телом Он изнова обнавља јединство између чула и духа, утврђујући склад целокупне творевине. Најзад, Он као човек уједињује човека са Богом¹⁵. Христос обнавља палу природу тако што ову саображава Себи, то јест, очувавањем своје слободне воље као бестрасне и помирене са природом¹⁶. Коначно, очовечени Логос је у потпуности усвојио људску природу, са последицама које је на њој оставио сами грех. Он је поседовао природну људску вољу, али, пошто је субјект Исуса Христа сами Божански Логос — сам Он — Христос, није могао ни иоле да има гномичку вољу, која се иначе јавља као последица пада, јер Његова људска природа нема просту људску ипостас, него Божанску. Апропо греха — грех се задржава и среће само на равни гномичке воље; пројављује се искључиво кроз лични избор и чин, те зато он не квари природу као такву¹⁷. Рецимо то још изражајније: Ми верујемо да Христос као оваплоћени Логос, с једне стране, није био у стању да греши, а да је Бог, с друге стране, у личности оваплоћенога Логоса искусио стања обичног човека, нигде и никада лично не уплевши се у грех! Бог се у Христу испречио испред свих незгода људског постојања, да никада не попусти пред њима. „Због тога (...) Христос поседује природну човечанску вољу, али не поседује гномичку вољу, утолико пре што она подразумева неизбежност греха.“ И опет, „Христос не може да има гномичку вољу, јер она

¹⁵ B. *Ambigua*, PG 91, 1308D–1309D.

¹⁶ B. *Тумачење молићве Господње*, PG 90, 877D.

¹⁷ B. *Дискусија са Пиром*, PG 91, 308D. Такође: *Богословска и ѿлемичка ѿјолавља, исѿио*, 192A.

припада створеној личности, а Спаситељ је усвојио човечанску природу у целини, а не само личност једног конкретног човека¹⁸. Упозоравамо! Он није допустио да има човечанску личност поред своје — личности, или ипостаси Логоса — него је допустио да има само људску природу!

Пређимо сада на подробнију анализу реченога. Христова људска природа у потпуности је људска: са разумном душом и телом, са својствима како природним, тако и непропадљивим. Логос се и очовечио да би њу, људску природу обновио, или сами образ, по коме је она и створена. Али у каквом стању је Логос уопште затекао људску природу када се као оваплоћен јавио међу нама? Са свим последицама Адамовога греха. Зато увек треба указивати на разлику између својстава тела у вези са створеним постојањем, и у вези са природним и непорочним (беспрекорним) страстима — страстима нераспадљивим и нерастачућим. Страсти опет, треба да одредимо као дејства супротна природи, и самим тим супротна вољи Творца. Апатијским пак или бестрасним начином постојања Адам се одликовао пре пада, а за њим и сви обожени и охристовљени људи до данас. У будућности ће се тиме такође одликовати сви њима слични, односно преображени и обожени.

Христос је усвојио непорочне и природне страсти. И док страсти против којих ми ратујемо указују на грех, исте оне односне на Христа не дотичу Га се на исти начин, јер је Он, са сигурношћу знамо, сасвим изузет од греха. Логос је усвојио страсти непорочности или нерасточивости, које су уствари плод или последица Адамовога греха, распрострањенога у човечанству. О којим је то непорочним страстима, или последицама греха реч, а које је Христос добровољно и неустрашиво узео, односно добровољно и суверено им се подвргао?! Реч је: о детињству, људском незнању и људском развоју и расту у мудрости, молитви и крштењу, глади и жеђи, замору и сну, труду и болу, сузама и уздасима, гневу и потресима у духу, плаћању пореза, стрепњи и страху пропраћеним знојењем, узмицању пред смрћу, страдању и физичкој пропадљивости, порузи и запљувању, крварењу и ранама, анђелској утеси и укрепи у телесним слабостима, па тако и у молитви.

Непорочне или бестрасне Христове страсти, наравно, не изазивају у Њему — Господу Исусу — последице идентичне нашим последицама. Разлика у природи страсти код нас и код Христа темељна је и веома танана. Код Христа је све слободно, вољно и доброхотно (глад, жеђ, сан, сузе, страх, поруга и запљување, умирање...), и наравно, ништа од тога није под принудом или нужношћу. Према томе, људска стварност Његовога страдања, шире узето, Његово стварно, а никако не привидно усвајање људске природе у њеном палом стању и са последицама палости, не може ни за тренутак да буде доведено у питање. И то како од стране старих афтартодокета, тако и од стране модерних. Као Бог, Логос је ипостасно остао слободан од страсти људске природе, док Он као Слуга Икономије спасења прихвата нужности људске природе, само не и нужност греха, и тако себе ослобађа изнутра од

¹⁸ В. Мајендорф, Јован, *Увод у свейоошачко бојословље*, III, Врњачка Бања, 2006, 61–62

истих, отварајући и нама пут искупљења и слободе — пут подвижничког и светотајинског бестрашћа. А у часу самог васкрсења као и после њега, ми очекујемо акт или благодатни дар нашег личног ослобођења од самих непорочних и бестрасних, нерасточивих и непропадљивих страсти.

Оваплоћени Логос своје енергије и своју људску вољу пројављује у пуноћи. Међутим, та воља никада није гномичка или изборна између добра и зла, никада променљива, оклевајућа и непостојана, каква је иначе човечија — пала воља наших створених ипостаси. Логосова божанска нестворена Ипостас једини је носилац и извршитељ радњи или дејстава у ситуацијама Његових непорочних страсти и људске воље, адекватних Његовој потпуној људској природи и истинском човештву, без икакве примесе греха. Тако стижемо до прага најосетљивијег питања којим се пало човечанство немилосрдно изгладњује и исцрпљује, до питања његове сексуалности.

Зато ћемо сада и полемисати о теорији наводне Христове сексуалности? — трудећи се да она буде потпуно побијена, боље, раскопана. При том ћемо ту теорију назвати *теоријом Теодора Мойсуетској у кинематографској христологији*.

9. Побиање теорије Теодора Мопсуетског у кинематографској христологији

Претече свих модерних квази-христолога (заједно са писцима, укључујући Казанцакиса и Сарамага, филмским сценаристима и редитељима, укључујући Мартина Скорсезеа и Рона Хауарда), зачетници су теорије о *психологији и психопатологији, сензуализму и сексуалности Христовој*. Њихова имена су Несторије, Аполинарије и Теодор Мопсуетски!

У 27. години царевања Господара Јустинијана, на Петом Васељенском сабору, или Другом Константинопољском, а на Четвртном заседању истога, ђакон и нотариј Калонин прочитао је из *пређе књије Теодора Мойсуетскоја проишв нечастивоија Аполинарија* — да је Христос „из Светога Духа као источника позајмљивао учење и силу и да је силом Духа Светога извршио оправдање и *посиоа нейорочан*“¹⁹.

Читамо и то да је Он — „по васкрсењу из мртвих и по вазнесењу на небеса *посиоа бесирасан и пошинуо нейроменлив*“²⁰.

„Он се и *опривдао и јавио нейорочним, делом удаљењем од лошеј и сипремљењем ка добру, делом кроз нейресиано усавршавање*“²¹.

Он је „*при садејству божанства у свом усавршавању вољно подеђивао сипрасии. Сшоа се он и сам дорио превасходно проишв њих* [против страсти]“. Он је „*умривљивао их у телу и кроио његове похоти, подеђујући*

¹⁹ Наше подвлачење. (Акџа Васељенских сабора, III, Санкт-Петербург, 1996, 318, пасус 7, чтеније 7.

²⁰ Н. г., 319, чт. 11

²¹ Н. г., 320, чт. 12

ја с лакоћом и благодушијем; *иакође је и душу поучавао и побуђивао и своје страси подеђивао и љотске љохоте обуздавао*; то јест, све то дешавало се помоћу божанства обитавајућега у њему, које је искључивало и једну и другу страну²².

Две „природе [су] кроз сједињење произвеле једно лице“²³.

Христос је „кроз васкрсење постао потпуно непорочан“²⁴.

Он је „сам окусио смрт ради спасења свих, *када је божанска природа блавоизволела да се одвоји од њега у време смрти*, јер она није могла да окуси смрт“²⁵.

На Петој седници блажене памјати Кирила, прочитано је из Прве књиге дела, написаног против Теодора:

Теодор: Ако неко хоће Сина Божјег да назива Богом Словом, сином Давидовим, *само не у смислу сојствености*, треба му то допустити, јер је храм Бога Слова произашао од Давида; *зато допустимо да онај који је произашао из семена Давидова буде називан Сином Божјим по благодати*, а не по природи (не испуштајући из вида природне родитеље који нису изопачили поредак ствари), *не називајући бестелесним бестелесној, и не говорећи да је он и пре векова од Бога и од Давида, и страстан и деширасан*. Тело не постоји као бес-телесно; оно што се налази доле не налази се горе; *оно што је првечно није и од семена Давидова; оно што је страшно није деширасно*; јер, све то не може се сјединити једним и истим схватањем. Што припада телу, не припада Богу Слову, а што је својствено Богу Слову није својствено телу. Природе ћемо исповедати а домострој нећемо одбацивати²⁶.

Кирило: Тврдњом да не треба одбацивати домострој, (он) потпуно изопачује тајну оваплоћења. Јер је одлучио да тврди да јединорођено Слово Божје није постало човек и да се није јавило од семена Давидова, већ отворено уводи двојство синова, природу неједнаку и лажну по наименовању. Оно што се не говори у сопственом смислу показује да на делу не постоји то о чему се говори, јер оно позајмљује назвање другог. Према томе, ако се Слово Божје назива човеком не у сопственом смислу, онда је очевидно да се оно и није очовечило. Ако у сопственом смислу онај који је произашао из семена Давидова није Син и Бог, онда он и није Бог и није Син по природи и истини. Тада је то називање лажно у односу на једно и друго, а ако ћемо право, ту се мисли на сам предмет; јер и једно и друго назива се оним што Он није²⁷.

* * *

С обзиром да су својства Божанских Ипостаси непроменљива, и то тако да на пример Отац и Свети Дух не могу да постану Син(ови), то Сами Христос

²² „Из прве и друге књиге о оваплоћењу“, н. г., 325, чт. 27

²³ „Из осме књиге о оваплоћењу“, н. г., 326, чт. 29

²⁴ „Из књиге о обвезницама крштења“, н. г., 328, чт. 38

²⁵ *Исхо.*

²⁶ *Н. г.*, 341.

²⁷ *Исхо.*

нема оплодну (фертилну) и сперматичку, плодородну и генетичку енергију или дејство. Истина је да ипостас може да се сједини само са истоприродном ипостаси, међутим, код Христа не постоје две ипостаси од којих би једна била ипостас Сина Божјег, а друга Сина Човечијег, и при том да обе буду истоприродне, и кадре за сједињење. Дакле, нипошто, и никада такво што није било могуће код Оваплоћеног Логоса, Господа Исуса Христа, јер је Он, наглашавамо, Један и Исти Син Божји и Син Човечији. Уосталом, иако је за већину људи полно или сексуално сједињење природна чињеница, оно ипак није нужно за све људе. Видимо из примера уздржљиваца да је људски живот могућ без упражњавања полног или сексуалног сједињавања²⁸. Пошто је зачеће ствар и дело ипостаси, односно људске енергије, то пренесено на Сина Божјег значи да Он не може да има сина! Из пређашњег угла посматрања видели смо да се полна или сексуална енергија, испољавана као њена паралелна страст, у људском животу не испољава нужно, нити му се она нужно приопштава. Зато из тога и израња непобитна чињеница да је Исус Христос могао да буде у потпуности човек, а да при том није морао да постане отац²⁹. Он то није постао у стварности, нити ће то икада стварно постати, макар писци криминалних књига о Христу и филмотворци криминалних филмова о Њему то од самог почетка промовисали као свршен чин; као дефинитивно кодирану ствар!

Али, хазардерска игра картама са ликом сладуњавог Исуса суперстара за незнавене и наивне хришћане јесте једна ствар, и то ствар банална, док је постојање и суверенитет Божанске Ипостаси којој се од стране усвојене људске природе ништа не може супротставити, сасвим друга, и то друга као неописива и неопозиво друга! Отуда је у истинском Христу, наглашавамо, незамислива оплодна (фертилна) или осемењујућа енергија и делатност, са изузетком остатка онога што природно наставља да сапостоји са ипостасном стварношћу која (тај остатак) усваја, али који (остатак) из горе објашњених разлога никада није могао да буде активан, као што ни сада не може, нити ће икада моћи да буде, активан!³⁰. Управо немогућност активности тог остатка причињава највећи проблем писцима криминалних књига о Христу, и опет, највећи проблем филмотворцима криминалних филмова о Њему! У најгорем случају, када баш он бива изабран за домишљање у смислу *ишћа би било кад би било и кад би могло да буде*, здруженим коалиционим партнерима преостаје да у спрези са неким савременим пустошним богословима реформаторима даље и све више проводе своје време у трагању за *Христовом људском психологијом*, (прецизније — *психологијом*), *сензуалношћу и сексуалношћу*. Резултат те пустошине добро је познат: све

²⁸ В. Елизабет Абот, *Историја целибата*, Београд, 2007.

²⁹ В. Мајендорф, Јован, *Христос у Источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 2003, 139–140; 145–146; 159–164. Уп. *Синодално писмо* светог Софрониа Јерусалимског, у: РГ 87, 3, стубац 3177D и 3173AD, цитирано према: Џон Мајендорф, *Имјеријално јединство и црквене поделе*, Крагујевац, 1997, 307 и 323.

³⁰ Н. г., 163–164.

грубље и саблажњивије одбијање нехришћанског света од Христа Спаситеља (Рим 2, 24); све чешће представљање Христа у лицу психопате и шизофреника, и наравно, неулажење самих ових квази-учитеља у Царство Небеско!

Потребна су нам даља појашњења у истом правцу. Оно што није остварено у староме Адаму, остварило се у Христу! У Њему је превладана полна или сексуална супротност путем бестрашћа, па су се благодарећи томе ујединили васељена и рај. Поготово је Христос био моћан то да оствари, с обзиром да је препадни начин постојања Адама и Еве искључивао сексуалне односе; односе последоване грехом³¹. „Христос обнавља палу природу у једну саобразност са самим собом [...] Постао је човек али је сачувао своју слободну вољу бестрасном и помиреном са природом“³². Адам је пак начинио неправилан избор *йройив йприроде; целовиѿа йприрода се сукобила са самом собом*. А сукоб се одиграо по слободној вољи (*каѿѿа йномин*)³³. Пошто природа, упркос греху остаје целовита, то су се сукобиле *фисис* и *йноми*³⁴. Загађење је дошло кроз *йноми* или гномичку вољу која бира, оклева и занемарује стварно добро, па и бол наноси³⁵. *Гноми* је унутарње стање, и оно стоји у вези с људском личношћу. Будући да је грех увек личан чин који не квари природу по себи, ето објашњења како је оваплоћени Логос у потпуности могао да усвоји нашу природу, али не и грех³⁶. Христос, иако поседник природне људске воље, није могао да има гномичку вољу — извориште греха — јер је лично Логос субјект Његовог Бића. Али плотољупцима-јеретицима у низу векова то објашњење није било ваљано. Они нису видели Христа, нити Га виде друкчије до са гномичком вољом. Зато га и *смаѿрају йуким човеком, који има вољу наличну нашој, незналицом и оклевалом сукобљеним са самим собом (...)* Само, такав христос није прави Христос! *У људској йприроди Госѿода, која не йосегује йросѿу људску ийосѿас, већ ийосѿас дожанску (...)* не може биѿи йрисуѿна никаква йноми³⁷, макар се то никада не допало плотољупцима-јеретицима³⁸.

Ми не одобравамо, нити прихватамо метод и чин прибегавања линији мањег отпора када су у питању тврде теме, каква је у овом случају тема *Христове йсихологије*³⁹. Зато ћемо баш њом наставити нашу филмску полемику, у коју нештедимице уносимо, и подстичемо богословски набој. Преподобни Максим Исповедник је написао да је „Христос обновио природу у складу са њом самом [...] Постајући човек, Он задржава своју слободну вољу у

³¹ *Quaest. et dubia*, 3, PG 90, 788B. PG 91, 1305C, 1309A, 1401B.

³² *B. Expositio orat. dom.*, PG 90 877D.

³³ *Исѿо*, 893B.

³⁴ *Исѿо*, 905A.

³⁵ *B. Disp. cum Pyrrho*, 308C.

³⁶ *B. Opusc. theol. et pol.* 192A.

³⁷ *B. Disp. cum Pyrrho*, 308D.

³⁸ В. Мајендорф, Јован, *Христос у источнохришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 2003, друго издање, 136, 143–146.

³⁹ В. *Ја и археѿиѿ* Едварда Ф. Единцера; такође *Хришћански археѿиѿ*, Београд 2005; нарочито о западној варијанти ставропатхије и долоризма Христове психологије, 89–104.

бестрасности и миру са природом⁴⁰. Критика често упућивана византијском богословљу — да је оно на Петом васељенском сабору осигурало тријумф једностраног становишта некадашње александријске христологије и да је тиме издало Халкидон — нема реалну основу! Наиме, критика да је људска природа у Христу, коју је преузела Божанска Ипостас Логоса, била лише-на аутентично људских особина — нема реалну основу! На изјаву Марсела Ришара да у александријској христологији никада неће бити места за праву Христову психологију, као ни за стварни култ Спаситељеве човечности, и да је, штавише, изричито признато (Аполинарије Лаодикијски — *наша йримедба*) да је Логос у Исусу заузео место људске душе⁴¹ — надовезује се критика Шарла Мелера да је тенденција Истока да види Христа све више и више као Бога, и да је та тенденција нарочито уочљива у Литургији. Томе се додаје то да она одаје и извесну ексклузивност, која ће после расцепа бити само повећана⁴². Такозвани *неохалкидонизам* пак, жигосан је као крипто-монофизитство, и очитује се, наводно, у поимању ипостасног јединства на начин модификације Исусових људских особина, због чега Он више није потпуни човек⁴³.

Због таквог подметања и треба да уследи наша реакција! Чињеница јединствености Исусове личности никада није била спорна у византијском богословљу и духовности, али је тамо све веома уздржано по питању испитивања Његове људске *йсихолоије*. Отац Јован Мајендорф се одважује да каже да ми не познајемо психологију Бога, и да нама није знано шта је Христос осећао у својој човечанској природи; то јест, шта је Он осим страдања приликом преживљавања људског страха, бола и муке још осећао у Гетсиманском врту?!⁴⁴. Али, трезвени суд о психологији, како у теологији, тако и у духовности, не може да изостане. Не изостаје суд о томе шта је то *йприродни* човек? У Исусу као Новом Адаму *йприродна* човечност је поново васпостављена. А *йприродним* човеком сматран је онај човек који учествује у слави Божјој, те према томе и онај који више није објекат закона *йале* психологије. Дејство ових закона у Исусу није било негирано, него су они били посматрани у светлу сотириологије. На пример, идеја *найредовања у мудросџи и расџу* (Лк 2, 52) код Исуса подразумевала је чињеницу постојања извесног степена незнања (Мк 13, 32). Пошто је Христос једносуштан са нама, а ми смо незнавени у извесним стварима, то је и Он патио од незнања; то јест, Он је учио оно што претходно није знао⁴⁵. У ствари, сама Христова

⁴⁰ В. Тумачење Молиџве Госџодње, PG 90, 877D.

⁴¹ В. Свџџи Аџанасије и Хрисџова йсихолоија йо Аријанцима, *Mel Sci Rel* 4 (1974), 54, цитирано према: Мајендорф, Јован, *Византичское богословие*, Минск, 2001, фн. 10, 224 и 238.

⁴² В. Халкидонисм и нео-халикидонисм на востоке, *четыреста пятьдесят первой к концу шестого века*, цитирано према: Мајендорф, Јован, *исџо*, фн. 11, 224, 238.

⁴³ *H. g.*, 226.

⁴⁴ В. Увод у свџџооџачко боџословље, III, Врњачка Бања, 2006, 62.

⁴⁵ В. *De sectis*, PG 86, 1264A.

човечност је *јасхална*: у њој човек прелази из незнања у знање, из смрти у живот; у исцељеност, преображеност и ново стање стварности, подобно стању Новог Адама⁴⁶.

На крају, у Христу су превазиђене све супротности, тако да ће Бог после свеопштег васкрсења бити све у свему; док ће достојне Сина, Бог Отац признати за своју децу као своје облагодатење христосе.

10. Пример једног *га-филма* о Христу

Играно-документарна филмска рефлексija *Mary* Абела Фераре (Abel Ferrara) са несвакидашњом силином и непосредношћу поново покреће савремену причу о Христу као *камену сивошницања и знаку йрейоречног*. То је прича о Ономе који *није дошао на Земљу да донесе мир нећо рај*; о Ономе о коме *ће се йоворић* свуда: и у Јерусалиму и у Њујорку, и у сеници и у ТВ станици, и у храму и болници, у затвору и лудници. Свакако да она њу покреће и у времену *када ће свако ко нас убије мислић да Боју службу чини*.

Редитељ Абел Ферара пројављује стваралачку енергију у приступу теми Христа уопште; посебно пак, у приступу питању: *Ко је йосйрадали и васкрсли Исус данас? — и, може ли се данас живећи духовно?* Он њу интензивно провлачи кроз канонска Јеванђеља, апокрифе и кодове, еда би је и укрстио и испреплео с енергијом теме *изйудљеној и йовраћеној живић* неколицине људи, жена и деце — везаних за Исуса Христа као Месију. Стваралачку енергију таквих тема и таквих живота, али и живота освештаваних и облагодатењиваних људи данас у Православљу ми срећемо код отаца попут митрополита Јована Зизјуласа и оца Емилијана Светогорца; док пре њих код наших преподобних: аве Јустина Поповића и патријарха кир Павла Стојчевића, аве Софронија Сахарова и старца Порфирија Атинског, Пајсија Светогорца и Јефрема Филотејско-Аризонског. Оно ка чему ликови Абела Фераре стреме целим својим бићем: *заједници и заједницењу* — то је што доминира у мисли, речи и жићу подбројаних црквених Отаца. У коначном збиру, то доминира код њих као *кинонија*.

Ликови женски и мушки пак, у филму редитеља и богослова Фераре, долазе и до одговора на друго, кључно питање: *Може ли се данас живећи духовно?* Он је потврдан. Јер, неко ту има дара (*Mary*) *да иде у йрошлосћ до истине*, а неко други опет (*Theodore*, ТВ водитељ емисије о Исусу) оним што ће му се случити (молитва и метаноја) напросто одговара на питање, слично питању нашег доброг човека у Срба, доктора Владете Јеротића: *Куда без духовност* *и у будућност*? — Наш доктор опет, узвратно потврђује Теодорово размишљање као истинито, речима: „Никуда... Бити негде дубоко у себи отворен и спреман на догађаје, који не долазе само из царства зла, него и из царства добра (разликовање духова!) — можда је једино што од нас Дух очекује у времену које долази“⁴⁷.

⁴⁶ В. Мајендорф, Јован, *Византиско Бојословље*, Минск, 2001, 226–228.

⁴⁷ В. Јеротић, Владета, „Заборављање и поновно сећање, може ли се побећи од искушења“,

Литература:

- Абот, Елизабет, *Исѣорија целибаѣа*, Београд, 2007.
- Акѣа Васеѣенских сабора, III, Санкт-Петербург, 1996.
- Бичков, В., *Визанѣијска есѣейѣика*.
- Бресон, Робер, *Белешке о кинемаѣѣоѣрафу*, Нови Сад, 2003.
- Василије Велики, *Омилија о смиреномудрију* 6, ЕПЕ.
- Дионисије Ареопagit, *Писмо II*.
- Единѣера, Едварда, *Ја и архейѣий*, Београд, 2005.
- Јеротић, Владета, „Заборавѣање и поновно сећање, може ли се побећи од искушења“, *Исѣочник*, 61–62 (2007).
- Јован Дамаскин, *Тачно изложење ѣравославне вере*.
- Мајендорф, Џон, *Визанѣическое богословие*, Минск, 2001.
- Мајендорф, Џон, *Имѣеријално јединсѣиво и црквене ѣогеле*, Крагујевац, 1997.
- Мајендорф, Џон, *Увод у свейѣоѣѣачко боѣословѣе*, III, Врѣачка Бања, 2006.
- Мајендорф, Џон, *Халкидонисм и нео-халикидонисм на востоке, чейѣреста пѣяѣдесяѣ первой к концу шестого века*.
- Мајендорф, Џон, *Хрисѣѣос у Исѣочно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, 2003.
- Максим Исповедник, *Ambigua*, PG.
- Максим Исповедник, *Disp. сит Pyrrho*, PG.
- Максим Исповедник, *Тумачење молийѣве Госѣѣодње*, PG.
- Николај Кавасила, *Живой у Хрисѣѣу*, PG.
- Слике и симболи*, Сремски Карловци – Нови Сад, 1999.
- Софроније Јерусалимски, *Синодално ѣисмо*, PG.
- Филийово Јеванђеѣе.

David Perović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

In Dialogue with Cinematography Christology

At the beginning of our theologically profiled film coverage, precisely — our participation in the drama of bringing order to chaos of film Christology written in language of motion pictures or cinematography — we remember our true kinship with Christ (Acts 17:28). As a matter of fact, all people are bearers of Christ's image and heirs of potential of His likeness. While non-Christians, on account of their iconicity, present themselves as living, hypostatic, original works of art dispersed throughout the entire world as inside a planetary gallery without walls and ceiling, Christians, by means of Anointing, Baptism (Theosis, expression by Dionysius the Areopagite, or beings of glory, expression by the Syrian theologists) and Eucharist, become consecrated, eschatological or divine masterpieces, living icons brought into divine liturgy; the very living icons of all the Saints — gathered from all corners of the world into One, Holy Catholic and Apostolic Church. Inside the Church those living icons actualize their eschatological likeness, which has simultaneously been built ontologically-aesthetically and ascetically — eucharistically and led to church hypostasisness, to Christ-likeness. That is why the Christians are called offsprings of Christ (Acts 17:28–29), sharers in His body and blood, flesh of His flesh and bones of His bones (Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ*, PG 150, 593D). Those are the people who came from the pool of rebirth of water and Spirit; those who were anointed with the Spirit and joined to anointing of Old Testament prophets, kings and priests, those who clothed themselves in Christ and received communion with Him as with daily Bread. Yet again, that Bread is adaptable to our entire physical and spiritual system, for the sake of very soul and body.

Key words: Temptation, movie, cinematographic Christology, Holy Grail, Priory, (de)coding, sin, (blameless) passions, gnostic will, likeness, kenosis.

Датум пријема чланка: 15. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



УДК 271.222(497.11)-523.6-135
726.54:271.2(497.11)

Живојин Андрејић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Висока теолошка и идејна осмишљеност оријентације, архитектуре и живописа Св. Тројице у Ресави

Abstract: Полазећи од устројства и симболике хришћанског храма врши се истраживање „правила“ оријентације према истоку у византијском културном простору и уочавају одређена већа или мања одступања. Посебно се врши истраживање локација тема и устројство сликарских програма Манасије у зависности од њене специфичне оријентације и у складу са тим, уз идентификацију спровођења истоветних начела у Студеници и Жичи, открива висока теолошка и идејна осмишљеност у нераскидивој вези са лаичко-државном историјом српских владара.

Key words: Манасија, Св. Тројица, деспот Стефан, храм, оријентација, светлост, живопис, календар, историјске поруке, Студеница, Жича.

Сунце и његова сенка је за средњовековног човека временска одредница, а основну меру дана представљао је звук црквеног звона које је означава-ло почетак и крај литургије. Привидно кретање Сунца преко небеског свода има за последицу две временске јединице: дан и ноћ, дан и година — четири годишња доба. Из тих разлога је привидно кретање Сунца добило примат у стварању календара. Привидна годишња путања сунца, еклиптика, сече небески екватор под углом $23^{\circ} 27'$. За време равнодневица, у подне, сунчеви зраци падају на раван хоризонта Крита (35° N) под углом $h = 55^{\circ}$, а на раван хоризонта тачака на екватору под правим углом. За време летњег солстиција, када се привидна дневна путања сунца поклапа са северним небеским повратником, сунчеви зраци падају на хоризонт Крита под максималним углом $h = 78^{\circ} 27'$, а за време зимског солстицијума, када се привидна дневна путања сунца поклапа са јужним небеским повратником, под минималним углом $h = 31^{\circ} 33'$. За време солстицијума, на пример, на географској ширини Цариграда и Барија (приближно, 41° N) сунчеви зраци падају под углом $h = 72^{\circ} 27'$, а на географској ширини Студенице, Жиче, Велуће и Манасије (43° N – 44° N), под углом $69^{\circ} 27' \leq h \leq 70^{\circ} 27'$. Сунце се у једном месту не рађа увек у исто време јер нема исти угао према земљи, али увек стоји у зениту у исти мах. Соларна — Сунчева или тропска година се одређује према привидном кретању Сунца

* mitcentar@open.telekom.rs

око Земље и то је време за које сунце привидно прође два пута кроз тачку пролећне равнодневице. Та тачка је фиксирана на источном хоризонту изласком Сунца у време ведрога јутра када је равнодневица.

Тако је временом формиран систем свакодневног богослужења „дневног круга“ која почињу увече са вечерњом службом, а хришћански храм није само симболично место обитавања Божијег већ и место богослужења и сабрања заједнице. Храм представља симбол обновљеног света и преображеног у Христу а његов живопис чини опипљивим Христово присуство, Његово искупитељско дело, јединство и заједницу неба и земље.¹ „Божић није само празник него и 'празнично време' када расте светлост, *crescit lux*. Божић и Богојављање су сунчане пројаве Христа, 'Светлости народима' и 'Излазећег сунца'... Литургија се тако показује као света тајна вечности која време интегрише у Реч — Хронократор, Господар времена.“²

Ма где да се налази хришћански храм није окренут према Јерусалиму, како се то мисли, већ према Истоку. Читав хришћански свет је усмерен према Богу и Сунцу: „Певајте Богу који је усео на Небо небеско на Истоку“ (Пс 68, 33). Улазна врата су окренута према Западу, а олтар према Истоку. Уласком у храм верник иде у сусрет светлости на путу спасења „који води ка граду светих и земљи живих“ где сија незалазно Сунце.³ Оријентација⁴ хришћанског храма је била условљена положајем који је читава хришћанска заједница одувек заузимали приликом молитве гледајући у правцу изласка сунца које је симбол духовног Сунца — Исуса Христа и Његовог Другог доласка. У овом положају и молитвеном ставу се сахрањују и мртви који ће очекивати повратак Господа и васкрсење из мртвих. Насупрот, свештенство је окренуто према западу, односно народу. Међутим, касније су и они заузели исти положај као и народ и служе окренути лицем према Истоку и Сунцу.⁵

Уврежено је мишљење, како у историји архитектуре и уметности, тако и у теолошким и црквеним круговима, да је оријентација хришћанских храмова одувек устаљена. Још је Витрувије налагао да се прочеље храмова окреће према истоку јер се тамо поново рађа сунце, давалац живота.⁶ То је прихваћено и у хришћанству јер је Христос метафорични давалац новог живота „Исток с висине, Младо сунце с висине“ (Лк 1, 78).

Најстарије римске цркве, Св. Јован Латерански и Св. Петар, окренуте су према истоку а све остале старе римске цркве фундиране су у разним смеровима према урбаном устројству без вођења пажње о сакралној оријентацији.

¹ Badurina, Andjelko, Ivančević, Radovan, *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, 1990, 23.

² Evdokimov, Pavel, *Pravoslavljje*, Beograd, 2009, 221–222.

³ Евдокимов, Павле, *Умјетност иконе*, Београд, 2009, 108–109.

⁴ Оријентација, према латинском *origens* (sol) „излазеће сунце, исток“, јесте пракса да се моли лицем окренутим према истоку. Уп. Badurina, Andjelko, Ivančević, Radovan, *н. г.*, 442.

⁵ Evdokimov, Павел, *Pravoslavljje*, Beograd, 2009, 26–27; Фундулис, Јоанис, *Литургија*, I, Краљево, 2004, 26–27.

⁶ Витрувије, Полион Марко, *О архитектури*, Београд, 2009, 131.

Оријентација цркава и верника у молитви на Западу.⁷ Тако, „западно хришћанство дозвољава свом храму да над наслеђеном, давно усвојеном хоризонталном основом мења вертикални план, тако снажно и коренито, стварајући и стил епохе, који је дао одређени архитектонски тип, конструктивно и скулпторално сасвим нов и различит од претходног“.⁸ Потпуно супротан случај је у Источно-православној цркви која следи архетип, а промене архитектонског склопа остају у домену варијантних решења.⁹ Преовладава мишљење да је архетипско усмерење средњовековних српских цркава, идеално у правцу Запад–Исток, преузето из Византије. Али, оријентација храмова у правцу Исток–Запад у Византији се усталила у XII веку.¹⁰ Међутим, не може се нигде пронаћи да је хришћанско-православна црква постављена правилно само ако је идеално оријентисана правцем Запад–Исток. Није изричито речено да уздужна оса цркава мора бити оријентисана тачно правцем Запад–Исток већ да треба бити постављена према Истоку или према изласку сунца.¹¹

Остало је потпуно не примећено и да већи број српских средњовековних цркава није оријентисан у правцу Исток–Запад, а да усмерење једног знатног броја приметно одступа од „правила“. Ове цркве су усмерене мање или више у правцу исток–североисток — запад–југозапад: Св. Никола (17°) и Св. Јован Претеча (30°) у Студеници, Милешева (7°), Спасова црква у Жичи

⁷ Badurina, Andjelko, Ivančević, Radovan, *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, 1990, 442.

⁸ Мојсиловић, Светлана, „Просторна структура манастира средњовековне Србије“, *Саопштења*, XIII (1981), 9.

⁹ Велика или мала одступања могу се приметити на простору Византије у периоду до XIII века. У правцу Запад–северозапад — Исток–југоисток оријентисане су цркве: Св. Апостоли у цариградској царској палати за 33°; Св. Јована Студита у Цариграду (V век) за 16°; Јустинијанова црква Св. Софије у Цариграду (537. године) за 37°; Св. Ирине у Цариграду (532) за око 40°; Св. Теодосија у Цариграду (1104–1108) за 46°; Богородица у Халкопратији за око 48°; Христа Спаса у Хори (Кахрије џамија) за око 57°; Мирелеон у Цариграду (X век) за 8°. Цркве у цариградској палати: Св. Апостоли, Господња, Св. Стефан, Св. теодор, Св. Василије, Богородица на Фару, Св. Димитрије, Св. Илија и Нова црква као по правилу су оријентисане у правцу Запад–северозапад — Исток–југоисток са отклоном од 33°.

У правцу Запад–југозапад — Исток–североисток оријентисане су цркве: Богородица Перивлепта за око 28°; Константина Липса за око 55°; Св. Апостоли у Цариграду за 5°; Св. Сергија и Вакха за око 54°; Св. Стефан око 54°; Христа Пантеопте у Цариграду (1081–1087) за 20°; Св. Теодора у Цариграду за 20°; Св. Симеона Стилита Млађег у Антиохији (VI век) за 10°; црква Христа Пантократора у Цариграду (1118–1124) за 63°; црква у тврђави Арте за 53°; црква у Патлени код Преслава (XI–XII век) за 38° (Yerasimos, Stephane, *Constantinople*, Richmond, 2007, 42, 45, 88, 90–91, 93; Кораћ, Војислав, Шупут, Марица, *Архитектура византијској свети*, Београд, 2005, 20, 24, 143, 160; Бошковић, Ђурђе, *Архитектура средњег века*, Београд, 1976, 80, 126; Дагрон, Жилбер, *Цар и његов свештеник*, Београд, 2001, 380–381; Шене, К. Ж., Флизен, Б., *Византија*, Београд, 2010, 30).

¹⁰ Поповић, Светлана, *Крст у крују*, Београд, 1994, 71. са позивањем на: Cabrol, F., Leclercq, H., *Dictionnaire d'Archeologie et de Liturgie*, 12/2, Paris, 1936, 2665; Brehier, L., *La Civilisation byzantine*, Paris, 1950 и 1970, 207; Wilkinson, J., *Orientation, Jewish and Christian*, PEG 116, 1984, 16–30.

¹¹ Мирковић, Лазар, *Православна лиџуриџика или наука о бојослужењу православне источног цркве*, I, Београд, 1966.

(41°)¹², Св. Теодора у Жичи (31°), Богородичина црква у Градцу (17°), Дечани (5°), Богородичина црква у Наупари (22°), Богородичина црква у Велући (43°)¹³, Милентија (6°), црква Св. Петра и Павла — Нова Павлица (17°), Св. Тројица у Ресави (33°), Намасија у Забреги (17°), Кастаљан на Космају (17°), Бешка на Скадарском језеру (40°), Богородица Пречиста Крајинска (18°) и Убожац (111°/¹⁴). Приметно је да се према величини отклона у правцу ЗЈЗ–ИЈИ, од идеалне оријентације Запад–Исток, истичу две групе. Прва група била би са отклоном од око и 17°: Св. Никола у Студеници, Св. Никола у Дабру, Градац, Милентија, Нова Павлица, Намасија, Кастаљан и Богородица Крајинска. Другу групу чине цркве са дупло већим отклоном од 33–43°: Жича, Велуће, Ресави и Бешка.

Постоје цркве које су оријентисане и у правцу запад–северозапад — исток–југоисток: Св. Богородица — Хиландар (5°)¹⁵, Св. Никола у Дабру (12°), Св. Стефан у Бањској (6°), Св. Никола крај Св. Арханђела код Призрена (20°), Богородичина црква у Дренчи (33°) и Раваница (4°).¹⁶

Велике манастирске цркве српских владара су изграђени на добро осунчаним високим, природним или вештачким заравнима планинских падина или брдовитих предела (Ђурђеви ступови у Расу, Студеница, Градац, Сопотани, Бањска, Бања код Придоја), на доминантно отвореном простору (Св. Никола у Куршумлији, Жича, Милешева, Ариље), на платоу изнад реке (Дечани) или у затвореним просторима речних котлина са краћим периодом осунчаности (Манасија, Раваница, Љубостиња, Наупара, Каленић). А пре свега, мајтори грађевинари су знали да врло прецизно одреде стране света уз помоћ гномона и „индијског круга“.¹⁷ Имајући све ово у виду не може се тврдити да су одступања у оријентацији извршена због утицаја терена или скучености локације. За мања одступања, од 2–7°, разлог може бити у грешкама при коришћењу гномона од стране градитеља.

¹² Предубеђење у вези са оријентацијом Спасове цркве у Жичи довело је до тога да је сунчани сат, постављен на конаку који је у оси са црквом, потпуно нетачан што је давно примећено.

¹³ Подразумевајући да је оријентација Богородичине цркве манастира Велуће у правцу Исток–Запад и ми смо тако презентирали њен ситуациони план (Андрејић, Живојин, *Манасићир Велуће*, Рача, 2002, 22). Међутим, снимак основе и уздужног пресека који је сачинио М. Рувидић, а који је користио М. Васић, говори нешто сасвим друго (Васић, Милоје, *Жича и Лазарица*, Београд, 1928, 144). Геодетске основе и наша мерења су потврдила да је црква оријентисана у правцу ЗЈЗ–ИЈИ са отклоном од осе карда (И–З) за 43°.

¹⁴ Уколико је тачан ситуациони план, податак за Убожац добијен је мерењем на основу њега. Види у: Поповић, Светлана, *Крст у крују*, Београд, 1994, 311.

¹⁵ Милеуснић, Слободан, *Хиландар*, Београд, 2008, 10–11. Нетачна оријентација Хиландара је пласирана у: Богдановић, Димитрије, Ђурић, Војислав Ј., Медаковић, Дејан, *Хиландар*, Београд – Света Гора, 1997, 68.

¹⁶ Поповић, Светлана, *Крст у крују*, Београд, 1994, 63, 78–79, 206, 211, 213,

¹⁷ Тадић, Милутин, Бабић, Саша, „Оријентација Богородичине цркве манастира Студенице“, у: *Зборник радова наставника и сарадника Географској факултету*, LVIII, Београд, 2010, 2–4.

Приметно је потпуно одсуство овог сазнања код великог броја аутора иако је давно упозорено на чињеницу да многе српске цркве нису идеално оријентисане.¹⁸ Постоје и маркантни примери коришћења ситуационих планова са потпуно нетачном оријентацијом.¹⁹ Када су у питању радови и дела са тачном оријентацијом ситуационих планова изостају било каква објашњења или тумачења при чему се види да се у неким радовима дају локације објеката према странама света нетачно што говори да се мисли да је оријентација ових цркава у оси Запад–Исток.²⁰

За цркве на српско-православном простору са оријентацијом Исток–југоисток — Запад–северозапад сматра се да су католичког обреда.²¹ Такав случај је са малом црквом Св. Николе у Градцу²², која одступа од осе И–З за 54° у правцу ИЈИ–ЗСЗ.²³ Правоугаона олтарска апсида Св. Николе се доводи у везу са приморским црквама цистерцитског порекла.²⁴ Оваква оријентација

¹⁸ Ненадовић, Слободан М., „Студенички проблеми (испитивања и рестаураторско-конзерваторски радови у периоду 1952. до 1956. године)“, *Саопштења* III (1957), 9–12, 87.

¹⁹ Мојсиловић, Светлана, „Просторна структура манастира средњовековне Србије“, *Саопштења* XIII (1981), 31 (Градац), 36 (Ресава); Поповић, Светлана, *Крст у крују*, Београд, 1994, 61 (Градац), 163 (Жича); Ристић, Владимир, *Моравска архиепископија*, Крушевац, 1996, 235–246 (Велуће, Нова Павлица, Манасија, Каленић, Липовац, Мислоћин, Милентија, Митрополија, Митрополија – Смедерево, Наупара, Сисојевац).

²⁰ О коришћењу планова са тачном оријентацијом Жиче, Милешеве, Бањске, Градца, Ресаве и Пречисте Крајинске, при чему је изостало тумачење, у: Поповић, Светлана, *Крст у крују*, Београд, 1994, 164–165 (Милешева), 78 и 189 (Бањска), 174 (Градац), 231 (Ресава), 228 (Пречиста Крајинска); Чанак — Медић, Милка, Кандић, Оливера, *Архиепископија прве половине XIII века*, I, Београд, 1995, 14 (план Жиче), 15 (опис оријентације), 118 (план Милешеве); Тодић, Бранислав, *Манастир Ресава*, Београд, 1995, 29 (Ресава); Чанак — Медић, Милка, Тодић, Бранислав, *Манастир Жича*, Београд, 2007, 12 (Жича); Симић, Гордана, Тодоровић, Драгољуб, Брмдолић, Марин, Зарић, Радојка, *Манастир Ресава*, Београд, 2007, 4 (Ресава).

²¹ Кандић, Оливера, *Манастир Градац*, Београд, 1989, 169; Јовановић, Зоран М., „О првобитној капели у манастиру Градац и краљици Јелени Анжујској“, *Историја и књижевност Срба Косова и Метихије*, К. Митровица, 2007, 122.

²² За Богородичину цркву краљице Јелене Анжу (Комнен-Куртне) каже се да је „оријентисана у правцу исток–запад са олтарским простором на истоку“. Сасвим је збуњујуће да су ситуациони планови са својим ознакама, које су пласиране за манастир Градац, потпуно нетачне. Види у: Поповић, Светлана, *Крст у крују*, Београд, 1994, 174; Кандић, Оливера, *Манастир Градац*, Београд, 1989, 6, 24.

²³ Црква Св. Никола се назива и капелом католичког обреда јер има правоугаону апсиду, која се повезује са приморским црквама цистерцитског порекла, да је настала крајем XIII, а осликана фрескама српско-византијског стила, почетком XIV века. Све ово се доводило у везу са мајсторима католицима из Приморја и искључиво католичке верске припадности краљице Јелене Анжу.

Имајући у виду да је Јелена ћерка Јована Анђела Комнена, сина византијског цара Исака Анђела и Матилде Куртне Анжу, ћерке латинског цара Роберта, постаје јасно да је била православне вере иако јој је мајка католикиња (Андрејић, Живојин, *Свети српска лоза 2*, Рача, 2011, 155, 132).

²⁴ Суботић, Гојко, „Краљица Јелена Анжујска — ктитор црквених споменика у Приморју“, *Историјски гласник* 1–2 (1958), 131–147; Кандић, Оливера, *Манастир Градац*, Београд, 1989, 169–170.

Св. Николе у Градцу је слична оријентацији малих предроманских цркава хрватског приморја, а пре свих Св. Крижа у Нину²⁵ која је усмерена под углом од 45° у правцу северозапад–југоисток. Оваква оријентација и склоп архитектонских елемената Св. Крста у Нину је тумачена кроз бенедиктински католички обред и календар устројен према Сунцу, а пре свега празнику Св. Бенедикта који се славио о равнодневици, 21. марта.²⁶

* * *

Цркве са триконхалном основом и израженим стремљењем у висину припадају Моравском архитектонском стилу. Виткост цркава овог стила је за нас врло важна. Наиме, однос унутрашње ширине наоса и висине калоте куполе Велуће (1370) износи 1: 2,8; Лазарице (1378) 1: 3; Манасија (1418) 1: 2; Каленића (1425) 1: 3, и Рамаће (око 1445) 1: 3. Цркве се уздижу од стране протомајстора у областима у којима влада кнез Лазар још у доба српског царства да би хватале светлост сунца у право сунчево подне око дугодневице, 21–22. јуна. Сунце тада достиже највећу подневну висину у току године над Велућом од 70° (географска ширина 43° 33'), а над Манасијом 69° 2' (гш 44° 5').²⁷ Тако се настанак моравског архитектонског типа, као последње фазе византијско-православне архитектуре, може повезати за уобличавање виткости српских цркава, које на тај начин савршено „хватају“ најјаче сунце у години и по хоризонтали и по вертикали.

За разумевање унутрашње осветљености цркве **Св. Тројице у Ресави** — **Манасије** врло важно је поменути и да има наос са два појаса у којима је по један низ прозора, дифора. Исти је случај и са конхама и олтарском

²⁵ Специфична оријентација цркве Св. Крста у Нину је давно примећена а то је тумачено потпуно неадекватно: „Она је, као део двора, оријентована према целини комплекса, те одступа од правца И–З, него лежи у правцу ИЈИ–ЗСЗ“ (Васић, Милоје, *Архитектура и скулптура у Далмацији*, Београд, 1922, 7).

²⁶ Праву оријентацију цркве Св. Крижа у Нину је извршио, презентирао и коментарисао М. Пејаковић: „Грађевина уvažава универзалне смерове, али је управо отклон и величина отклона од заданог правца онај значајан елемент који показује пут према значењу облика... Nikada i nigdje usmjerenost nije bila stvar slučaja... nego jasna i odlučna odluka... Rasprava o pravom biću srednjovekovnih crkvice nije bila povedena, jer su je nesvesno onemogućili ponudeni površni odgovori... Usmjereni su protiv objekata kojima se bave... Godišnje kretanje Sunca, taj naravni mehanizam koji usmjerava kazaljku vremena, određuje horizontalne i vertikalne rasporede prostora... njihovi graditelji poznavali zakonitost godišnje sunčeve staze... Cjeloviti oblik crkve određen je i u vertikalnom smislu nagibima svjetlosnih zraka u toku godine. Visine, profile, položaje zidnih otvora u volumenu apsida, konhi, tambura i kupola razumijemo tek iz zakonitosti sunčevih priklona i svih onih značenja koja se dade iz njih izvesti, a crkveni su ih graditelji ili ktitori svjesno tražili u okviru cjelokupnog nazora o životu prirode, čovjeka i boga... Te deformacije pokazuju vrijeme u kojemu su — i zbog kojega su — pojedini oblici sagrađeni... Crkva je preobrazba zakonomjernosti svjetla, oblik i sadržaj te preobrazbe.“ (Пејаковић, Младен, *Број из светлости — старохрватска црквца Св. Кржа у Нину*, Загреб, 1978, 36, 8, 13, 164).

²⁷ На готово истој географској ширини су Жича и Каленић (43° 43'). Вертикалне висине сунца над Студеницом (гш 43° 27') износе: 21. марта / 21. септембра — 46° 33', 21. јуна — 70°, 21. децембра — 23° 5'; за Велуће (гш 43° 33'); за Жичу (гш 43° 43'): 46° 17', 69° 44', 22° 50'; и за Манасију (гш 44° 5'): 45° 55', 69° 2', 22° 28'.

апсидом. У трећем реду су прозори куполе којих има дванест. Исто тако, важна је и локација Манасије у речном теснацу, између брда Пасторка и Маћије. То има за последицу да су источни и западни хоризонти врло високи што проузрокује изласке сунца који касне за један и по сат и заласке који су пре за исто толико у односу на Жичу. Одмах после изласка сунца на источном хоризонту сунце над Манасијом је високо.

Имајући у виду сличну оријентацију Манасије са Жичом јасно је зашто се за ведрих јутара и вечери, око краткодневице и Божића, 21–22. децембра, мало шта дешава у вези светлосних ефеката. Чак и у горњој кулминацији сунце достиже висину од само 22° 28' над јужним хоризонтом. Због тако мале висине светлост директних сунчевих зракова није много интезивна и осветљава само доње просторе северних и источних зидова наоса.²⁸

Први зраци сунца за ведрих јутара око кључних календарских датума 21–22. марта и 21–22. септембра, не „упадају“ директно ни у наос Манасије. Директна светлост једино продире кроз источне прозоре куполе. Тек после „уздицања“ сунца светлост почиње да продире у наос наизменично кроз поједине прозоре куполе и прозоре јужне фасаде. У 9 сати пре подне, кроз јужне прозоре куполе светлост лагано силази у луку низ зид северне конхе. „Рефлектор“ горње бифоре јужне конхе осветљава медаљоне са светим мученицима на источној страни југозападног стуба у горњем делу а кроз доњу бифору доњи део са *Св. Андријом Сѣрайшлайом*. У исто време млаз светлости кроз доњи југозападни прозор наоса осветљава свете монахе доње зоне јужног дела западног зида наоса, а кроз горњи југоисточни прозор наоса продире све до северне конхе осветљавајући *Св. Никију*.

У 10,30 сати, 21. 03. и 21. 09, кроз источне прозоре јужне фасаде светлост осветљава северни део олтарске апсиде, а кроз горњи прозор јужне конхе јужну страну североисточног стуба са представом *Визија Св. Пејира Александријској*. Затим се наос замрачује а тек у подне, када сунце достиже висину од 45° 55' осветљава горњи део северног зида источног травеја кроз јужни прозор куполе. Око 15 сати по подне прозор на западном зиду заклања купола припрате а светлост се сели у тамбур куполе над наосом. Све до заласка сунца наос све више тоне у полутаму светлости тихе.

Појавом првих зрака за ведрих јутара при изласку сунца 21–22. јуна (6,35), светлост кроз прозоре олтарске апсиде Манасије осветли интезивније само средишњи део западног зида наоса на коме су крај улаза *десјош Сѣефан ѿред Св. Тројицом*, двојица схимника и *Недремено око* над вратима. Деспот Стефан и његова пурпурна и златна одећа мистично блескају неколико минута а онда, пошто се сунце привидно „помери“, наос Манасије осветљава пригушена, дисперзивна, тиха светлост. Слабијег интезитета је светлост која осветљава у горњој зони централни део велике сцене *Усјење Бојородице*.

²⁸ Посматрања, мерења оријентације и фотографисања споља и унутар наоса манастира Студенице, Жиче, Велуће и Манасије вршили смо у време солстиција и око кључних календарско-менолошких датума, у периоду од јесени 2009. до лета 2011. године, 21. децембра (краткодневница), 21. марта и 21. септембра (равнодневница) и 21. јуна (дугодневница).

Лево и десно је полутама. Обливени зрацима сунца интезивно светле и источне стране источних стубова са шест архијереја у *Служби Аїнецу* а у исто време се и купола испуњава интезивним светлом првих зрака.

Представа *Св. Тројице* у ктиторској композицији Манасије се појављује први пут у Србији а врло је ретка и при сликању владарских портрета у византијском сликарству.²⁹ Имајући у виду да краљ Урош I у цркви *Св. Тројице* манастира Сопоћани не предаје модел задужбине *Св. Тројици* произилази да ктиторска композиција деспота Стефана није настала само због тога што је црква посвећена *Св. Тројици*. Деспот Стефан је, може се одмах претпоставити, *Св. Тројицу* означио као „сведржавну“ светињу под снажним утицајем исихаста за које је *Св. Тројица* била врховно Добро, највиша духовна ризница, највиши део разума, љубомудрије: љубав, мудрост и истина.³⁰ За укупно тумачење *Св. Тројице* деспота Стефана јасно је повезивање са предањем о Ноју и дуги, као новом симболу завета с Богом, упоређивање ковчега кроз његову конструкцију и грађење на три боја (спрата). Барка је симбол *Св. Тројице* која је учесник у спасавању Нојеве породице, нових људи и света.³¹

Повезивање празника *Св. Тројице* са догађајима из живота деспота, такође, може бити, један од најважнијих разлога за истицање на том месту у храму а све у вези са календаром. Свакако треба одбацити као разлог за тако нешто учешће деспота Стефана као вазала на црквено-државном сабору угарског краља Жигмунда на коме је прослављен његов избор за краља и немачког цара у Будиму о *Св. Тројици*, 22–23. маја 1412. године. Као траг нам може послужити календарска чињеница коју смо уочили у вези са директним осветљавањем деспота Стефана и *Св. Тројице* при изласку сунца око дугодневице 21–22. јуна. При томе треба имати у виду да је то било и директно у вези са празником *Св. Тројице*. Имајући у виду овакво промишљање

²⁹ Такав пример је портрет византијског цара Јована Кантакузина (*ΕΛΛΗΝΙΚΟΨ ΕΤΝΟΨΣ*, Ατίνον, 1980, 153).

³⁰ Исихасти, они који созерцавају — тихују, припадају мистичном покрету међу грчким монасима на Атосу у XIV веку. Сматрали су да постоји вечна, нестворена божанска светлост која се појавила на планини Тавор за време Преображења Господњег која је у XIV веку поново просијала наградивши их за испоснички живот (*Православна енциклопедија*, I, Нови Сад, 2000, 360). Григорије Назијански је говорио о „Богу као светлости неприступачној и невидљивој“, а Јован Дамаскин о Богу „као неизрецивој светлости, која се не може умом схватити ни речју изразити већ само интелектом доживети“. Теорија Симеона Новог Богослава, мистичара с краја X и почетка XI века, заснива се на „јеретичко боговиђење *Св. Тројице*“, „телесно виђење једне светлости свете *Тројице*, која се неделиво троструко дели“ и на „виђење Христове светлости“. И исихасти су осуђени као јеретици али су потом своје догматско учење у највећој мери усагласили са учењем Цркве потпуно избегавајући дуалистичка и јеретичка учења (Драгојловић, Драгољуб, „Исихазам и Богомилство“, *Balkanica* XI (1980), 19–27).

³¹ „Као што је примио у ковчег чисте и нечисте животиње и птице, тајко је и Спаситељ примио у цркву праведнике који се кају пошто је дошао на свет да спасао грешнике“ (Радовановић, Јанко, *Иконографска исцртавања српског сликарства XIII и XIV века*, Београд, 1988, 37).

одмах треба имати у виду да је празник Св. Тројице покретан празник који је у осмој недељи по Васкрсу, десети дан после Вазнесења. Када је све, дакле, око равнодневнице био празник Св. Тројице у време градње и осликавања цркве деспота Стефана? Када је деспот почео градњу Манасије, 1407. године, Св. Тројица је падала на 15. мај. Врло је индикативно да је Св. Тројица падала на 15. мај и 1418. године. Ово је година која се сматра временом освећења деспотове велике ктиторије.³² Освећење је извршено о Св. Тројици. Међутим, Св. Тројица је следеће 1419. године била ближа ведрим данима дугодневице, 4. јуна.³³ Имајући у виду све поменуте околности, потпуни завршетак и освештавање цркве је почело са Литургијом у раним сатима, при изласку сунца, на Св. Тројицу, 4. јуна 1419. године.

Усвојена је претпоставка да је деспот Стефан рођен 1377. године.³⁴ Али, Св. Тројица је падала на 10. јун, време дугодневице, 1375. године! На основу постављања ктиторске композиције са Св. Тројицом у зависности од календарско светлосних релација долазимо до закључка да је главни разлог томе дан рођења деспота Стефана. Дакле, деспот Стефан је рођен, на Св. Тројицу, 10. јуна 1375. године.³⁵ Коначну одлуку о месту сликања ктиторске композиције у складу са свим овим параметрима деспот је донео после завршетка градње храма према одређеној оријентацији са отклоном цркве према моделу Жиче и прецизном пројекту. Та одлука је могла бити донета и конкретно проверена око деспотовог рођендана 10. јуна и, сутрадан, на дан Св. Тројице, 11. јуна 1413. године, и у дане око равнодневнице. Имајући у виду

³² Треба напоменути да је Св. Тројица падала 1377. године на 17. мај, дан—два касније у односу на 1407. и 1418. годину. Година 1377. се сматра годином рођења деспота Стефана.

³³ Само *Никољски лейојис* тврди да је Св. Тројица у Ресави завршена 1418. године а то би значило да је те године и освештана. Филозоф каже да деспот „призва патријарха — тада је био Кирил — са свим сабором српских првосвештеника... на посвећење храма у дан свете Педесетнице, када Дух свети огњеним језицима сиђе на свете ученике Слова и Бога.“ али не каже које године и који је то датум и месец. Он је знао која је то година а самим тим је знао и датум Св. Тројице када је црква била освештана од стране патријарха и сабора епископа српске цркве.

³⁴ Пурковић, Миодраг, *Кнез и десиој Сћефан Лазаревић*, Београд, 1978, 18–19.

У српским средњовековним изворима су ретки примери са прецизним подацима о датуму рођења и смрти владара. У много више случајева су познати потпуни датуми смрти. И Константин Филозоф не каже када и које године је рођен деспот Стефан али прецизно означава дан и годину смрти: 5 час дана, у суботу, 19 дан, месеца јула, године 6935 /1427/ (Филозоф, Константин, *Жијије десиоја Сћефана Лазаревића*, Београд, 1989, 124).

³⁵ Пурковић је сматрао да је деспот Стефан рођен 1373–74. године (Пурковић, Миодраг, *Кнез и десиој Сћефан Лазаревић*, Београд, 1978, 18–19). Са Пурковићевом проценом смо се и ми сложили (Андрејић, Живојин, „Размишљања о изворима и историји кнеза Лазара и деспота Стефана поводом нових читања живописа Велуће и Беле цркве у Карану“, *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*, Деспотовач, 2011, 134). Претпоставка Ј. Ређеп је изгледа била најреалнија, 1374–75. године (Ређеп, Јелка, „Мотив о рођењу Сидињанин Јанка у нашој старој и народној књижевности“, *Годишњак Филозофској факултета у Новом Саду*, VIII (1965), 213–214). Дакле, деспот је нешто старији него што се сматра а то значи да је 1389. био пунолетан и да је имао нешто више од 52. године када је умро.

ово расуђивање, треба се подсетити и претходно реченог, у смислу потврде и доказа, да је црква освештана на Св. Тројицу, 4. јуна 1419. године, уочи деспо- товог рођендана, око равнодневице! Све ово никако не може бити случајност, већ плод описане оријентације цркве, конструкције и усклађености програма живописа. Тако је све припремљено да зраци сунца као божанско духовно светло у одређено литургијско и календарско време хришћанске године по- пут „божанског откровења“ саопшти верницима скривене поруке.

Редак је и мотив *Невременој ока* које се у српском сликарству први пут појављује у Манасији. Изнад *Невременој ока* је *Рука јосјодња* која се, такође, ретко сусреће у византијском сликарству. Само у цариградској цркви Христа Хоре и солунским Св. Апостолима.

Када се сунце увелико уздиже, у 10,30 сати, његови зраци почињу да упада- ју са горњег прозора на јужној страни источног травеја и осветљавају запад- ну страну северне конхе. Осветљен је у првој зони *Св. Несѿор* и *Св. Уар* у медаљону изнад. Кроз источне прозоре на куполи светлост се све више спуш- та кроз источни део северне конхе како сунце наставља да се уздиже. Затим прелази на доњи део јужне стране североистоног стуба при чему се деша- ва „чудо“. Тачно у подне (12,50 сати) око дугодневице, у блештећем сјају сноп сунчеве светлости осветљава *Св. Петра Александријској са визијом Христѿа* (25. новембар). Ова врло ретко сликана композиција заузима у Манасији из- узетно место, непосредно уз царске двери, а у исто време поседује највеће ликовне вредности. Христос стоји на престолу олтар а испод је повијен без- умни Арије. Овде је приказан дијалог Петра Александријског са Христом: „Ко ти тако раздра ризу, о Спаситељу?“. Спаситељ му одговара: „Овај најгори Арије, о Петре!“. Петар је имао ову визију док се молио ноћу у тамници: „Док сам се по идичају молио, где изненада облиста тамницу велика светлост, и угледах Господа мога Исуса Јриста у слици дечака од дванаест година, са лицем сјајнијим од сунца, тако да ми није било могуће гледати на његову неисказану славу“.³⁶

Сунце „улази“ у осу цркве у поподневним сатима (од 15,00) и кроз про- зор на западној фасади наоса млаз светлости осветљава архијереје у *Великој Литурѿији*, *Христѿа* који врши причешће апостола и *Богородицу ширу од не- беса* у олтарској апсиди. Како сунце почиње да „пада“ светлост кроз запад- не прозоре наоса и куполе почиње да се унутар наоса уздиже осветљавајући у млавовима источне просторе олтар а кроз северне прозоре наоса свет- лост залазећег сунца осветљава југоисточне стране наоса. Наос се потапа у полутаму а директна светлост која продире кроз северне прозоре куполе осветљава источну страну тамбура.

Умесно је поставити питање да ли су ови закључци исправни и нису ли примећене усклађености оријентације, архитектуре и живописа Манасије екземплар и да се овакво промишљање српских средњовековних црквених

³⁶ Епископ Николај, *Охридски ѿролој*, Ваљево, 1991, 941–942; Станојевић, Станоје, Мирковић, Лазар, Бошковић, Ђурђе, *Манасѿир Манасија*, Београд, 1928, 51.

прелата, архитеката и живописаца доба деспота Стефана не појављује код других споменика? Наша посматрања спроведена у Студеници, Жичи и Велући апсолутно потврђују постојање овако високо осмишљавање иако о томе немамо писане трагове.³⁷

У складу са свиме поменути, у вези са оријентацијом цркава, усмереност Богородичине цркве у Студеници сматра се идеалном а то показује и одређена тачност Сунчаног сата који је постављен на њеном јужном зиду. Сунчани сат — сунчаник Богородичине цркве није био саздан ни са темпоралним³⁸ ни са еквиноцијским часовним системом већ га сам диктира.³⁹ Међутим, тачна мерења су показала да ни оријентација Богородичине цркве у Студеници није идеална већ да је са отклоном од 5 степени.⁴⁰ Имајући у виду овако мала одступања оријентације Студенице у правцу Запад–Исток јасно је да се и хелијачке тачке на источном и западном хоризонту у време равнодневица, 21–22. марта и 21–22. септембар, не поклапају са осом цркве. Такође, имајући у виду нераван рељеф мора се рачунати да се правци тачака изласка и заласка сунца у време равнодневица не поклапају са хелијачким тачкама на нултом хоризонту на нивоу мора, односно са идеалним Истоком и Западом. Заправо, излазак сунца гледано од Студенице у зависности од висине рељефа касни, више или мање, а залазак се одвија пре. Хелијачки изласци сунца у дугодневици, 21–22. јуна, и краткодневици, 21–22. децембра, гледано од Студенице и у односу на њену осу (Исток–Запад) имају угао од 33° 30'. Имајући у виду рељеф ови углови су мањи и износе од 25 до 28°. Ови углови представљају и углове упада зрака излазећег сунца кроз прозор олтарске апсиде у наос Богородичине цркве у Студеници. И светлост која продире кроз остале прозоре Студенице има своја правила кретања кроз наос.

Светлост при изласку сунца која продире кроз прозоре олтарске апсиде пада на прву зону западног зида и како се сунце подиже она се скраћује и продире само у просторе олтара и то тако да нестаје пре доласка сунца у зенит. С друге стране, светлост која продире кроз прозоре куполе ујутру осветљава супротну страну и како се сунце подиже ка зениту светлост

³⁷ Андрејић, Живојин, „Условљеност програма живописа и архитектуре оријентацијом и светлом српских средњовековних цркава на примеру Студенице, Жиче и Манасије“, *Средњи век*, Деспотовац, 2012 (у припреми за штампу).

³⁸ У Средњем веку Црква је формално преузела антички темпорални часовни ситем у коме су се разликовали дневни и ноћни часови чија се дужина мењала током године у складу са променом односа обданице и ноћи. Дневни часови су се рачунали од изласка до заласка Сунца, а ноћни од заласка до изласка. Први час је означавао излазак Сунца, шести његов зенит — право подне, а дванести његов залазак. Историјски извори сведоче да су и у Србији дјело познани начини егзактног временског оријентисања у току једног дана, месеца или године (Тошић, Гордана, Тадић, Милутин, *Хиландарски монах Лазар први српски часовничар*, Крагујевац, 2004, 14–18).

³⁹ Тадић, Милутин, „Сунчаници који су сами собом диктирали часовни систем“, *Флојстџон* 12 (2002), 31–42.

⁴⁰ Тадић, Милутин, Бабић, Саша, „Оријентација Богородичине цркве манастира Студенице“, у: *Зборник радова наставника и сарадника Географској факултету*, LVIII, Београд, 2010, 6, 89.

„силази“ у луку преко унутрашњих зидова наоса да би се спустила до пода. И прозори наоса на сличан начин пропуштају и усмеравају светлост у току дана. Али, светлосни ефекти који се стварају у наосу зависе и од архитектонске структуре храма, односа дужине и ширине храма и њиховог односа према укупној висини храма.

У вези са локацијом одређених тема сликаних на зидовима православних храмова и њиховим осветљавањем запажено је, као што је то примећено на примеру *Распећа* сликаног у Богородичиној цркви у Студеници на западном зиду наоса, да чињено је са „одређеним циљем и са потпуним познавањем могућности светлосних ефеката условљених самом изградњом наоса, у чему се опет може видети сарадња градитеља и сликара“.⁴¹ Наиме, овакво осветљавање *Распећа* на западном зиду Студенице, а све у вези оријентације храма у правцу Запад–Исток, не може се догодити у раним јутарњим сатима у Лето, од 21. јуна до 21. септембра. Оваква ситуација је могућа само око и у време равнодневица, 21–22. марта и 21–22. септембра, за време ведрих јутара, у периоду изласка сунца. Слична је ситуација са оценом да „византијска као и касно античка верска мистика тражила је тамне просторије, осветљене само слабом вештачком или индиректном природном светлошћу“ и схватањем да је у храму била присутна само „дематеријализована“ природна светлост⁴², а не и директна светлост Сунца. Или тврдња Радојчића да је Св. Сава студеничко *Распеће* схватао као одлазак светлости имајући у виду да распети Христос као цар славе понижава себе како би ослободио људе од беде и таме и просвети их.⁴³

У нашој науци се сматра да је грађење Богородичине цркве у Студеници почело 1183. године а да су *Распеће* и живопис из 1208–1209. године.⁴⁴ Имајући у виду да је 1183. године Велики петак (Распеће) био 17. априла, као и поменуто чињеницу да је на западном зиду наоса Студенице насликано *Распеће*, које зраци Сунца при изласку 21–22. марта мистично осветљавају, сматрамо да је градња и осликавање цркве морало бити неку годину пре или касније, када се преклапао дан Великог петка са данима око пролећне равнодневице којом приликом је у време ведрих јутара могао бити осветљен западни зид наоса Студенице. Одлука за избор *Распећа* као теме за живописање на западном зиду наоса је могла бити донета око пролећне равнодневице и Великог петка 1182. године који је тада био 26. марта. Уколико је дошло до новог сликања фресака и *Распећа* онда се поновила ситуација са преклапањем Великог петка и мистичног осветљавања приликом изласка сунца око равнодневице 1209. године. Доиста, Велики петак је 1209. године био 27. марта.⁴⁵

⁴¹ Tomić, De Mauro Vidosava, „Srednjovekovno shvatanje slike i kompozicija Raspeća u Bogorodičinoj crkvi u Studenici“, *Zbornik zaštite spomenika kulture XIX*, Beograd, 1968, 27.

⁴² *Исцхо*, 18.

⁴³ Радојчић, Светозар, *Огадрани чланци и студије 1933–1978*, Београд, 1982.

⁴⁴ Бабић, Гордана, Кораћ, Војислав, Ћирковић, Сима, *Студеница*, Београд, 1986, 24, 76.

⁴⁵ Велики петак — Распеће се између 1182. и 1209. године преклапао са данима равнодневице 1190. (23. март) и 1193. године (26. март).

Одавно је доказано да су главну улогу око изградње и свеукупног осмишљавања Богородичине цркве у Студеници имали велики жупна Стефан Немања и његов најмлађи син, будући први српски архиепископ Сава. Оријентација Студенице и избор осталих фреско сцена којима су живописани унутрашњи зидови су плод великих знања и умећа. Да је тако потврђује нам и чињеница да светлосни зраци који продиру кроз прозор куполе у подне, када је Сунце у зениту, 21–22. марта осветљавају Богородицу на одру и Христа који држи њену „душу“ у руци у сцени *Усиђење Богородице* (15–28. август) на северном зиду наоса. Имајући у виду да је однос ширине наоса и висине куполе Студенице 1: 2 јасно је да прозори куполе и на јужној фасади прихватају и усмеравају снопове светлости и у време зенита сунца око дугодневице. То нам потврђује и ситуација када зраци излазећег и јутарњег Сунца који продиру у храм о дугодневици, 21–22. јуна, осветљавају ктиторски ансамбл на јужном зиду западног травеја наоса. Потом, око поднева кроз јужни прозор куполе продиру у олтар и осветљавају *Богородицу са Христом* на иконостасу.

Велики жупан Стефан Немања II Првовенчани и његов брат Сава I градили су цркву Христа Спаситеља у **Жичи**, 1206–1217. (1221). године, као будуће идеално седиште епископије и Српске аутокефалне цркве. Жича је, заправо, ктиторија Св. Саве тако да је он у потпуности осмислио читав њен пројекат и устројство живописа. Сматра се да је црква је осликана од 1220.⁴⁶ до Спасовдана — Вазнесења Христовог, 20. маја / 2. јун 1221. године, када је у Жичи одржан велики црквено-државни сабор а сутрадан објављена српска редакција *Синодика православлa* и одржан свечани обред исповедања православља. Теодосије тврди да је у то време архиепископ Сава миропомазео и крунисао „богодарованим венцем“ Стефана Првовенчаног, а „празник је тада био Христа Спаса и Бога нашега“.⁴⁷ Сабор је трајао најмање три дана а по свему се Сава задржао у Жичи све до Св. Тројице и Духова, 30–31. маја / 12–13. јуна 1221. године.

Жича је оријентисана са отклоном од 41° према југозападу, односно североистоку. Овакав отклон Жиче није занемарљив да би био плод грешака или превида протомајстора при употреби гномона. Овакво постављање и оријентисање цркве у Жичи прати јасно одређену идеју. Оваква оријентација Жиче проузрокује да сунчеви зраци у току године, а поготову у преломним календарским тренуцима у време солстиција, потпуно другачије осветљавају фасаду и унутрашње делове Жиче и у различитом времену у току дана у односу на Студеницу. Овакав отклон у оријентацији Жиче чини да је она готово идеално усмерена у правцу тачке на хоризонту где излази сунце о

⁴⁶ Сава је хиротонисан за архиепископа српске цркве у Никеји, на Васкрс 29. марта 1220. године. Андрејић, Живојин, „Размишљање о датуму смрти Светог Саве према подацима Доментијана и Теодосија“, *Извештај XXIII*, Велико Трново, 2008, 90.

⁴⁷ Теодосије, „Житије светог Саве“, у: Јухас-Георгијевска, Љиљана, *Сћара српска књижевност — Житија*, Београд, 1997, 140–144.

дугодневици (21. јун) а у исто време својим улазом према тачки на западном хоризонту где сунце залази у време краткодневице (21. децембар).

Дакле, зраци излазећег сунца, око 21–22. јуна, у време ведрих јутара, продиру кроз прозор олтарске апсиде Жиче осветљавају северни део западног зида наоса и стога су, не случајно, на том месту насликана два анђела који између себе држе медаљон са Христом Емануилом Спаситељом.⁴⁸ Оваква ситуација се дешава само једном годишње. С друге стране, када сунце залази у време дугодневице светлост „напада“ западну фасаду Жиче под углом од 74°. Дакле, кроз прозоре куполе, а поготову кроз северне прозоре наоса светлост осветљава југоисточне делове наоса. Врло важан је тренутак када светлост Сунца обасја попрсје Христа Пантократора на западној страни југоисточног пиластра. Сличан догађај по важности је када директни светлосни зраци сунца кроз прозор куполе осветле попрсје Богородице са малим Христом на јужној страни североисточног пиластра, у подне 21. септембра, на дан Богородичиног празника (Мала госпоина). Нешто пре поднева, кроз прозор јужне певнице светлост осветљава икону Богородице са Христом на иконостасу а потом наставља да се креће да би тачно у подне кроз царске двери осветлила североистични простор олтара. Исто „чудо“ се понавља и 21. марта.

Врло је приметно да у време најјачег сјаја Сунца у зениту, 21–22. јуна, светлост не продире директно кроз прозоре куполе и наоса. Унутрашњост Жиче је пригушено осветљена дисперзивном светлошћу тако да је цео простор „освојила“ полутама. Оваква ситуација настаје због архитектонског склопа Жиче у коме је спроведена одређена сразмера између дужине и висине. Овај пропорционални однос је приближно 1:1. Тако „ниска“ грађевина не може кроз своје прозоре да „хвата“ „високо“ Сунце у трајању од најмање 90 дана (мај–август).

Дакле, оријентацијом Спасове цркве са отклоном 41° од правца Запад–Исток проширено је и продужено осветљавање делова наоса директном светлошћу Сунца у току дана, а поготову у периоду мај–август, али је ефекат таме у време најинтезивније дневне светлости и даље остао присутан.

Жича је једини споменик рашке школе који припада групи цркава чија је оријентација са отклоном од 41° од правца Исток–Запад. Тек после 150. година биће саграђена Богородичина црква у Велући (нешто пре 1370. године) од стране породице Драгаш⁴⁹ и оријентисана са истоветним отклоном. Хронолошки на крају ове групе налазе се Бешка на Скадарском језеру

⁴⁸ Два анђела и Христос су у тројној формацији и по свему је у питању, у пренесеном значењу, представа Св. Тројице. Сматра се да је Св. Сава почео да гради Жичу 1206. године. Међутим, Спасовдан је 1207. године падао на 31. мај / 13. јун, а Св. Тројица на 10. / 23. јун, у време дугодневице. То би значило да је потпуно осмишљавање и фундација храма обављена 1207. године. Оваква ситуација се поновила 1223. године када је Спасовдан падао на 1. / 14. јуни а Св. Тројица на 11. / 24. јуни. Стога, треба имати у виду да су, после успешне мисије, а могуће је и ратне победе, против угарског краља Андрије II, 1222. године, Стефан Првовенчани и архиепископ Сава одржали Сабор у Жичи од Спасовдана до Св. Тројице 1223. године.

⁴⁹ Андрејић, Живојин, *Манастир Велуће*, Рача, 2002, 190–192, 196.

и Св. Тројица манастира Манасије у Ресави. Бешка има готово идентичан отклон као Жича (41°) док Манасија има отклон од 33° .⁵⁰ Отклон Манасије од 33° се готово у потпуности поклапа са дугодневичком амплитудом сунца која износи $33^\circ 30'$. Исто тако, црква је оријентисана и према заласку сунца у време краткодневице, односно Божића и самим тим говори да су архитекта и протомајстор сасвим прорачунато и промишљено фундирали цркву према идеалној дугодневичкој и краткодневичкој амплитуди сунца на овој географској ширини.

Тако се читавог дана светлост унутар наоса српских православних храмова појављује и нестаје, осветљава поједине фреске попут рефлектора који се пале и гасе, усмеравани са разних страна као у каквој божанској „позоришној“ представи. Вечна земаљска кућа хришћанског Бога под променљивим светлом кружног времена, светлост оживљава свете слике непроменљиве и коначне хришћанске историје у домостроју спасења. Наративна ликовност уз помоћ Створитеља прераста у свете слике светлости. Кулисе сакралног живота могу се померати или мењати али непогрешиво Око бележи сваки трептај, „сваку сенку и сенку сваке сенке“.

* * *

Ради правилног разумевања у потпуности свих устројава хришћанске богомоље а самим тим Манасије, Жиче и Студенице треба кренути од синтетичког мишљења: „Храм ће увек остати затворена књига. Како сваки камен, сваки његов делић говори, и како би све заједно постало химна, литургија, треба схватити грандиозну идеју храма... Храм у својој целини постаје изобразење божанског неба на земљи.“⁵¹ као и да над тим божанским небом земље доминира Сунце. Годишње кретање сунца је природни механизам који показује време људима и према њему се одређује хоризонтални и вертикални распоред простора. Градитељи антике и Рима су познавали законитости годишњих кретања сунца на излазећим и залазећим, источним и западним, хоризонтима. Главне тачке у том кретању Сунца су два солстиција и два еквиноција. Ови елементи дводимензионалне схеме налазе се у свакој архитектонској основи римских градова и храмова и одређују

⁵⁰ Довођење у везу отклона Жиче, Велуће, Бешке и Манасије од 33 – 43° са јутарњом амплитудом сунца око дугодневице од 33° (на географској ширини од 43 – 44°), којом приликом први зраци продиру кроз прозоре олтарске апсиде у наос, ствара одређене недоумице. Сасвим логично би било да је при фундирању ових цркава отклон износио 33° исто колико и јутарња амплитуда сунца на овим географским ширинама. Пошто то није случај, може се претпоставити да су протомајстори били странци који су отклон поменутих цркава од 40 – 43° устројили према искуству и параметрима свог поднебља. Имајући то у виду, може се претпоставити да су протомајстори морали доћи у Србију са простора блиским географској ширини од 50° где је јутарња амплитуда сунца око дугодневице око 40° . Дакле, са простора Средње Европе — Аустрија, Угарска, Чешка. Сва досадашња трагања за пореклом протомајстора који су градили Студеницу, Жичу, Велуће и Манасију кретала су се у правцу Јадрана, Апулије и острва Средоземља.

⁵¹ Evdokimov, Pavel, *Pravoslavje*, Beograd, 2009, 225.

њихове функције.⁵² Међутим, димензије времена нису уграђиване у објекте само правилима хоризонталних углова, тј. односима храма или града према привидним источним и западним тачкама сунчевих појава на хоризонту.⁵³ Целовити облик храма одређен је и у вертикалном смислу нагибима светлосних зрака у току године. Висине профила, положаји зидних отвора у волуменима апсида, конхи, тамбура и купола разумеју се у потпуности тек на основу законитости нагиба сунчевих путања преко небеског свода и свих значења која се могу извући. Градитељи и поручиоци, владари и првосвештеници, свесно су их тражили у оквиру целокупног назора о животу природе, човека и Бога. Свако место изласка и заласка Сунца на хоризонту у локалним условима добија календарско значење, а у оквиру календара и сопственог заштитника. Повезивањем календара и сунчеве путање религија добија моћно средство у вези са народом који обрађује земљу и поштује соларне култове.⁵⁴

Дословни пренешени смисао зграде: садржај, аналогија, метафора и симбол није успостављен било каквим случајним комбинацијама већ дубоким промишљањем кроз успостављен систем. Отвор на куполама или зиду има сврху да сунчеви зраци осветле ентеријер у оној мери који предвиђа успостављени систем светоназора.⁵⁵ Отвори на грађевини воде сунчеве зраке, на пример 12 / 25. децембра, у само срце целе или крипте, а код хришћанских храмова у само срце олтара. Пут сунчевих зрака се у неким грађевинама, у зависности од њиховог посвећења одређеном празнику, односно божанству, усмеравају у неке друге дане као што су 21. март, 1. мај, 21. јун, 1. септембар, 21. септембар и 21. децембар. Сву ту симболику простора и времена обликује светлост вишег значења.⁵⁶

Између хришћанске религије и архитектуре постоји уска и јака узрочно последица веза. Хришћанство се и базира на основном ставу да је Бог извршио радове на стварању Света, а потом човек почиње своје деловање на земљи. Бог Творац је својом врхунском вештином и савршеном креацијом хармонично уредио Екумену. Сложена структура космоса је толико уређена да ни физичари ни теоретичари религије не могу одолети идеји

⁵² Андрејић, Живојин, „О времену и идеологији римских тетрарха, настанку и значењима Ромулијане“, *Развијак* 217–218, Зајечар, 2004, 40–41, 46.

⁵³ Андрејић, Живојин, „Римски империјални култ сунца и фундација и консекрација Наиса“, *Митолошки зборник* 22, Рача, 2009, 294.

⁵⁴ *Истио*.

⁵⁵ Светилишта Египта, Грчке и Рима имају само по један отвор према споља. То су врата и само кроз њих продире директна светлост сунца у одређеним данима у години што је условљено њиховом укупном оријентацијом. Светилиште храма је на тај начин замишљено као каква *Sameta opscuga* (соба, одаја, тамна комора) са отвором на једном зиду кроз који светлост на супротном зиду пројектује обрнуте слике спољних објеката. Принцип стварања слике у камери опскури био је познат још у време антике а првобитно је коришћена за безбедно посматрање помрачења Сунца (*Мала енциклопедија Просвешта*, 2, Београд, 1986, 201).

⁵⁶ Андрејић, Живојин, „Римски империјални култ сунца и фундација и консекрација Наиса“, *Митолошки зборник* 22, Рача, 2009, 295

да је он производ „Великог Математичара“ и „Конструктора“.⁵⁷ Тако је почетак свега „Мера за све, као и висак и канап у рукама Творца“. Чини се да је и хришћанство прихватило Платонову парадигму „Сам Бог се давио геометријом“ представљајући Бога Оца или Христа да је уређени космос створио у форми круга који је извео шестарењем. Бог је први архитекта и модератор који је означио свет космичким цирклом.⁵⁸

Имајући у виду јасне моделе сматра се да је кроз византијску архитектуру формулисано источно богословље. „Она на непосредан и чулима доступан начин обелодањује све три горе наведене истине: афирмацију и позитивно вредновање материје, апофатично — лични карактер богословског познања и ологосење света, тј. пројављивања Логосовог у тварној стварности света... Византијски храм је апсолутно уклопљен у своју природну околину, не супротставља се линијама природе и места... показује датост природне стварности као 'козмос' (свет), односно као украс личне хармоније и лепоте... Грађевина византијске цркве је тело аваплоћеног Логоса, покрет 'нагнутог неба' ка земљи, уобличавање Оваплоћења у облику крста... Сви делови храма измерени су на основу човекових размера. Двери, прозори, преграде, стубови — све је по мери човековој и све остаје у истим размерама без обзира на величину храма. Мере се умножавају, али се не увеличавају... колико год да гледамо на више, простор расте, шири се...“.⁵⁹

Хришћански храм и његова архитектура су, заправо, модел хришћанског космоса, а његов „осликани иконографски програм — у потпуности подударан с грађевином — јесте модел свијета удвојен у 'слици' свијета“, заправо, филозофска слика света — ликовна транскрипција речи. Хришћанско-православна филозофска значења су уграђена при пројектовању храма у просторну хијерархију. У вертикалној подели црквеног простора успостављена је духовна хијерархија кроз уздизање до Небеског Јерусалима, који симболизује простор куполе чија калота, као највиша и најсветија, припада Христу Пантократору. У стварности непостојећа, а видљива граница између земље и неба, линија хоризонта, у хришћанском храму је постављена над капителном зоном. Архитектонски речено „то је размеђе између носача и терета“. У хришћанском храму, оно што је ношено уједно и лебди над тлом као небески свод над земљом. На тај начин свод наоса симболички постаје небески свод.⁶⁰

Стварањем света од неуређеног космичког простора Бог раздваја таму од светлости, тако да су нуклеуси цркве — Светлости Света — место становања Бога, подножје ногу његових. У том погледу дошло се до спознаје устројства унутрашњег простора храма као универзалног пропорцијског јединства преко задатог параметра — модула. Усвојен је модул који представља пречник

⁵⁷ Kolakovski, Lešek, *Religija*, Beograd, 1987, 95.

⁵⁸ Walther, Ingo F., Wolf, Norbert, *Masterpieces of Illumination*, Koln, 2005, 156–157.

⁵⁹ Јанарис, Xristo, „Апофатичко богословље и византијска архитектура“, *Православље и уметност*, Београд, 2004, 160, 163–164.

⁶⁰ Badurina, Andjelko, Ivančević, Radovan, *Leksikon ikonografije, liturgike i simolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, 1990, 34–35.

круга куполе. На тај начи се унапред дефинише унутрашња дужина и ширина наоса, а и положај спољашњих страна унутрашњих пиластара који носе куполу. Други концентрични круг представља пречник лопте којом се формирају поткуполни пандантифи и поткуполни квадрат. Трећи круг представља пречник олтарске апсиде. Висина цркве је добијена пропорционалним увећањем модула. Центар поткуполних лукова, односно сводова налази се на висини једног модула, а да би се пропорција у потпуности спровела теме полукалоте олтарске апсиде се налази на равни центра поткуполних лукова и сводова. Уз то се готово идеално спроводи и однос између ширине и дужине храма, 1: 2, као и висине и дужине, 1: 1.⁶¹

Наос у виду правоугаоника у свом централном делу садржи квадрат. Архитектонско-теолошки гледано тај правоугаоник је лађа, брод који је окренут и усмерен ка Истоку, као и молитва, у очекивању Христовог повратка у светлу и слави. Нарочито је велико библијско предсказање потопа и Нојеве барке спасења подстакло Јерму да каже: „Црква (је) изграђена на водама...“ јер и почетак света је вода. На тај начин је наглашено архитектурално значење храма као брода који плови у есхатолошким водама и светлу са прамцем према Истоку.

Кроз примену схватања исихастичког концепта преовладава схватање Војислава Кораћа да се највећма доводи у везу са прозорима куполе и самим њеним устројством. Купола игра главну улогу у модификацијама које настају у систему осветљавања. Значење светлости у монашком покрету је она спољна у којој је Мојсије на Синајској гори примио таблице са Божјим заповестима и при вазнесењу Христовом на Таворској гори и унутрашња светлост досегнута за време молитвеног созерцавања. Уствари, унутрашња светлост је стварна светлост исихаста и зато је природна светлост, која продире кроз прозоре куполе у тамнине наоса, инкарнација исихастичке светлости — унутрашње светлости. Према Небеској литургији небо се отвара вернима у једној јакој светлости која је заправо плод контеплативног просветљавања. Промене унутрашњег осветљавања цркава није природно већ литургијско, реч је о асцендентној светлости — стварној која унутар храма постаје трансцендентна.⁶²

Византијска црква, а то значи и српска, на челу са исихастима одбацила је платонизирани хуманизам и није прихватила узоре Хуманизма који су на Западу били усвојени већ је успоставила специфичан хришћански, богоцентрични хуманизам.⁶³ Стремљење ка лепоти и духовном савршенству представљало је извор посебне духовне насладе и радости. Светлост, светост и лепота представљају три основна чиниоца поимања савршенства

⁶¹ Wolska W., *La topographie de Cosmas Indicopleustes et science au VI-e siecle*, Paris, 1962, 133–136.

⁶² Korać, Vojislav, „La lumier dans l’architecture byzantine tardive, en tant du’expression des conceptions hesychastes“, *L’art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siecle*, Belgrad, 1985, 131.

⁶³ Мајендорф, Џон, *Византијско догословље*, Крагујевац, 1985, 86–87.

и кроз њих се изражава нераскидива веза земље и неба, човека и Бога. Уз помоћ нестворене божанске светлости се врши остваривање лепоте и светлости, красоте и добролепија. Светлост је лепота и лепота је светлост. Победа светлости над тамом, врлине над грехом извршена је заповешћу Божијом „Нека буде светлост“ (1Мој 1, 3). Уметник Васељене је успоставио естетски поредак створеног и указала се свеукупна лепота Божјег дела „И виде Бог светлост да је добра“.

Хришћани доживљавају сав свет и нарочито светлост видљиву у њему као пут и средство усхођења и извођења човека од овога света ка Тројичном Богу, од видљивог свемира ка невидљивом духовном Царству Небеском. Природна тиха вечерња светлост сунчева само подсећа нас хришћане на Христа, Сина Божијег и Спаситеља, као истиниту, вечну и нестворену Светлост Тиху свете Славе Небеске — Бесмртнога Бога Оца — Оца Светлости. (Јак 1, 17) Видљива светлост је „слава“ нашег сунца, његово светло зрачење и сјај којим нам се открива само сунце. Христос је Божанска Светлост и Слава Очева и као такав открива нам Небеског Оца у Његовој слави и светлости и блаженству и чини нас заједничарима тих божанских и светлосних и боготворних својстава — енергија — благодати Божијих (2Кор 4, 6; 2Пт 1, 3–4) Први хришћани су почели своје певање Богу с вечери пошто је свет створен најпре с вечери: „и би вече и би јутро, дан први“ (1Мој 1, 5). Светлост Христова просветљује све и сва и ми постајемо „синови светлости“.⁶⁴

Свака фреско слика представља израз религиозно-етичког и социјално-политичког принципа који се прожимају узајамно. „Значење једног уметничког дела може се разумети само ако се у разматрање узму његов религиозни смисао, његова духовна позадина, и социјални и политички услови којима оно има да захвали своје постојање.“ Подизање црквене ктиторије и осликавање је најпре знак испуњавања врлине љубави у оквиру хришћанину примереног понашања, а све у циљу спасења на Последњем суду. Поштујући одређени религиозно-етички захтев сваки хришћанин је деловао и у складу са својим социјално-политичким положајем. У складу са тим смисао и програм зидног сликарства српских владара, властеле и свештенства дубоко је прожет њиховим индивидуалним ставом, односом према Богу и светитељу коме је црква даривана. Имајући у виду византијски ликовни израз који тежи „уметничком уопштавању“ само на основу ових специфичности је могуће објаснити сликарство српских цркава. Пошто је храм кућа молитве која има за циљ спасење у животу испуњеном врлинама у хришћанском средњем веку живот постаје лествица духовног уздизања. Зато се посматрање фресака цркве одвија од улаза ка олтару и од доле ка горе. Сасвим обрнут случај је са извођењем и сликањем фресака који тече од горе на доле и од олтара ка улазу. Следећи овај ред показује се и однос ктитора према ранговима Небеске хијерархије.⁶⁵

⁶⁴ Епископ Атанасије, *Христос Алфа и Омеџа*, Врњци–Требиње, 2004, 31–46.

⁶⁵ Андрејић, Живојин, *Црква Светиої Николе у Рамаћи*, Рача, 2010, 215–216.

У вези са средњовековним схватањем слике постојала су теоријска, филозофска и теолошка схватања и извесни методи компоновања тема унутар сликаног програма. Касноантички неоплатоничар Плотин је сматрао да се „божански праузрок постепено 'спушта' еманацијом преко божанског ума и божанске душе до природе“. Плотин упоређује праузрок са светлошћу, а материју са тамом. Свет је постао од материје у коју продире светлост. Теолошка схватања и традиција цркве о светлости и методи њихове примене су били примарни још од сабора у Никеји, 787. године. Метод ликовног организовања површине унутар одређене теме садржавао је начела распоређивања фигура и предмета, њихових положаја, међусобних односа и пропорционалности припадао је сликарима. Због одређеног избора тема од стране помесног епископа и ктитора и њиховог прилагођавања одређеним површинама које је требало осликати сликарима је остајало да изграде и разраде радне методе, правила и моделе теолошке, филозофске и историјске провинијенције.⁶⁶ Тако сведочи и Григорије Ниски: „...чак и нема слика са зида може да говори, будући од велике помоћи“. Тако је живопис у функцији „сценографије литургијске драме“ с обзиром да је храм доиста сакрални „театар с позорницом и гледалиштем, с глумцима и публиком, само што се у том театру казује и приказује увијек једна те иста драма, па због непроменљивости мизансцене могу и кулисе и декорација бити сталне“. На тај начин религиозна слика остварује снажну психолошку функцију у простору. Иконографски програм је „у дословном смислу 'најочитији' доказ апстрактних теолошко-догматских али и практичко-психолошких разлога топографских норми“ са три упоришна топоса: куполом, апсидом и западним зидом наоса. Остваривање принципа се одвија преко утемељености, доследности и универзалности. „Ликовно 'пројичирање' идејне плотинске структуре на зид тако да се оптимално поклапа с архитектонском структуром“.⁶⁷

Литература:

- Андрејић, Живојин, *Мансиџир Велуће*, Рача, 2002.
- Андрејић, Живојин, „О времену и идеологији римских тетрарха, настанку и значењима Ромулијане“, *Развиџак* 217–218, Зајечар, 2004.
- Андрејић, Живојин, „Размишљање о датуму смрти Светог Саве према подацима Доментијана и Теодосија“, *Извештајија XXIII*, Велико Трново, 2008.
- Андрејић, Живојин, „Римски империјални култ сунца и фундација и консекрација Наиса“, *Митолошки зборник* 22, Рача, 2009.
- Андрејић, Живојин, *Црква Светиої Николе у Рамаћи*, Рача, 2010.
- Андрејић, Живојин, *Светија српска лоза 2*, Рача, 2011.

⁶⁶ Радојчић, Светозар, „О теорији слике и сликарског стварања у нашој старој уметности“, *Зограф* 1, Београд, 1966, 5–15.

⁶⁷ Badurina, Andjelko, Ivančević, Radovan, *Leksikon ikonografije, liturgike i simolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, 1990, 38, 40.

- Андрејић, Живојин, „Размишљање о изворима и историји кнеза Лазара и деспота Стефана поводом нових читања живописа Велуће и Беле Цркве у Карану“, *Средњи век*, Деспотовац, 2011.
- Андрејић, Живојин, „Условљеност програма живописа и архитектуре оријентацијом и светлом српских средњовековних цркава на примеру Студенице, Жиче и Манасије“, *Средњи век*, Деспотовац, 2012. (у припреми за штампу).
- Бабић, Гордана, Кораћ, Војислав, Ћирковић, Сима, *Сингуленица*, Београд, 1986.
- Badurina, Andjelko, Ivančević, Radovan, *Leksikon ikonografije, liturgike i simolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb, 1990.
- Богдановић, Димитрије, Ђурић, Војислав Ј., Медаковић, Дејан, *Хиландар*, Београд – Света Гора, 1997.
- Бошковић, Ђурђе, *Архитектура средњеј века*, Београд, 1976.
- Walther, Ingo F., Wolf, Norbert, *Masterpieces of Illumination*, Koln, 2005.
- Васић, Милоје, *Архитектура и скулптура у Далмацији*, Београд, 1922.
- Васић, Милоје, *Жича и Лазарица*, Београд, 1928.
- Витрувије, Полион Марко, *О архитектури*, Београд, 2009.
- Wolska W., *La topographie de Cosmas Indicopleustes et science au VI-e siecle*, Paris, 1962.
- Дагрон, Жилбер, *Цар и првосвештеник*, Београд, 2001.
- Драгојловић, Драгољуб, „Исихазам и Богомилство“, *Balkanica XI* (1980).
- Evdokimov, Pavel, *Pravoslavlje*, Beograd, 2009.
- Евдокимов, Павле, *Умешност иконе*, Београд, 2009.
- ΕΛΛΗΝΙΚΟΨ ΕΤΝΟΨΣ, Ατίον, 1980.
- Епископ Атанасије, *Христос Алфа и Омеџа*, Врњци–Тредиње, 2004.
- Епископ Николај, *Охридски пророк*, Ваљево, 1991.
- Јанарис, Христо, „Апофатичко богословље и византијска архитектура“, *Православље и умешност*, Београд, 2004.
- Yerasimos, Stephane, *Constantinople*, Richmond, 2007.
- Јовановић, Зоран М., „О првобитној капели у манастиру Градац и краљици Јелени Анжујској“, *Историја и књижевност Срба Косова и Метохије*, К. Митровица 2007.
- Кандић, Оливера, *Манастир Градац*, Београд, 1989.
- Kolakovski, Lešek, *Religija*, Beograd, 1987.
- Korać, Vojislav, „La lumier dans l'architecture byzantine tardive, en tant d'expression des conceptions hesychastes Y: *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siecle*“, Belgrad, 1985.
- Кораћ, Војислав, Шупут, Марица, *Архитектура византијској светиа*, Београд, 2005.

- Мала енциклопедија Просвета, 2, Београд, 1986.
- Мајендорф, Џон, *Византијско догматство*, Крагујевац, 1985.
- Милеуснић, Слободан, *Хиландар*, Београд, 2008.
- Мирковић, Лазар, *Православна литургија или наука о догматском служењу православних источних цркава*, I, Београд, 1966.
- Мојсиловић, Светлана, „Просторна структура манастира средњовековне Србије“, *Саопштења XIII* (1981).
- Ненадовић, Слободан М., „Студенички проблеми (испитивања и реставраторско-конзерваторски радови у периоду 1952. до 1956. године)“, *Саопштења III* (1957).
- Rejasković, Mladen, *Broj iz svetlosti — starohrvatska crkva Sv. Križa u Nini*, Zagreb, 1978.
- Поповић, Светлана, *Крст у кругу*, Београд, 1994.
- Православна енциклопедија*, I, Нови Сад, 2000.
- Пурковић, Миодраг, *Кнез и десеток Свештеник Лазаревић*, Београд, 1978.
- Радовановић, Јанко, *Иконографска представљања српског сликарства XIII и XIV века*, Београд, 1988.
- Радојчић, Светозар, „О теорији слике и сликарског стварања у нашој старој уметности“, *Зограф 1* (1966).
- Радојчић, Светозар, *Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд, 1982.
- Ређеп, Јелка, „Мотив о рођењу Сидињанин Јанка у нашој старој и народној књижевности“, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, VIII (1965).
- Ристић, Владимир, *Моравска архиепископија*, Крушевац, 1996.
- Симић, Гордана, Тодоровић, Драгољуб, Брмболић, Марин, Зарић, Радојка, *Манастир Ресави*, Београд, 2007.
- Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*, Деспотовац, 2011.
- Станојевић, Станоје, Мирковић, Лазар, Бошковић, Ђурђе, *Манастир Манастија*, Београд, 1928.
- Суботић, Гојко, „Краљица Јелена Анжујска — ктитор црквених споменика у Приморју“, *Историјски гласник 1–2*, Београд, 1958.
- Тадић, Милутин, Бадић, Саша, „Оријентација Богородичине цркве манастира Студенице“, *Зборник радова насловника и сарадника Географског факултета*, LVIII (2010).
- Тадић, Милутин, „Сунчаници који су сами собом диктирали часовни систем“, *Флојдстон 12* (2002).
- Теодосије, „Житије светог Саве“, у: Јухас-Георгијевска, Љ., *Свештеник српска књижевност — Житија*, Београд, 1997.
- Тодић, Бранислав, *Манастир Ресави*, Београд, 1995.

Tomić, De Mauro Vidosava, „Srednjovekovno shvatanje slike i kompozicija Raspeća u Bogorodičnoj crkvi u Studenici“, у: *Zbornik zaštite spomenika kulture* XIX, Beograd, 1968.

Тошић, Гордана, Тадић, Милутин, *Хиландарски монах Лазар први српски часовничар*, Крагујевац, 2004.

Филозоф, Константин, *Житије десјоџа Стефана Лазаревића*, Београд, 1989.

Фундулис, Јоанис, *Литургија*, I, Краљево, 2004.

Чанак — Медић, Милка, Кандић, Оливера, *Архитектура прве половине XIII века*, I, Београд, 1995.

Чанак — Медић, Милка, Тодић, Бранислав, *Манастир Жича*, Београд, 2007.

Шене, К. Ж., Флизен, Б., *Византија*, Београд, 2010.

Živojin Andrejić

Centre for the Mythological Studies of Serbia, Rača

A High Theological and Conceptual Purposefulness of the Orientation, Architecture and Frescoes of the St. Trinity Church in Resava

The Christian church in the form of a rectangle in its central part contains a square. Architecture and theological point of view is that the rectangle is a nave (Serb. “ship”), the nave that was facing and directed towards the East, as well as prayer, awaiting the return of Christ in the light and glory. In this way, the architectural significance of the church as a ship that sails the eschatological and waters of light with the bow towards the East is pointed out.

Natural light, which penetrates through the windows of the dome in the darkness of the nave, is the incarnation of hesychastic light — the inner light and inner light is the actual light of hesychast. According to the Heavenly liturgy heaven is opened to the faithful in a bright light that is actually the fruit of contemplated enlightenment. Changes in the internal lighting of churches is not natural but the liturgical, it is an ascending light — that within the temple becomes transcendent. Light, holiness and beauty are the three main factors of the perception of perfection and through them an indissoluble link between earth and heaven, man and God is presented. Victory of light over darkness, of virtue over sin was made through commandment of God, “Let there be light.” The artist of The Universe has established an aesthetic order of the creation, and pointed to the overall beauty of God’s work. The sun and its shadow is the temporal definition to the medieval man, a basic measure of the day was the sound of church bells to signify the beginning and end of the liturgy. The apparent motion of the sun across the sky results in two units of time: day and night, day and year — four seasons. For these reasons, the apparent motion of the sun had priority in the creation of calendars. In time, a system of daily worship “daily circle” was established that begin in the evening with the evening service. The temple represents a symbol of renewed and transformed world in Christ and his paintings make the presence of Christ tangible and the liturgy also is shown as the holy secret of eternity that the time integrates into the Word — Chronocrator.

The Christian church does not face towards Jerusalem, but to God in the East, the entrance door that faces the West the altar towards the East and entering the temple the believer is walking to meet the light on the way of salvation where unwaning Sun shines. It is nowhere said that the Christian Orthodox Church is set correctly only if it is ideally oriented in West-East direction. Nor specifically stated that longitudinal axis of the church must be

oriented exactly east-west direction, but it should be set towards the east or sunrise. For these reasons it cannot be considered that the Orthodox Church with major or minor deviation from the axis of East-West is oriented incorrectly and that is attributed to the influence of the Catholic West.

Each fresco painting is an expression of religious-ethical and socio-political principles that permeate each other. Certain selection of topics by the competent bishop and patron and their adaptation to certain areas that needed to be painted painters were left to build and develop working methods, rules and models of theological, philosophical and historical provenances. Locations of specific themes painted on the walls of Serbian Orthodox churches and their illumination, as is noted in the example of the Crucifixion and other scenes depicting Bogorodicina (The Virgin's) church in Studenica on the west wall of the nave, it is done with a clearly defined purpose and with complete knowledge of calendar and light effects conditioned by the design of the temple itself, in which again can be seen cooperation of builders and painters. Identical legislation in the development, design and orientation are also observed and confirmed in Žica, Veluča and Manasija. These laws, although "deeply hidden" in the architectural and frescoes structure of the temple and were highly developed and inextricably linked with the "secular-national history" and decrypting them enables reading of important dates.

Churches were risen by the hand of the builders in the areas where Prince Lazar rules at the time of the Serbian Empire in order to successfully catch the light of the sun at its zenith around the solstice. The emergence of Moravian architectural type as the last phase of Byzantine-Orthodox architecture is this way convincingly connected to the formation of the thinness of Serbian churches which in this way perfectly "catch" the brightest sun of the year both horizontally and vertically.

Key words: Manasija, Holly Trinity, Despot Stefan, temple, orientation, light, iconography, calendar, historical messages, Studenica, Žiča.

Датум пријема чланка: 29. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



УДК 271.222(497.11)-773(437)"1923/1931"(093.2)
271.224(437)"1923/1931"(093.2)

Радован Пилиповић*

Библиотека Српске патријаршије, Београд

Проблеми православне јурисдикције у Чехословачкој 1923–1931. године

Abstract: На основу необјављене грађе службеног порекла из Архива Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве, аутор показује сложеност односа две јурисдикције над верницима православног обреда у Чехословачкој двадесетих година прошлог века. Српска духовна власт, оличена у групи коју је водио епископ Горазд Павлик, стекла је 1923. године конкуренцију у личности Саватија Врабца, духовника руске психологије и одгоја, који је архиепископску хиротонију добио од Цариградске патријаршије. Сложеност прилика на терену дугује сукобљеним интересима Српске Цркве, Фанара и Чехословачке државе.

Key words: Саватије Врабец, Горазд Павлик, Српска Црква, Цариградска патријаршија, јурисдикција.

1. Историјске околности и корени духовне обнове у Чехословачкој после 1918.

Духовна обнова и повратак православној вери у чешким земљама и у Словачкој, спровођена у првој половини XX века, има своје историјско утемељење у словенофилским и струјањима једну генерацију раније. Историјско искуство чешког народа, његова борба за црквену и политичку еманципацију, на првом месту, ишла је ка преобликовању односа са централом Западне Цркве — Ватиканом. С обзиром да је то преобликовање ишло јако тешко, односно да није било могуће пронаћи еклисиолошко и политичко решење, дошло је до коначног раскида 1919/1920. године.

У епохи националног буђења поново су актуализовани ликови и личности Св. Ђирила и Методија, Јана Хуса, Јеронима Прашког и Јана Жишке. Веза таборита са православним Истоком, идејно напајање од тамошње светоотачке традиције, ако и није било увек целовито и неискварено, показивало је тенденцију за догматским очишћењем чешког хришћанства, повратком ћирилометодијевским почецима и исходиштима.

Значај и вредност православља као мирољубиве и политички некомпромитоване конфесије уочавали су народни препородитељи попут Људевита Штура и Јана Колара. Први је зазивао „повратак вери предака“ — неоскврњеној Цркви од Истока. Карактеристичан је пример Православа Јосифа Потхрадског који је средином XIX века изradio православној Катихизис за Чехе и Словаке.

Старокатоличко супротстављање догматским новачењима Првог ватиканског сабора 1870. године завршавало је код Чеха у већини случајева са коначним примањем православља. Храњена осећањима пансловенске узајамности, чешка интелигенција се окреће царској Русији. Бројни су примери ступања и крштењску купељ управо тамо, у Москви и Санкт Петербургу. У Чешкој се, вековима потискивано, словенско богослужење задржало у појединим бенедиктинским енклавама. Од друге половине XIX века оно се могло чути у неколико новоизграђених руских православних храмова и устројених парохија које су окупљале исељеништво и дипломатски кор царске Русије.

Ово је све била само подлога и амбијент за величанствену духовну обнову која се у Чешкој, Шлеској, Моравској и Словачкој развила после слома Аустроугарске 1918. године. Морална снага католичког модернизма, потакнута још и националном самосвесношћу, довела је до замаха нове чехословачке народне Цркве. Такође, исток земље, насељен Карпаторусима, ослобађао се унијатске форме потчињености папи. Надлежност јурисдикције Карловачке митрополије — потврђена угарским законима — односила се и на територију карпатске Русије.

Некадашњи римокатолички свештеник Матеј Павлик, обраћеник у православље, примио је монашки чин 21. септембра, а већ 25. септембра 1921. је хиротонисан за епископа од стране патријарха српског Димитрија и српских архијереја. Наречен је за епископа шлеско-моравског са седиштем у Оломоуцу. Цариградска патријаршија је у јуну 1923. рукоположила за архиепископа Прага и целе Чехословачке Саватија Врабца. У *Томосу о оснивању православној Чехословачке Архиепископије* Цариградске патријаршије стоји између осталог:

Већ дуго година постоје свете везе између Прашких земаља и пресвете Цариградске цркве. Кренувши одавде свети мужеви Кирило и Методије однели су Морављанима и народима у Моравској светлост Јеванђеља [...] На молбу, дакле, деце православне цркве у Чехословачкој, благонаклоно и чувши глас нашег послушања да се бринемо за православне заједнице, које се налазе ван граница различитих светих цркава, одлучили смо са светим и пречасним митрополитима који нас окружују, по синодском споразуму да овим канонским актом уредимо ствари о Православљу у Чехословачкој тако да све буде у миру и реду.¹

¹ Поповић, Радомир В., „Чехословачка црква — Прилог историји Чехословачке православне цркве између два светска рата“, у: *Хришћанство у историји (Зборник студија из црквене историје)*, Београд, 2007, 340–341. Српска црквена штампа се надала у почетку да је могућ хармонизовани рад архиепископа Саватија и епископа Горазда: Ф., „Задаци у Чешкој“,

Успостављање јурисдикције Цариградске патријаршије у Чехословачкој преко Саватија Врабца², руског ђака, монаха руског монашког типа, сада архиепископа, ставило је владику Горазда Павлика, архијереја српске јурисдикције пред три могућа сценарија: 1. толеранција у оквиру Чешке народне Цркве 2. присаједињење архиепископу Саватију 3. рад под српском јурисдикцијом без обзира на Саватија. Горазд се одлучио на трећу солуцију.

Епископ Горазд је сматрао неканонским обраћање председника прашке верске општине цариградском патријарху Мелетију почетком 1923. године, што је од стране Цариградске Патријаршије резултирало устројавањем архиепископије за целу Чехословачку Републику и производњом одговарајућег свештеничког кадра. Горазд се нарочито позивао на 15. и 16. канон I васељенског сабора (који забрањују самовољно излагање испод једне јурисдикције и потчињавање другој) и 2. канон II васељенског сабора који забрањује епископу мешање на територији друге црквене јурисдикције.³

Цариград, са друге стране, своје претензије је заснивао на тумачењу 28. канона IV васељенског сабора — правом на бригу о „варварским“ епархијама, што ће у поменутом периоду наилазити на канонско противљење руских богослова и историчара.⁴ Цариградска Патријаршија је у оквиру своје политике над „православном дијаспором“ успоставила своју јерархију за Чехословачку државу. Паралелизам јерархија је помутио односе Српске Православне

Гласник — Службени лист Српске православне патријаршије, 12 (1923), 179–180; *Гласник — Службени лист Српске православне патријаршије*, 7 (1923), 102–103.

² Архимандрит Саватије је рођен у Прагу 3. фебруара 1880. године. На крштењу је добио име Антонин Јиндржих. Његовог оца Вацлава је крстио руски свештеник у Прагу Николај Рижков. Године 1900. ступио је у богословију (семинарију) у Уфи, као њен ђак је замонашен, а већ 1902. је у чину јерођакона. Богословско образовање је продужио 1903. године у Кијевској духовној академији, а 1907. стиче научни степен кандидата богословља. Тада је већ и у чину јеромонаха. Од поменуте године врши дужност мисионарског свештеника у Волинском крају, а 1911. је ректор семинарије у Клевању (Klevany). После три године стиже чин архимандрита. Због ратних дешавања и руске „револуције“, након дужег искуства у Волинској епархији међу тамошњим Чесима, где је вршио дужност војног свештеника у чешким јединицама, најпосле се 30. октобра 1921. године обрео у Прагу. Архиепископ Саватије Врабец се упокојио 14. новембра 1959. године након краће болести. Пред смрт је примио свету тајну Причешћа. Опело је извршио Његово блаженство митрополит Јан у Цркви Успења Пресвете Богородице на гробљу Олшане (*Zesnuti Pr. Bohorodice na Olšanech*) у Прагу (Ivan, Robert, *Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. století*, Prešov, 2007, 38; *Pravoslavná církev v Republice Československé — historicko-kanonické pojedání o Pravoslavné Církvi v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, jakož i na Slovensku a Podkarpatské Rusi v přítomné době, s připojením některých dat o Pravoslaví v dějinách národa československého a karpatoruského*, na zaklade původních dokladu napsal Vladimír Grigorič, v Praze, 1926, 50. О Саватију Врабцу постоји најновија монографија: Marek, Pavel, Bureha, Volodymyr, Danilec, Jurij, *Arcibiskup Sawatij (1880–1959) — Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*, Olomouc, 2009).

³ Павлик, Горазд, „Јурисдикција Српске правосавне цркве у Чехословачкој с гледишта историјско-правног, канонског и законског“, *Весник Српске цркве* (1925), 207.

⁴ Троицки, Сергије, „Црквена јурисдикција над православном дијаспором“, у: Поповић, Радомир В. (пр.), *Изабране студије из црквеног права*, Београд, 2008, 29–124.

Цркве и Цариградске Патријаршије, а на терену је изазивао несугласице, неразумевање и пометњу. Архиепископ целе Чехословачке и Прага, Саватије Врабец видео је у Горазду такмаца, неофита и прикривеног латинофрона који се домогао високог достојанства и који му, уз помоћ државе, отима паству.

2. Црквено-дипломатска борба

Цариградски патријаршијски трон је уверавао свога новохиротонисаног архиепископа Саватија да му неће претити никаква каноничка опасност, нити ће неко рушити његов углед, било да такве делатности буду долазиле од стране руских емигрантских епископа, било од Српске Православне Цркве. Епископ Евлогије (руски западноевропски митрополит цариградске јурисдикције) био је надлежан за руску црквену заједницу у Прагу и имао је уплива на тамошње православне вернике тако да су се Руси мало обазирали на Саватија Врабца као архиепископа Прага и целе Чехословачке.

Из Фанара су му крајем 1924. писали: „Што се тиче мешања и препрека које се испољавају од стране Српске цркве, кажемо Вам да ћемо предузети кораке за отклањање неправедности и са те стране“.⁵ Осогољен овим писменим гаранцијама Цариграда архиепископ Прага је 15. маја 1924. писао Фанару тужећи се како је епископ Доситеј Васић уместо да реши несугласице које постоје између Српске Цркве и православних у Чехословачкој још више повећао степен неразумевања.⁶

Архиепископ Саватије је 4. августа 1924. године писао цариградском патријарху, истичући да српски епископ Доситеј Васић ради код надлежних чехословачких органа да се српска јурисдикција призна у целој држави.⁷ Ако би се то десило, онда Чехословачка архиепископија цариградске јурисдикције одлази на другу страну, практично низ ледину.⁸ Саватије примећује да акцији епископа-делегата српског Светог синода иду на руку и добри односи Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Републике Чехословачке. У разговорима са државним чиновницима, Доситеј истиче да је српска јурисдикција само ступањ до добијања аутокефалије, а Саватије се њој не би приклањао, односно одлазио испод заштите цариградског престола без дозволе.⁹ О своме такмацу, Горазду Павлику, говорио је да је „као неправославан посвећен кроз православни обред за епископа, тада неправославне и још правно неконсолидоване Чешке народне цркве“.¹⁰

⁵ *Grigorios do Savatii*, čis. prot. 2473, 3. červenca 1924.

⁶ *Savatiј Kyr Kyr Grigoriu, Archiepiskopu Nového Rima, Patriarchu Čařihradskému a Vselenskému 372/24A, v Praze-Smichove*, 15. července 1924, 1.

⁷ *Pravoslavní archiepiskop pražský a celého Čehoslovenska Savatios Kyr Kyr Gregoriu pravoslavnému archiepiskopu Konstantinopolskému, Nového Rima a patriarchu vselenshému*, 4. srpnja 1924.

⁸ *H. g.*, 2.

⁹ *Исѣо*.

¹⁰ *Исѣо*. „Он сам није православан, бори се против наше Материнске цркве, проглашавајући

Обавештен од Саватија Врабца и његових присталица, патријарх цариградски је 20. фебруара 1926. године писао српском патријарху Димитрију о начину и путу превазилажења удвојене јурисдикције. Наиме, по том предлогу, Горазд би остао предстојатељ Моравске епархије као егзарх прашког архиепископа Саватија, а на епархији за исток земље — Поткарпатску Русију — био би Доситеј или неко други.¹¹

О предлогу који је упутио Српској патријаршији обавестио је и архиепископа Саватија надајући се да ће Српска Црква прихватити то средње решење, а да дубље конфонтације са Гораздом и Доситејем треба избегавати.¹²

У штампи су пуштане гласине да је ипак постигнут споразум, тј. да ће Горазд прихватити да буде моравски епископ Саватијево архиепископије, односно да су Цариградска патријаршија и Српска Црква постигле споразум око јурисдикције у Чехословачкој. На такво писање листа „Фос“ Патријаршији у Београду скретали су пажњу службеници Министарства вера Краљевине СХС.¹³

Наравно, од овог споразума није било ништа, а утицај епископа Горазда је јачао, на шта се Саватије жали цариградском патријарху.¹⁴ У формално-правном погледу чехословачка држава није признала јурисдикцију Цариграда. Чехословачко Министарство школа и народне просвете је својом одлуком од 15. марта 1926. бр. 16462-VI/26 уклонило архиепископа Саватија са свих црквених послова, те је цела духовна управа над православнима предата епископу Горазду Павлику — преносила је српска црквена штампа.¹⁵

Саватије Врабец је покушао да пронађе историјске чињенице и да их употреби у своју корист, огласивши се једним памфлетским списом. Тако је 31. августа 1926. године известио цариградског патријарха да је издао брошуру „Историја Св. Православља у Чехословачкој“ у којој би сваки „непристрасни читалац“ могао да спозна аргументе који се залажу за јурисдикцију цариградског престола. Саватије је написао чак „како велики грех узима на себе врх (влада) Српске цркве, подржавајући међусобице и трвења тамо где треба да господаре јединство црквене власти и братољубље“.¹⁶

је непријатељском, није сагласан са њеним садашњим радом и управом и жели да уводи новотарије понајвише римског исходишта, а три године од своје хиротоније тако далеко стоји од истинског православља“ (Н. г., 3–4).

¹¹ *Le Patriarche de Constantinople Basile Demetrius Saint Patriarche de Belgrade et de tout de Royaume des Serbes, Croates et Slovenes*, 20. fevrier 1926.

¹² *Le Patriarche de Constantinople Basile*, 20. fevrier 1926. Документ је примљен у Канцеларију архиепископа Прага, 8. марта 1926. Постоји и превод на чешки језик.

¹³ *Министарство вера Краљевине Срба, Хрватиа и Словенаца (Православно одељење) Светом Архиепископској Синоду Српске православне цркве*, В. бр. 340, 30. март 1925.

¹⁴ *Sa Saintete, Bien Saint Kyr Kyr Basile, Archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome et Patriarche Oecuménique*, 23. augt. 1926.

¹⁵ *Гласник — службени лист Српске Православне Патријаршије*, бр. 12 (1926), 189.

¹⁶ *Архиепископ Прага и целе Чехословачке Саватије Кир Кир Василију, Архиепископу Константинопоља, Новој Рима и Патријарху васељенском*, 31. август 1926, 1.

Такође је извештавао патријарха о контактима које је имао са Украјинском аутокефалном црквом, коју је предводио протојереј Василије Липковски. Захтеве Украјинаца да Саватије призна њихову аутокефалност архиепископ Прага је обазриво дочекивао. За евентуалне кораке је питао Цариград.¹⁷ Без иницијативе или са притвореним снисхођењем молио је патријарха цариградског „да му разјасни како уопште да се односи према Светом Синоду Руске Заграничне Православне Цркве“.¹⁸

Цариградска патријаршија је након правне регулативе Чехословачке државе схватала да Саватијев положај није баш најсјајнији, стога је послала свога егзарха за средњу Европу, амасијског митрополита Германа, у црквено-дипломатску мисију. То је требало да остави утисак да се цариградски престо увек брине за потребе и нужде помесних цркава које од њега духовно зависе, а да је сукоб у Чехословачкој „на штету општих интереса светог православља“. Германов долазак је најављен, а њему је речено „по доласку [...] да се стара да се договори са свима не би ли успоставио сагласје и јединство међу месним православнима, на темељу, како следи, непоколебљивих канонских закона (устава), од којих се наш Престо никада није одрекао у својој бризи за помесне Цркве“.¹⁹ Архиепископу Саватију се саветује да се чак „са решеношћу и слободом упути у Србију, ако га позове патријаршијски Егзарх, да би се постигло јединство у љубави“.²⁰

Епископ Горазд је знао за Германова настојања да организује разговоре са њим и државним властима задуженим за верска питања. Амасијски митрополит се упорно трудио и покушавао да продре у институције и да буде примљен у надлежним министарствима, али је „примљен само од стране секционог шефа др Милера који му је протумачио правно стање црквеног питања код нас“.²¹ Након тих разговора, дана 21. јануара 1927. одмах је отпутовао из Прага, незадовољан, „будући свестан о правној немогућности с гледишта цариградског“.²² Одлазак Германа из Прага је на неке Саватијеве присталице деловао крајње обесхрабрујуће јер су „они полагали велику наду у долазак господина Германоса у Праг, сада како дознајемо су потпуно депримирани“.²³

¹⁷ *Н. г.*, 2.

¹⁸ *Исѣо*.

¹⁹ Василије, Божијом милошћу, архиепископ Цариграда, Новој Рима, Васељенски патријарх, Бр. Прот. 3112, Саватију, 15. новембар 1925. (Руски текст, превод са грчког, на француском и на чешком).

²⁰ *Исѣо*.

²¹ *Češki pravoslavni episkop Gorazd, Br. 134/Ep, poverljivo, Svetom Sinodu Srpske pravoslavne crkve u Beogradu, Prag, 2. mart 1927.*

²² *Исѣо*, „Из тих разлога нисам са њиме више долазио у додир. Да сам се са њиме био и нашао не бих пристао ни на какве преговоре, јер нисам компетентан у овој ствари да радим самостално, све бих пренео на Свети Синод у Београду“.

²³ *Н. г.*, 2.

У вези са тим треба изнети чињеницу да је синод Руске Заграничне Цркве замерио Саватију то што је, судећи по документима из бракоразводних парница, у општењу са тзв. „Украјинском православном црквом“. Архиепископ Прага и целе Чехословачке је у тренуцима остављености од свих одржавао везу са Василијем Липковским украјинским „лжемитрополитом“. Озлојеђен поглавар Руске Заграничне Православне Цркве, митрополит Антоније Храповицки свој допис Саватију Врабцу завршава речима:

Архијерејски сабор Руске православне цркве иза границе је опуномоћио мене да замолим братски Ваше Високопреосвештенство да прекинете своје контакте са самозванцима и самопосвећеницима да бисте избегли канонске последице. Јер, могућ је у том случају престанак молитвеног општења са Вама од Стране Руске православне цркве, која је поменуће самопосвећенике анатемисала више пута.²⁴

У првој половини 1927. године архиепископ Саватије је започео дипломатску делатност око задобијања нове подршке цариградског патријаршијског трона.

Најпре је писмом од 12. марта 1927. припремио цариградског патријарха Василија са поновним описом стања — како је црква подељена на присталице његове, а на другој страни на следбенике Горазда и епископа Иринеја, делегата српског синода на истоку Чехословачке. Те поделе понајвише подстичу и иду на руку чехословачкој Влади.²⁵

Надајући се заштити и покровитељству Велике Цркве, Саватије најављује долазак свог повереника Владислава Черика.²⁶

У том смислу је дао упутства Владиславу Черику, члану црквеног савета Архиепископије прашке, да усменим начином предочи цариградском патријарху став наше цркве, да се превазиђе спор о подели и „да се саставе (споје) у јединству сви православни у Чехословачкој“.²⁷

У концепту једног документа без ближег датума (али се са сигурношћу могло тврдити да је у питању време јесен–зима 1927. године) стоји:

У целој нашој држави православна црква је подељена на два дела, Нама, а следствено томе и Васељенском Престолу је потчињен део верујућих у Чешкој и Моравској, цела Словачка и велики део Карпатске Русије. Осим нас у Чешкој и Моравској делује епископ Горазд, а у Поткарпатској Русији епископ Иринеј, а обојица су потчињена Српској православној цркви. Оваква подела је створила узајамно непријатељство, веома и веома штетно за Православље. Наша влада у којој је доста римокатоличких министара, подржава такву поделу

²⁴ Мийројолић Анџоније, Председник архијерејској Синода Руске православне цркве иза границе, Саватију Архиепископу Прага и целе Чехословачке, 24. јула 1926.

²⁵ Sa Saintete, Bien Saint Kyr Kyr Basile, Archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome et Patriarche Oecuménique, Prague, 12. mars 1927, 2. У уводу говори о мисији Германа Амацијског у Србији.

²⁶ Исџо.

²⁷ Савватій волею Божією архієпископъ пражескій и всея Чехословакии, Vladislavu Čerychu, 10. brezna 1927.

и непријатељства, а зато ми страхујемо да се ти сукоби код нас неће скоро ни окончати, а та борба наноси велико зло Православљу. Зато се ми надамо да ће Свети Васељенски Патријаршијски Престо у име виших интереса Православља и ради црквеног мира наћи канонички пут за сједињење свих православних у Чехословачкој.²⁸

3. Архиепископ Саватије Врабец и православље у прикарпатској Русији

Након хиротоније за поглавара православних у целој Чехословачкој, архиепископ Саватије Врабец је моментално истакао своја митрополитанска права и на најисточнији део државе. У селу Буштино су се окупили прваци из црквених општина који су расправљали о новонасталој ситуацији. Архиепископу Саватију је 18. априла / 1. маја 1923. јасно поручено:

Ми не одбацујемо помоћ архиепископа Саватија, не одбацујемо покровитељство које нам он предлаже и ми ћемо му бити благодарни ако епископ Сергије дође у Карпатску Русију ради његовог заузимања за општу православну ствар. Али ми не признајемо јурисдикцију прашког архиепископа, тј. власт прашког архиепископа и његових наследника над Карпаторуском црквом.²⁹

Два дана раније, 16/29. априла 1923, представници православних прикарпатске Русије су изабрали чланове централног комитета, црквено-административног тела које ће представљати православну Цркву пред државом³⁰, истакавши још једном одлучно да се питање коначне организације Цркве у Карпатима мора решити.³¹

Ипак, појава новог црквеног фактора иза кога је стајала историјска и утицајна Цариградска патријаршија узбуркала је духове код карпатских Руса. Јов Војтишин је окупио једну групу свештеника и верника која је била за радикалан раскид са Српском Православном Црквом, која је предлагала

²⁸ *Архиепископ Прага и целе Чехословачке Саватије Најсвештијем Архиепископу Константинопољском, Новој Рима и Васељенском патријарху Кир Кир Василију*, 1927, превод на српски језик. Патријарху је најавио посету Владислава Черниха, члана црквеног савета који ће усмено и детаљније изложити стање ствари и Православља у Чехословачкој.

²⁹ *Протокол Церковног Сабора*, Буштино, 18. априла / 1. маја 1923. године. Присутни су били: игуман Алексеј Кабаљук, о. Амфилохије Кемен, о. Димитрије Кемен, о. Доситеј Поповић, о. Јов Војтишин, свештеници: протојереј Д. Владиков, о. С. Баган, о. Д. Бјељаков, о. Атанасије Гудљак, о. Јован Иљечко, о. Лука Опховиј, о. Георгиј Опаљеник, о. Георгиј Плиско, о. Јован Рацин, о. Јован Сидор.

³⁰ *Војвођанско управлење Карпатској Руси*, 16/29. април 1923. Православну цркву је пред чехословачким властима представљало тело које су чинили чланови: Иван Тиводар, Михаил Куцин, Дмитриј Андришин, Георгиј Опијар, Василиј Величко, Дмитриј Симулин, Иван Липеј, Михаил Пањко, Стефан Мокар, Василиј Андрашко, Јуриј Недзбајло, Иван Сегљаник, Кирил Прокоп, др Алексеј Геровски, о. Андреј Рацин. Последњи је био опуномоћеник јеромонаха Богољепа, који није лично дошао на сабор. Видећемо га касније као делатника против српске јурисдикције. На предлог монаха из Изе, Алексеј Геровски је изабран за председника централног извршног комитета (*Централный Исполнительный Комитет*), скраћено: Ц. И. К).

³¹ *Постановлење*, 16/29. април 1923.

ослонац на Саватија и јаче заузимање за довођење руског (заграничног) епископа Сергија из Прага.

Према географској карти коју је начинио Алексије Геровски, или неко из његове околине, архиепископ Саватије Врабец је рукополагао своје свештенике и имао праве присталице у источном делу карпатске Русије, а то су биле компактне територијалне целине око градова-вароши Дубовоје, Тередљо, Буштино, Тјачево и Ољховци.³²

Дана 23. маја / 5. јуна 1923. одржан је сабор у Изи који је обновио трасу старе политике православних Карпаторуса:

Једногласно је решено да се обратимо преосвећеном Доситеју са молбом да нареди запрештење (забрана чинодејства) јеромонаху Јову, који је главни кривац раздора и интрига и који се осмељује да иступа чак јавно против свога архијереја који га је рукоположио, називајући га јеретиком.³³

На сабору у Изи је председавао епископ нишки Доситеј који је изјавио како му је епископ Сергије саопштио да би у Карпаторусију дошао „само под српском јурисдикцијом“.³⁴ Игуман Алексеј Кадаљук је апеловао на помирљивост и успостављање црквеног јединства, а сабор је закључио да се до организационог оквира православља у најисточнијем делу Чехословачке и екклисиолошки чисте ситуације може доћи само под „српском јурисдикцијом“.³⁵

Архиепископ Саватије је 8. септембра 1923. упутио верницима прикарпатске Русије још једну посланицу на црквенословенском језику, којом је — понављајући своје старе аргументе — опет покушао да изазове расположење против ангажмана српских епископа.³⁶

О садржају и утицају те посланице, као и о посети Саватија и Венијамина карпатској Русији, монаси из Изе су обавестили Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве.³⁷ Ту је речено да је Венијамин као Рус и руски архијереј остављао велики утисак, да су многи пошли за њим и да је вршена пропаганда према оним свештеницима који остају у српској јурисдикцији да ће остати без прихода и да ће бити протерени са својих парохија.³⁸

³² *Карта восточной половины Карпатской Руси*, где је обележена територија „попаами рукоположеними Савватиємъ“.

³³ *Протоколы и Постановления*, 23. мај 1923, 1.

³⁴ *Н. г.*, 2.

³⁵ *Н. г.*, 3. „Сабрано свештенство одлучује да без колебања признаје само јурисдикцију Српске православне цркве и свим силама се бори против свих покушаја да се унесе раскол што има за циљ да одвоји нашу цркву од цркве братског словенског српског народа и уништи нашу црквену аутономију“.

³⁶ *Савватій, архієпископъ пражескій и всея Чехословакии Православному духовенству и народу Карпатскія Руси*, 8. Сентября 1923.

³⁷ *Докладъ Православнаго Духовенства Карпатской Руси, Священейшему Архіерейскому Собору Сербской православной церкви*, Въ Изе, 11/24. септембра 1923.

³⁸ *Исѣю*. Колебали су се Симеон Баган, Јован Сидор, Антониј Керинициј и јеромонах Борис.

Видевши Саватијеву делатност, која је ишла у правцу потискивања српског утицаја у Чехословачкој, епископ Доситеј је крајем 1923. године писао Светом архијерејском синоду, настојећи да уз помоћ државно-политичких фактора ојача српске позиције. Требало је апеловати на опуномоћеног посланика Шебу и друге утицајне људе: Војислава Јанића, Љубомира Нешића. У крајњој линији, стање ствари у објективном елаборату мора бити изнесено пред Томажа Масарика и Едуарда Бенеша.³⁹

Саватије Врабец је организовањем једног сабора покушао да одговори на акцију српске јурисдикције:

Њему потчињени епископ Венијамин је на сабору у Ужгороду 1. новембра / 19. октобра 1923. године окупио представине из приближно 40 насеља, и то 27 свештеника и 70 верника мирског рада. Јеромонах Константин Богољеп је на следећи начин објашњавао новонасталу ситуацију патријарху српском Димитрију Павловићу: како је епископ Венијамин свуда дочекиван са одушевљењем, да су Руси последњих 5 година тражили епископа свога племена и језика, да је Саватијеву јурисдикцију признало 2/3 свештенства, а само једна трећина (окупљена око манастира Изе) верује у српску јурисдикцију, односно да и она треба се приклони већини не би ли се јаче и лакше одолело унијатском притиску.⁴⁰

Епископ Венијамин је писао патријарху Димитрију да је у Чехословачкој, а посебно у прикарпатској Русији, много посла и да он треба, по речима Светог апостола Павла да се радује. У писму оптерећеном богословским баластом и реториком захтева се од патријарха Димитрија заправо да прекине делатност ширења и увођења српске јурисдикције.⁴¹

Патријарх Димитрије је предлагао Светом архијерејском сабору Српске Православне Цркве да се, у циљу „очувања српске јурисдикције у Карпатској Русији“, усвоји предлог др Алексеја Геровског и при манастиру Изе оснује духовна школа, да се у јавности демантује Саватијева изјава како је епископ Венијамин започео своју делатност са благословом српског патријарха, да се Гораздов положај учини непромењеним и да се размишља у правцу постављања једног или више викарних епископа у карпатској Русији.⁴²

Архиепископ Саватије Врабец је још једном прогласио делатност Српске Православне Цркве незаконитом и антиканонском на територији карпатске Русије.⁴³

Српски епископ злетовско-струмички Серафим је у директним разговорима са министром просвете Крчмаром почетком маја 1926. године поставио

³⁹ *Православни ейископ нишки* Патријарху српском Димитрију, Ниш, 28/15. децембар 1923.

⁴⁰ *Иеромонахъ Боголепъ Патријарху Сербскому Димитрију*, Ужгород, 1. новембар / 19. октобар 1923.

⁴¹ *Епископъ Венијаминъ Патријарху Сербскому Димитрију*, Праг, 25. октобар / 4. новембар.

⁴² *Патријарх српски Димитрије Светом Архијерејском Синоду*, 12. децембра / 29. новембра 1923. године.

⁴³ *Archiepiskop Pražský a celého Československa Savatij*, Číslo. Jedn. 786, 30. дня ноября / 3. дня декабря 1924.

питање легалитета делатности Саватија Врабца у карпатској Русији, добивши одговор:

Чешка влада не признаје Саватија за Епископа и још мање за епископа Карпатског. Он је вероучитељ и на име тог звања прима 1900 круна месечно и то је све, а о чијем трошку путује нама није познато.⁴⁴ Српски делегат је увераван да је Чехословачка влада вољна да Саватију забрани рад, да за Карпатску Русију треба поставити сталног епископа и да треба дати на разматрање нацрт устава који би регулисао односе цркве и државе.⁴⁵

Присталице српске јурисдикције су рад архиепископа Саватија оцењивале као напоре и неуљудно таласање „незваног госта“.⁴⁶ Званичницима Српске Православне Цркве су предпочавали:

Самозвани архиепископ Саватије мада је и одстрањен са дужности у Прагу, не престаје са новим рукополагањима свештеника без било каквог одабира и провере, не обраћајући пажњу на то да ли је то на корист Карпатској Русији или не, наглашавао је у свом меморандуму Матеј Вакаров, архимандрит из манастира Иза.⁴⁷

Прави Саватијев експонент у поменутих крајевима био је Константин Богољеп. Српску јурисдикцију су бранили Алексеј Кабаљук, Матеј Вакаров, Амфилохије Кемењ и Димитрије Кемењ, сабраћа светониколајевског манастира у Изи.⁴⁸

Архиепископ Саватије Врабец је преко окружнице најављивао своју канонску посету карпатској Русији. Присталице српске јурисдикције су одржале три узастопна саборовања у Новоселицама (6. марта), Хусту (8. марта) и Мукачеву (9. марта) 1926. године, на којима су одлучили да се за помоћ обрете епископу Горазду.

Епископ Горазд је писао синоду:

Пошто се моја правомоћ односи само на Чешку, Моравску и Шлеску, а ја познавајући границе своје компетенције нећу дирати у црквене прилике на територији која лежи мимо делокруга моје јурисдикције, молим Свети Синод, да ми за тај случај, како би отклонили опасност, која прети од доласка архиепископа Саватија у Поткарпатску Русију, да благослов да бих могао сазвати сабор [...] који би уредио све потребно да би се одбили Саватијеви насртаји [...].⁴⁹

Горазд је пазио да не прекорачи своје духовне компетенције, али није био равнодушан према положају православља на крајњем истоку земље.

⁴⁴ *Епископ злейшовско-сѣрумички Серафим Свѣтом Архїерејском Сабору СПЦ*, 14. маја 1926, 4. „Чинодејства која је вршио [...] и која буде вршио неће му се признати [...]“.

⁴⁵ *Н. г.*, 6.

⁴⁶ *Матеј Вакаров Свѣтом Архїерејском Сабору СПЦ*, 3/16. фебруара 1926, 1.

⁴⁷ *Н. г.*, 3–4.

⁴⁸ *Н. г.*, 5–6.

⁴⁹ *Češki pravoslavni episkop Gorazd Svetome Sinodu Srpske Pravoslavne Crkve*, број 463, 19. априла 1926.

Саватије Врабец је последњу седмицу априла 1926. испланирао за посете селима и местима: Нерешница, Чаничи, Салдобош, Воловец, Лукливоје, Мукачево, Данилово и Копашново. У Чаничима и Лукливоју је намеравао 23. и 25. априла да изврши освећење храмова. Канонска визитација је требало да се заврши сабором верника и свештенства у Буштину.⁵⁰ Убрзо су штампани леци против Саватијевог иступања у Поткарпатју где се нарочито жигоше стварање кадрова, рукополагањем неквалификованих свештеничких кандидата. На Саватијеву страну су прешли Константин Богољеп и Георгиј Опаљеник.⁵¹

После хиротоније Дамаскина Грданичког (1931) за епископа мукачевско-прашевског, Саватије Врабец је покушао да учини нешто у правцу, макар и симболичног јачања свога ауторитета. Митрополит Јосиф Цвијовић је преко својих обавештајних канала дознавао следеће чињенице и о њима информисао Свети архијерејски сабор Српске Православне Цркве:

Поверљиво сам сазнао и то, да је Архиепископ Саватије упутио своје присталице из Поткарпаторусије да протестују против наше јурисдикције, што су неки и учинили, лажно ме оптужујући да сам им говорио како су им Срби бољи пријатељи него Чеси. Неки од ових заблуделих синова, чувши да је изабран сталан епископ за Мукачевско-прашевску Епархију, и осетивши се тиме погођени, позвали су Архиепископа Саватију да посети Поткарпаторусију и да тиме охрабри своје малобројне присталице. Он им је одговорио, да га епископ Јосиф у месецу августу замало што није дао ухапсити, па зато не сме доћи. О хапшењу није било речи, а о његовом уклањању из наше црквене домене — радио сам енергично, те једно то, а друго, Чехословачка влада опомене наше Цркве узела је озбиљно и Архиепископу Саватију забранила приступ у Поткарпате. Премда Архиепископа Саватија потпомаже једна фракција социјалистичке партије, нама изгледа, да је његова акција у Поткарпаторусији близу краха; у сваком случају она је сведена на минимум.⁵²

Питање архиепископа Саватија је митрополит Јосиф Цвијовић постављао у контекст држања чехословачких власти:

У самом тамошњем Министарству просвете било је и сада речи како да се коначно ликвидира са Архиепископом Саватијем, а то су му саветовали и неки наши земљаци у Прагу и питали: да ли би наша црква хтела да га прими под своју јурисдикцију? Одговорио сам: Можда би се могло нешто учинити, али иницијатива за то мора потећи од Архиепископа Саватија. Изражена ми је нада да се може очекивати његова молба за пријем у нашу јурисдикцију.⁵³

⁵⁰ *Саватије, вољом Божијом архиепископ Прага и целе Чехословачке*, Прот. 141/26-А, (препис)

⁵¹ *Комитет сјасења православних*, 15. август 1926. „Карпаторуски народи [...] бој се Саватија јер ти копа дубоку и велику јаму, а кроз такве, који га зову, као што су опијена блудница Марика, жена пијаног и скрханог попа Цила Несуха из Теребља“.

⁵² *Делегати Св. Арх. Сабора, митрополити скойски Јосиф Цвијовић и архијереји српском Варнави*, 3/16. децембра 1931, 6. (Персонални досије 16, *Дамскин Грданички*).

⁵³ *Исјо*.

Иако су тада чехословачки државни органи уверавали митрополита Јосифа, као представника Српске Цркве да они Саватијеву јурисдикцију не признају:

Дотакли смо у Прагу питање о мешању Архиепископа Саватија у ствари Мукачевско-прјашевске епархије, и добили обећање од Министра Унутрашњих дела да ће се Архиепископу Саватију забранити улазак у ову Епархију. У Министарству просвете потписаноме је поверљиво показан акт, којим је ово Министарство вратило Цариградском патријарху неке књиге, упућене преко овог Министарства на Архиепископа Саватија, са назнаком: „Адресант је Министарству непознат“.⁵⁴

Извори:

Архив Светог Архиепископског Синода СПЦ, фасцикле:

Чешка православна црква (1921–1931)

Чешка црква (1918–1931)

Положај православних у Чехословачкој (1931–1941)

Стање православних у Чехословачкој (1945–1960)

Епархија мукачевско-прјашевска 1919–1926.

Епархија мукачевско-прјашевска 1927–1930.

Епархија мукачевско-прјашевска 1921–1930.

Персонални досије 10, епископ Горазд Павлик

Персонални досије 16, епископ Дамаскин Грданички

Литература:

Marek Pavel, Bureha, Volodymyr, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953. — Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*, Brno, 2008.

Marek Pavel, Bureha, Volodymyr, Danilec, Jurij, *Arcibiskup Sawatij (1880–1959) — Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*, Olomouc, 2009.

Павлик, Горазд, „Јурисдикција Српске правосавне цркве у Чехословачкој с гледишта историјско-правног, канонског и законског“, *Весник Српске цркве* (1925).

Поповић, Радомир В., *Чехословачка црква — Прилої истїорији Чехословачке правосавне цркве између два светїска раїџа, у: Хришћанстїво у истїорији (Зборник стїудија из црквене истїорије)*, Београд, 2007, 340–341.

⁵⁴ *Истїо*.

Pravoslavná církev v Republice Československé — historicko-kanonické pojedání o Pravoslavné Církvi v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, jakož i na Slovensku a Podkarpatské Rusi v přítomné době, s připojením některých dat o Pravoslaví v dějinách národa československého a karpatoruského, na zaklade původních dokladu napsal Vladimír Grigorić, v Praze, 1926.

Ivan, Robert, *Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí*, Prešov, 2007.

Троицки, Сергије, *Црквена јурисдикција над православном дијаспором*, 29–124, у: Поповић, Радомир В. (пр.), *Изабране студије из црквеног права*, Београд, 2008.

Г., „Задаци у Чешкој“, *Гласник — Службени листи Српске православне епархијархије*, 12 (1923), 179–180.

Г., „Православље у Чешкој“, *Гласник — Службени листи Српске православне епархијархије*, 7 (1923), 102–103.

Horkaj, Štefan, Pružinsky, Štefan, *Pravoslavná církev na Slovensku v 19. a 20. storočí (L'udia-udalosti-dokumenty)*, Prešov, 1998.

Radovan Pilipović

Library of the Serbian Patriarchate, Belgrade

**The problems of the orthodox jurisdiction
in Czechoslovakia in 1923/1931.**

The Patriarch of Constantinople (Ecumenical Patriarchate) has ordained the Archbishop for the territory of Czechoslovakia in 1923, demonstrating its ascendancy over the Orthodox Diaspora. Phanar (Φανάρι) did not assume that young "Czech Orthodoxy" since 1921 already had its protector — Serbian Orthodox Church and was under Omophorion of Serbian Patriarch who was wholeheartedly improving and helping common Orthodox cause. Establishing the parallel jurisdiction in the land which had strong historical appealing toward spirituality of Eastern Christianity, and whose Slavic dedication was proved in political struggle with Germanism, made impact of confusion, contravening at the field the real mission of the Orthodox Church.

Key words: Savatije Vrabec, Gorazd Pavlik, Serbian church, the Patriarch of Constantinople, jurisdiction.

Датум пријема чланка: 2. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



УДК 271.224(437)"1939/1945"
271.222(437)-726.2:929 Горазд, чешкоморавски епископ
271.224(437)"1939/1945"

Саша Антонијевић*

Крагујевац

Страдање Светог владике Горазда и православних Чеха у току Другог светског рата

Abstract: Рад представља приказ догађаја пре, у току и после хапшења Светог владике Горазда Чешког. Приказано је страдање достојног пастира своје пастве. Такође је приказано и страдање православног чешког свештенства и верног народа. О овим догађајима први пут је дат свеобухватан приказ, уз коришћење различите литературе и архивске грађе.

Key words: Владика Горазд, Чешка епархија, Српска Православна Црква.

У престоници Шумадије, чувеном граду Крагујевцу, у саборној цркви, посвећеној Пресветој Богородици, на јужном зиду налази се фреска свештенумученика Горазда Чешког. Овај светитељ, иако није српског порекла, био је клирик Српске Православне Цркве.

Рођен је у Моравској, у тадашњој Аустроугарској, 26. маја 1879. године. Завршио је римокатоличке школе и Богословски факултет. Постао је веома ревностан свештеник.¹

После Првог светског рата, чешки римокатолички клир послао је једну делегацију у Ватикан са захтевима за одређене реформе. Након што су захтеви одбијени, већина је одлучила да се заједно са својим парохијама издвоје, и да формирају националну цркву. Тако је 1921. формирана Чехословачка црква,² која је примљена у окриље Српске Православне Цркве, а свештеник Матјеј Павлик је под именом Горазд замонашен и хиротонисан. Временом, Чехословачка црква је прихватила исповедање вере које се разликовало од исповедања једне, свете, саборне и апостолске Цркве. Зато се владика Горазд, са делом свештенства и верника, 1924. године издвојио, остајући веран православљу. Године 1929. Чехословачка и Св. синод Српске Православне Цркве признали су устав Чешко-моравске епархије, и тиме је после

* antonijevici@sbb.rs

¹ Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси, од деветиої до двадесетїої века*, Евро-Универс-Каленић, Београд-Подгорица-Крагујевац, 1996, 135–137.

² Број њених чланова се до 1930. године попео на више од милион верника.

хиљаду година обновљена православна црквена управа у земљи бивше Велике Моравске.

Епархија се успешно развијала, подизала храмове, школовала своје будуће свештенике у српским богословијама и на Богословском факултету у Београду, издавала литургичке и катихетске књиге на чешком језику, те успешно развила литургички живот својих верника у Литургијама Св. Јована Златоустог и Св. Василија Великог.³

Уочи Другог светског рата, 1938. године, нацистичка Немачка је окупирала Чехословачку. Владика Горазд и православно свештенство и народ, уочи окупације, подржавали су владу председника Бенеша и жељу чехословачког народа да се бори за своју слободу. У епархијском гласилу владика Горазд је отворено критиковао и нацистичку теорију о супериорнијој раси.

Април 1941. године донео је и капитулацију Краљевине Југославије, те прогон Српске Православне Цркве. Последица тога било је да је Чешко-моравска епархија (неканонски) припојена берлинском архиепископу Серафиму.

У Другом светском рату, 1942. година почела је браћењем Москве, Лењинграда, Стаљинграда, а читава остала Европа је била поробљена и рату се није видео крај. У српској јавности устаљено је мишљење да чешки народ није пружио довољно снажан отпор Немцима. Међутим, када се анализирају сви ратни догађаји, закључује се да је и чешки народ пружио јак и добро организован отпор.

Многи чешки (и словачки) официри бивше чехословачке армије по окупацији своје домовине окупљали су се у иностранству, у тежњи да се организују и пруже отпор. Најчешће их је пут водио преко Краљевине Југославије, на почетку легално, а када су Немци извршили притисак на југословенске власти — илегално, уз помоћ са српске стране југословенско-мађарске границе.⁴

Од избеглих бивших официра чехословачке војске, избеглих војника и Чеха и Словака који су живели у иностранству формиране су у току рата три војне формације чехословачке војске. Једна је формирана у Енглеској, друга у Совјетском Савезу, а трећа на Блиском истоку.

Чехословачка избегличка Влада у Лондону редовно је била обавештавана преко радио-станица, којих је било пуно у чешком народу. Излазиле су отпорашке новине, било је саботажа...

³ Једлински, Радомир, *Горазд, епископ чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991; Marek, Pavel, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1942, Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*, Katedra politologie a evropských studií FF UP, L. Marek, Brno, 2004.

⁴ Можемо поменути оца покојног господина Душана Квапила, професора чешког језика на Београдском универзитету, који је учествовао у организованом илегалном пребацивању бивших чехословачких официра преко границе. Због тога је касније г. Душан Квапил, као мало дете, остао без оца, јер су га хрватске усташе послале у немачки логор смрти.

Хитлер је био бесан због отпора и сменио је протектора Чешке и Моравске зато што је био превише „мек“. Званично је објављено да је протектор Фон Нојрат замолио „Вођу“ за дозволу да се привремено повуче из здравствених разлога.⁵ Као сигурно решење, Хитлер је као замену послао злогласног Рајнхарда Хајдриха. Овај је у Праг стигао 28. септембра 1941. Пратила га је колона возила. Са собом је из Берлина довео читаво особље: и чиновнике, и дактилографкиње, и везисте, и припаднике Гестапоа и служби безбедности, па чак и личног архивара. По доласку, одмах је завео страховладу. Првог дана је потписао указ о ванредном стању, а одмах затим и први списак за стрељање. Већ 29. септембра погубљени су бивши чехословачки генерали Јозеф Били, Хуго Војта, Алојз Трнечек и многи други родољуби. Ухапшен је председник протекторске владе Алојз Елијаш, а 30. септембра је погубљено још 56 људи. Погубљења су постала редовна појава. Хајдриху се приписује и оснивање Терезина — логора смрти. Уопштено, сматрало се да његова дела имају за циљ практичну ликвидацију чешког народа.⁶

Немцима је све ово добро дошло, пошто су желели да униште и чехословачку обавештајну службу, за коју, и по самом Хајдриховом признању, нису знали како је добро организована.

Чехословачка влада у егзилу је успешно организовала своју обавештајну службу још између два светска рата. Имала је распрострањену обавештајну мрежу и у бившој Чехословачкој и у Немачкој. Чак је за Чехословаке, још од пре рата, радио Паул Тимер, шеф немачке војне обавештајне службе Абвер за средњу и југоисточну Европу.⁷ Преко њега су добијали изузетно важне информације битне за само вођење рата. Према мемоарима председника Бенеша, добијали су информације „директно из кругова немачког генералштаба“. Добијеним информацијама „запањивали су савезнике“. У Лондону је чехословачка обавештајна централа, преко радио-станица у окупираној Чехословачкој, добијала свакодневне извештаје.

По Хајдриховом доласку, многи Чеси који су давали своје станове за успостављање радио-везе са Лондоном похапшени су или убијени. Иако су слате падобранске групе, то није могло да замени похватане или поубијане офицере и сараднике чехословачке обавештајне службе. Радио-станице су пале у руке Гестапоа. Хајдрих се у свом извештају, после само четири месеца од доласка у Праг, хвалио да су запленили 90 краткоталасних предајника, да је у том периоду изречено 400–500 пресуда преких судова и да је број ухапшених између четири и пет хиљада.⁸ Имао је надимке: „прашки крволук“, „плава звер“, „крвник“.

⁵ Једлински, Радомир, *Горазд, ејиской чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 76.

⁶ Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná Církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 438.

⁷ Једлински, Радомир, *Горазд, ејиской чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 78.

⁸ *Н. г.*, 82.

Британска влада и чехословачка влада у избеглиштву послале су групу падобранаца,⁹ који су 27. маја 1942. године извршили атентат на Рајнхарда Хајдриха и смртно га ранили. Хајдрих је био „покрајински вођа“ Чешке и Моравске, Хитлеров миљеник и некрунисани наследник, човек број три у нацистичкој хијерархији,¹⁰ Химлеров заменик, генерал СС-а и СД-а, шеф СД-а, односно обавештајне службе СС-а, злогласни крволок и један „од најокрутнијих целата из нацистичке Немачке“.¹¹ Кажу да је Химлер заплакао када је чуо да је извршен атентат на Хајдриха. Умро је од последица рана 4. јуна 1941. године, осам дана по атентату.¹²

Атентат је био не само кажњавање злочинца и показивање да Чеси нису незаинтересовани за судбину Европе (нацисти су говорили „да се чешки народ помирио са окупацијом, да је драговољно примио нацистички поредак, да лојално изграђује и одржава немачку ратну машинерију, да нема и неће ишта да има са вођама чехословачке акције иза граница и сл.“),¹³ већ је имао и виши патриотски разлог. Чешки војници — падобранци добровољно су се вратили из Енглеске како би спречили „раширење протекторатне аутономије и тиме и мобилизацију Чеха против Совјетског савеза“.¹⁴ Желели су и да немачким високим функционерима и официрима покажу да нису недодирљиви.

Постоје и озбиљне претпоставке које упућују на то да је атентат имао и другу позадину. Током 1940. године неке струје у оквиру немачке обавештајне службе покушавале су да направе у немачком вођству атмосферу за склапање мира са западним савезницима. У тим скривеним преговорима посредник би био Ватикан. Та служба је преко Ватикана упозорила и владаре Бенелукса неколико дана пре напада Немачке на њих. Нацисти, преко службе СД-а, којом је управљао Хајдрих, почели су да опасно мотре на њих, посебно на шефа Абвера Канариса.¹⁵ Ако је он, и многи у његовој служби, желео

⁹ „Четрдесетогодишњица мученичке смрти владике Горазда“, *Каленић* 2 (1983), 8. Падобранци Јан Кубиш, Јосеф Гапчик, Јарослав Шварц, Јозеф Бублик, Јан Хрудит, Јосеф Валчик и њихов старешина Адолф Опалка. За ову акцију изабрани су Чеси добровољци, а један од критеријума при избору био је и да су нежењени. У окупирану Чехословачку слетели су 28. децембра 1941. године.

¹⁰ Лазаревић, Милан, „Свети свештеномученик Горазд Чешки — Жртва владике Горазда“, *Православни мисионар* 5 (2007), 26–27, текст пренет из *Полишике* од 27. маја 2007. године, 5.

¹¹ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10 (10. октобар 1972), 254. Он је преузео Гестапо, тајну полицију, 1934. године. Наређивао је масовна хапшења и слање у концентрационе логоре. Предводио је елиминисање Хитлерових политичких супарника. Посао му је био прогон Јевреја. Предложио је индустријско убијање Јевреја у пројекту „коначно решење“. Био је на врху машинерије смрти. Био је Хитлеров миљеник.

¹² Химлер је истог дана послао лекаре из СС-а, да помогну у лечењу Хајдриха. Постоји и не-доказана теорија по којој су Химлерови лекари отровали Рајнхарда Хајдриха.

¹³ *Н. г.*, 255. Жеља Бенешове владе била је да покаже да су и Чеси савезници, а не само радници у војним фабрикама који праве квалитетно оружје за Немце.

¹⁴ *Н. г.*, 254.

¹⁵ Канарис је, као саучесник у неуспелом атентату на Хитлера, ухапшен и убијен од нациста

да избегне трагичан крај, јер се Хајдрих окупио на њега, морао је склонити противника. Изгледа да је зато британска обавештајна служба и инсистирала да се изврши атентат на Хајдриха.¹⁶

Чланови покрета отпора, који су помагали падобранцима, обратили су се преко Јана Зеленка Хајског члану црквеног одбора православне цркве у Прагу, Петру Фафеку.¹⁷ Он се обратио председнику црквеног одбора Јану Соневенду за помоћ при скривању „већег броја непријављених лица“, уз објашњење да је у питању родољубиви подухват. Јан Соневенд је разговарао са свештеником (капеланом) др Петржеком, и договорили су се да та лица могу на кратко време да се сакрију у крипти православне цркве Св. Ђирило и Методије у Ресловој улици у Прагу.

Падобранци су пребачени у крипту цркве св. Ђирила и Методија. То је било дан уочи атентата, или дан после, док је, по другом сведочењу, то било три дана по атентату на Хајдриха. Први је пребачен Јан Кубиш, који је био рањен у око. Последњи падобранац пребачен је 1. јуна 1942. године. Њих је појединачно прихватио свештеник др Владимир Петржек. Тамо су били смештени атентатори Јозеф Гапчик, Јан Кубиш и Јозеф Валчик, заједно са четворицом помагача, и снабдевени су храном и медицинском помоћи. Треба нагласити пожртвованост у скривању и опскрбљивању падобранаца од стране православних верника, јер то су била тешка и оскудна ратна времена. Свештеник Петржек је са падобранцима проводио доста времена и често су водили важне разговоре. Набављао им је намирнице од кафеције Франтишека Јаролима из Либње, који је био члан црквеног одбора. Редовно им је достављао хлеб, пециво, шећер, саламу, пиће, а понекад и кувано или печено месо. Рањенику Јану Кубишу обезбеђена је и интервенција лекара.

После неког времена за скривене падобранце сазнао је и старешина Саборне цркве о. Вацлав Чикл и црквењак Вацлав Орнест, али нису ступали у контакт са падобранцима.¹⁸

Величину њихове пожртвованости показује и одбијање Римокатоличке цркве („тобоже из догматских разлога“)¹⁹ да помогне у скривању и снабдевању падобранаца. Преговори су вођени са монсињором др Оттом Становским,²⁰ капеланом катедрале Св. Вита на Храчанима у Прагу (сви који су посетили

пред крај рата.

¹⁶ Треба нагласити да ово није довољно расветљено, бар не у нашој историјској литератури.

¹⁷ Према другој варијанти, Петар Фафек се обратио Јану Соневенду, свом колеги на послу Лига против туберкулозе.

¹⁸ Сурма, Душан, „45-годишњица жртава Чешке православне цркве“, *Православље* 493, 11.

¹⁹ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10, 255.

²⁰ Квапил, Душан, „Некоректна и ружна манипулација“, *Православље* 654, 7. Иначе, Ото је некада био учитељ деци Ферндинанда, некадашњег престолонаследника аустроугарског трона. Истине ради, треба напоменути да Ото није Немцима одао Јана Соневенда, који је контактирао с њим. Касније су Немци сазнали и за овај контакт, те је Ото Становски ухапшен, и једва је избегао смрт.

Праг знају о важности те катедрале). Тражено је да Римокатоличка црква у неком свом мушком манастиру сакрије нацистичкој власти „непријављене особе“ (који су били римокатолички верници), али су молбе одбијене.²¹

Немци су с великом мржњом тражили атентаторе (и по личном Хитлеровом захтеву). Хитлер је тражио моменталну масовну егзекуцију Чеха, али се одустало од тога јер су они били веома корисни у војној индустрији, па се кренуло с ликвидацијом неколико хиљада Чеха. Данас је тешко појмити тадашњу атмосферу страха и прогона.

Одмах је ухапшено око 10.000 интелектуалаца, од којих је стотинак стрељано. За потказивање је нуђена и награда од двадесет милиона чешких круна. Колика је то сума, може се видети из податка да су просечне месечне зараде тада биле од 1.000 до 1.500 круна.

Из Берлина су доведене око три стотине стручњака Гестапоа. Многи Чеси су ухапшени и подвргнути суровом испитивању, а Хајдрихов заменик К. Х. Франк беснео је и претио „да ће стрељати сваког десетог чешког мушкарца и сравнити са земљом десетине чешких насеља ако се атентатори не пронађу у року од две недеље“.

Позоришта су затворена и организовани су присилни скупови, да се осуди атентат.

Мало је познато да су се у истом храму Светих Тирила и Методија раније, уз знање владике Горазда, скривали и неки познати политичари и официри који су били противници окупације.²²

У списима се различито сведочи о томе да ли је епископ Горазд унапред знао за сакривање падобранаца.

Епископ Горазд је са урођеном му разложношћу најпре затражио информације о људима, којима је поверено извршење атентата, па је тек онда проверавао питање сврхе таквог историјског дела. Тек када је сазнао, да је цела ствар резултат договора веома виђених личности у иностранству и у домовини, ушао је у директан контакт са иницијаторима и извршиоцима. О сврси атентата разговарао је епископ са својим најближим пријатељима, после његовог извршења неколико пута и ни најстрожије мешање персекуције није у њему пољуљао убеђење, да ће будућност оценити значај дела и да ће дати за право Православној цркви, чији су свештеници отворили подземно склониште падобранцима.²³

Епископ Горазд, који је боравио ван Прага, обавештен о намерама својих најближих сарадника, дао је свој пристанак не видећи други излаз и „бојећи

²¹ *Исшо*.

²² У пролеће и лето 1940. године у Цркви Св. Тирила и Методија крио се функционер и организатор отпора око часописа „У дој“, мајор Јан Садилек. Гестапо га је негде изненадио и одвео на мучење. Себи је одузео живот у ћелији, после четири дана мучења, вероватно да не би издао сараднике. Vopartný, Gorazd „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 440.

²³ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10 (10. октобар 1972), 255.

се да би њихово даље тражење склоништа само повећало опасност провале и хапшења“. Тумачећи, пред само хапшење, свом пријатељу разлоге за своју сагласност, рекао је да Чешка Православна Црква не може да устукне пред ситуацијом, према чијем ће се решењу после рата судити „о карактеру и спремности на жртве целог народа“. Нагласио је да иако ће атентат изазвати у чешком народу огромне жртве, међу којима може бити и он, неоспоран је историјски значај присилног уклањања Хајдриха. Указивао је на „херојске примере српских православних свештеника и на отпор целог српског народа немачким уљезима“. Рекао је такође: „Када овим момцима не бисмо дали склониште и помоћ, тешко би се неко у будућности хтео овако жртвовати за народ.“²⁴

Српски свештеник, по националности Чех, Бранко Цисарж, писао је:

Тако се свих седам падобранаца, или непосредно пред атентатом или одмах после њега, нашло у крипти православног катедралног храма св. Кирила и Методија у Ресловој улици у Прагу. Овамо их је сакрио свештеник др. Влад. Петршек, по претходном договору са епископом Гораздом, старешином храма протојерејем В. Чиклом и председником Црквене општине Ј. Соневендом.²⁵

И професор Скурат је тврдио да су падобранци били сакривени са знањем владике Горазда.²⁶

По другим списима, епископ Горазд, сазнавши 11. јуна 1942. од Јана Со-навенда за падобранце у крипти цркве,²⁷ а увиђајући да дуже задржавање падобранаца у крипти доводи у опасност не само падобранце, свештенике и њихове породице већ целу цркву, настојао је са свештенством да их пребаци на сигурније место.

Храм је био повољан за сакривање падобранаца јер су из крипте, у којој су били сакривени, могли ноћу и у одређена доба дана да излазе у храм. Крипта се налазила испод читаве дужине храма, са седамдесет пет отвора за сахрањивање, а у њој се није сахрањивало од XVIII века. Једини улаз у крипту био је из храма и био је добро сакривен јер се налазио испод амвона.²⁸ У крипти је било мрачно и веома хладно, али безбедно.

У јеку тих догађаја, владика Горазд је морао да отпутује у Берлин, где је био позван од архиепископа Серафима да учествује у хиротонији руског архимандрита Филипа (Гарднера). У Берлину, 14. јуна 1942, за време свете Литургије, одмах по хиротонији, на малом входу, ка епископу Горазду на амвону пришао је неко у цивилном оделу и дао му писамце. Владика Горазд је пребледео и отишао у олтар. Епископ Сергеј Прашки је стајао поред

²⁴ Јакшић, Ђура, „Сећање“, *НИН* 1920 (18. октобар 1987), 49.

²⁵ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10, 255.

²⁶ Скурат, К. Е., „Православная Автокефальная Церковь в Чехословакии“, *ЖМП* 3 (1973), 46.

²⁷ Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 439.

²⁸ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10, 256.

и послао је у олтар једног лекара да помогне ако треба. Владика Горазд је скинуо одежду и, веома узнемирен и блед, лежао у олтару. По успоменама епископа Сергија, узрок свега тога било је то писамце са обавештењем да су нацисти пронашли падобранце у православној цркви у Прагу.

Владика Горазд се 16. јуна вратио из Берлина у Праг. У Ресловој улици сусрео се са свештеницима Чиклом и Петржеком и интересовао се да ли су падобранци пребачени на друго место. Када је сазнао да се још увек налазе у цркви, био је веома узнемирен. Јосеф Шембер је касније говорио да је владика шетао по својој соби и нешто дуго писао.²⁹ Затим је отишао у Горње Почерњице, у вилу српског свештеника Миливоја Црвчанина.

Опсежна нацистичка истрага, која је праћена убијањима и мучењима, створила је атмосферу страха од одмазди и двојица падобранаца, који су се крили на другом месту, предали су се како би зауставили страдање недужних цивила. Почело је предајом падобранаца Карела Чурде, који се 16. јуна 1942. године предао Гестапоу. Једноставно је ушетао и предао се запрепашћеним гестаповцима. Одао је и део скровиштâ која је раније користио.³⁰ Уследила су масовна хапшења и страшна мучења ухапшених како би неко одао информацију која би довела до падобранаца. Даље се клупко одмотавало док један помагач падобранаца није одао скровиште у црквеној крипти.³¹

У међувремену, и свештеници Претржек и Чикл и председник црквене општине Соневенд били су свесни да је у крипти превише падобранаца и да су ту предуго сакривени. Предузели су различите кораке да падобранце пребаци на друго место и „било је већ спремно одвођење свих седам падобранаца затвореним полицијским аутом у један казнени завод, где је требало да буду даље сакривени. Само неколико сати је покварило овај план“.³²

Свештеник Чикл је имао две ћерке, једанаестогодишњу Олгу и деветогодишњу Татјану. У рано јутро 18. јуна 1942, гестаповци су упали у њихову породичну кућу и одвели свештеника Чикла и његову супругу. Добри људи су се потрудили и децу послали код кумова у Моравску. Деца своје родитеље никада више нису видела.

Др Владимир Петржек, свештеник, ухапшен је у ноћи 17. на 18. јун 1942. године. Његове прве фотографије које су објављене у новинама више су личиле на фотографије мртвог човека.

Откривено је скровиште падобранаца и опкољена је црква са 350 (по неким изворима 800) припадника елитне СС јединице. Нападнута је 18. јуна

²⁹ Šuvarský, Jaroslav, *Biskup Gorazd*, Metropolitní Rada Pravoslavné Církve v ČSSR, Praha, 1979, 224–225.

³⁰ Изгледа да је то урадио смишљено и да је за то добио награду од Немаца.

³¹ *Velký čin malé cirkve*, Sbor starších cirkve, Praha, 1948, 25. Тај издајник је после рата осуђен и стрељан.

³² Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10, 256, на основу *Prav. Kalendar*, 1950, 142.

рано, дана када је истицао немачки ултиматум Прагу да се пронађу атентатори.³³ Напад је (као и касније у Лидицама) лично предводио К. Х. Франк, Хајдрихов заменик.³⁴ Прво су покушали, око два сата ноћу, да изненаде падобранце, па су уз помоћ Чеха који су радили за њих, покушали да у крипту уђу кроз скривен улаз, али их је спречило то што је тај прилаз био зазидан приликом освећења цркве 1935. године. Тада су неки падобранци боравили у цркви, јер је у крипти било неподношљиво хладно. Они су први приметили Немце, тако да ови нису успели да их изненаде и евентуално заробе живе, што им је била жеља. Немци су динамитом разнели камену плочу која је споља покривала улаз у крипту, али су их браниоци дочекали паљбом и више Немаца је било убијено и рањено. Та тројица падобранаца у броду цркве борила су се до седам сати, када су погинули у борби. Радомир Једлински у својој књизи помиње да Немци тада нису знали за крипту, већ да их је на траг навела четврта војничка униформа коју су пронашли код убијених Чеха у броду цркве.³⁵ Неколико пута су позивали падобранце да се предају, али су они одбили и храбро су се бранили. У вечерњим сатима, нападу немачких војника подршку су пружали и ватрогасци који су у крипту, кроз откривени вентилациони отвор, пуштали воду и гасне бомбе и позивали су падобранце да се предају. У нападу су Немци као штит користили и ухапшеног свештеника др Владимира Претржека.³⁶

Погинули су сви падобранци; када су видели да је ситуација постала безнадежна, уништили су сва документа и извршили самоубиство да не би живи пали у руке Немаца.³⁷ Падобранци су ту били сакривени 21 дан.³⁸ Тада наступају масовна хапшења.

Немачки војници су демолирали унутрашњост цркве. Фотографисали су се у свештеничким одежама са венчалима на глави. Пуцали су у иконе, љуштили зидове, ломили намештај и крали драгоцености.

Епископ Горазд сазнао је за хапшења и одмах се 16. јуна 1942. вратио у Праг. По другој верзији, 18. јуна се чуло да су падобранци „били сакривени у једној прашкој цркви“ и владика Горазд (који је био у Плзenu) када је то чуо, дошао је у Праг. „Своју последњу тајну поруку — упозорење блиским сарадницима пре повратка из Плзења у Праг написао је на српском језику.“

Написао је владика Горазд 19. јуна 1942. писмо канцеларији протектора Рајха да могу њега да стрељају, али да поштеде цркву и остале. Писао

³³ Можда су Немци намерно чекали да последњег дана, пред истек ултиматума, нападну.

³⁴ После рата Франку је суђено и обешен је.

³⁵ Једлински, Радомир, *Горазд, епископ чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 93.

³⁶ *Velký čin malé cirkve*, Sbor starších cirkve, Praha, 1948, 43.

³⁷ Падобранце су Немци однели у патолошки институт. Тамо су падобранима (чешким официрима) Куђишу и Габчику одрубили главе и чували их у немачком институту за судску медицину до почетка 1945. Тада их је Гестапо негде однео, не зна се где. *Velký čin malé cirkve*, Sbor starších cirkve, Praha, 1948, 43.

³⁸ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10, 256.

је и председнику квинслишке владе др Јарославу Крејчиму и министру школства и народне просвете Емануелу Моравцу, а треће канцеларији протектора Рајха. Да би спасао цркву, ухапшене, да би престало страдање невиних, епископ Горазд је написао: „Предајем одговарајућим органима себе на располагање, спреман сам да истрпим сваку казну, чак и смрт“. Одвраћали су га од тог самопожртвовања, али је владика Горазд ипак послао то писмо. Министар школства и народне просвете Моравец је проследио добијено писмо Гестапоу.

Епископ Горазд је могао да рачуна на подршку својих свештеника и верника, који — упркос великом мучењу — нису ништа одали. Могао је да се поузда у то да са скривањем падобранаца није имао ништа заједничко, а, уосталом, тих дана уопште није био у Прагу. Међутим, као прави пастир, он је себе предао за своју паству.

Није владика срљао у самоубиство, већ је хтео да спасе цркву. У писму Е. Моравцу дистанцирао се од атентата и замолио је да му буде дозвољен приступ службеним просторијама при храму где су били скривени падобранци и да му се омогући да узме богослужбене предмете и најнужније црквене ствари.³⁹

Председник црквене општине Јан Соневенд ухапшен је 22. јуна 1942, заједно са супругом Маријом, ћерком Људмилом и зетом Јозефом Ришавим. Нико од њих није преживео.

Владика Горазд је ухапшен недељу дана после немачког напада на цркву у Ресловој улици. Ноћу је боравио у месту Хорни Почернице на тадашњој периферији Прага, у Прашкој улици број 201, у вили свог српског пријатеља свештеника Миливоја Црвчанина.⁴⁰ Дане је проводио код Јозефа Шембера, или инж. Ф. Лава у Бубенчи, или код још једног православног хришћанина у Бревнову.

Владика Горазд је 25. јуна 1942. ухапшен у 5 сати ујутро од стране пет агената Гестапоа. Једлински о томе пише:

После претреса стана пребачен је на саслушање у Печкову палату. Био је саслушаван у соби 220. За време Гораздовог саслушања, Гестапо је отишао у стан Јозефа Шембере, тамо је затекао само његову супругу која се затекла код куће, ухапсио је и одвезао такође у Гестапо. Била је смештена у соби 218, где је била за време целог саслушања Горазда чувана под стражом. Касније су у ову собу довели и њеног супруга Јозефа Шемберу. Када су се отворила врата соба 219 и 220, видела је Горазда како без сакоа и џемпера седи у столицу сав црвен у лицу. Затим је чула јаке владичине јауке. После дужег времена двојица Немаца су га извели из канцеларије и био је тако измучен да није чуо поздрав госпође Шембере. Захваљујући томе што епископ Горазд и др Петшек нису рекли да је породица Шембера знала за падобранце оба супружника су сачувала живот. Јозеф Шембера је покушао да епископу у затвор у Панкрацу однесе чисто

³⁹ Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 439–440.

⁴⁰ *Velký čin malé církve*, Sbor starších církve, Praha, 1948, 27.

рубље које је тражио, али је рубље нетакнуто увек враћано натраг. Једном таквом приликом пошло је Јозефу Шемберу 2. септембра 1942. године за руком да види епископа Горазда и др. Петшека када су их одвозили из затвора на Панкрацу колима. Епископ је имао напред нагнуту главу тако да га није видео, али Петшек је одговорио на поздрав и осмехнуо се.

Епископ Горазд био је затворен на 2. спрату у крилу Б у предпоследњој хелији са леве стране ходника затвора на Панкрацу заједно са још двојицом затвореника. Сваке вечери око 22 сата одвожен је на саслушање а враћали су га око 5 сати изјутра. Ни преко дана нису га оставили на миру тако да је веома ослабио. Нису му дозвољавали ни да узима затворску исхрану. Приликом раздавања јела обично би га шутнули у страну. Приликом саслушавања епископ је често испитиван за писмо које је 1940. године послао Синоду Српске православне цркве у Београду.⁴¹

Епископ Горазд, свештеници и други ухапшени држали су се храбро за време саслушања. Никога нису одали, иако су нељудски били мучени.⁴²

После рата 1947. године, комесар прашког Гестапоа инж. Оберхаусер је признао да је владика Горазд при испитивању био мучен, сурово тучен и вучен за браду по хелији.⁴³

Св. синод Српске православне цркве је 31. августа 1942. интервенисао код владе Милана Недића да се код немачких војних власти информише за судбину владике Горазда.⁴⁴

Судски процес против епископа Горазда, свештеника Чикла⁴⁵, др Петрека и председника савета православне цркве у Прагу Јана Соневенда одржан је пред преким судом у Прагу.

Када су током суђења питали свештеника др Владимира Претржека (који је завршио српску богословију и Богословски факултет у Београду) зашто је помагао покрет отпора, одговорио је: „Вековима је већ уобичајено да Православна црква пружа прибежиште народним борцима“.⁴⁶

Суђење је почело 3. септембра 1942. године, у 14 часова. Оптужени су се држали храбро и достојанствено. Нико није сваљивао кривицу на другог, нису одавали сараднике, а све време су знали шта их чека.⁴⁷ Суђење је завршено истог дана у 17.20. Званично је било саопштено да је преки суд, на ос-

⁴¹ Једлински, Радомир, *Горазд, епископ чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 94–95.

⁴² *Velký čin malé církve*, Sbor starších církve, Praha, 1948, 29.

⁴³ Motl, Stanislav, „Biskup Gorazd“, *Reflex*, 8. jun 1992.

⁴⁴ Радић, Радмила, „Српска Православна Црква и православље у Чехословачкој“, *Токови историје* 1–2 (1997), 116.

⁴⁵ Више о њему види у Raclavský, Libor, „110. výročí narození otce Aloise Václava Čikla (1. část)“, *Sůl zeme*, IX/4 (prosinec 2009), 10–12; Raclavský, Mitř. Prot. Libor, „110. výročí narození otce Aloise Václava Čikla (dokonečení)“, *Sůl zeme* 1 (březen 2010), 9–13.

⁴⁶ Квапил, др Душан, „Епископ Горазд (навршило се 50 година од мученичког страдања епископа чешко-моравског Горазда и 5 година откако је проглашен за свеца)“, *Православље* (15. септембар 1992), 5.

⁴⁷ Motl, Stanislav, „Biskup Gorazd“, *Reflex*, 8. jun 1992.

нову параграфа 3, став 2, наређења протектора Рајха у Чешкој и Моравској од 27. 9. 1941, у вези са наредбом протектора Рајха за Чешку и Моравску од 27. 5. 1942, став 2 о проглашењу цивилног ванредног стања, осудио епископа православне цркве Горазда, свештенике Вацлава Чикла и др Владимира Петрека и председника прашке православне црквене општине Јана Соневенда на смрт стрељањем и одлучио да им сва имовина буде конфискована.⁴⁸

Унапред се знало каква ће пресуда бити јер је Хајнрих Химлер писао правосудним органима да је „Фирер прихватио да се одржи процес владици Горазду и осталим окривљеним свештеницима. Очекујемо да буде изречена смртна казна“.

Веће нацистичког преког суда су сачињавали: као председник — шеф прашког Гестапоа Гешке, а чланови су били његови подређени официри Шулце и Панвиц.⁴⁹

На самом „суђењу“ владика Горазд је изјавио да би се после рата вратио у окриље српске Цркве.⁵⁰

Сва четворица оптужених осуђени су на смрт.

Дана 4. септембра 1942. у 14 часова и 35 минута, стрељани су владика Горазд, свештеник Вацлав Чикл и председник црквене општине Јан Соневенд на стрелишту у Кобилисима код Прага. Свештеник др Владимир Петржек стрељан је следећег дана у 12 часова.⁵¹ Њихова тела су спаљена у крематоријуму.

⁴⁸ Једлински, Радомир, *Горазд, ејиској чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 95–96. Интересантно је да су нацисти у пресуди намерно наглашавали „свештеници цркве Светог Карла Боромејског“ иако тај храм дуго већ (око 150 година) није носио тај назив. Често и данас неки чешки новинари храм „Св. Ђирила и Методија“ називају погрешно. Квапил, Душан, „Некоректна и ружна манипулација“, *Православље* 654 (15. јун 1994), 6.

⁴⁹ Квапил, др Душан, „Некоректна и ружна манипулација“, *Православље* 654 (15. јун 1994), 6.

⁵⁰ Новак, Прот. А., „Живот и рад епископа — мученика Горазда“, *Гласник* (јули – август 1957), 176.

⁵¹ Свештеник Владимир Петржек је рођен 19. јуна 1908. године у месту Ходолани код Оломоуца. Школу је завршио у Оломоуцу, а 1923. је дошао у Сремске Карловце, где је уписао богословију. По завршетку богословије уписао је Богословски факултет у Београду. Након десет година учења и боравка у Краљевини Југославији, вратио се у Чехословачку. Тешко се одлучио на повратак из Београда јер се одлично снашао и био је лепо прихваћен. Вратио се као двадесетпетогодишњак, са одличним знањем из теологије, филозофије и књижевности. Знао је одлично немачки језик, а користио се и литературом на енглеском и француском. У Југославији је одлично научио српск(охрватск)и, а добро је знао и бугарски, македонски и словеначки језик. По доласку у Чехословачку, отишао је да служи војску. Тамо су препознали његове квалитете, па је због знања јужнословенских језика, културе и менталитета, био при генералштабу задужен за односе чехословачке војске са Југославијом. То је за њега била посебна привилегија јер је могао службено да путује до миле му Југославије. Касније је постао свештеник при цркви Св. Ђирила и Методија у Прагу. Био је темпераментан и вредан, те је живо организовао црквену заједницу православних у Прагу. За докторат у Београду све је било спремно, али је из практичних (питање нострификације) и финансијских разлога ипак одлучио да докторира на Хусовом чехословачком евангелистичком богословском факултету Карловог Универзитета у Прагу. После две године напорног рада, одбранио је докторску дисертацију „Црква и држава у

По неким послератним сведочењима, владика Горазд је можда и жив спаљен.⁵²

Са својом супругом стрељан је и помоћни свештеник православне цркве у Прагу Прокоп Франтишек Шимек.⁵³

Много су страдали и други чланови црквене општине у Прагу. Ухапшени су: Марија, супруга стрељаног пароха Чикла, Марија Грузинова, секретарица епископа Горазда и члан црквеног хора, црквењак Вацлав Орнест са женом Франтишком, њихове ћерке Марија и Милуша (ученица гимназије), чланице црквеног хора, црквењаков зет Карел Лоуда, члан црквеног хора, Марија, супруга стрељаног председника црквеног одбора Сонебенда и њихова ћерка Људмила Ришава, рођена Сонебенд, чланица црквеног хора и још неколико чланова и чланица црквеног хора. Сви су отпремљени у тзв. „малу тврђаву“ у злогласном Терезину (у коме је маја 1918. уморен Гаврило Принцип).⁵⁴ Почетком октобра цела је група пребачена у концлагор Матхаузен са пропратном ознаком: R. u. *Rückkehr unerwünscht, то јест — повратак непожељан! И заиста, већ 24. октобра сви до једнога су у истом дану ликвидирани.⁵⁵ У касније пронађеним документима, које су Немци водили по себи својственој прецизности, видело се да нису побијени одједном, већ у размацима, један по један, током целог дана. Да би им било теже, гледали су како убијају њихове најближе.

Немачки окупатори су за казну, као пример, али и као израз своје „немоћне злобе“, сравнили са земљом село Лидице у близини Прага (због сумње да су помагали атентаторима) још 10. јуна 1942. године. На лицу места су убили све мушкарце, њих сто осамдесет четворицу,⁵⁶ а жене и децу су одвели у концентрационе логоре. Од 196 жена, после рата вратило се 146.⁵⁷

Деца су доживела најстрашнију судбину. Немци су их одузели од мајки и већину деце су угушили у концентрационом логору Хајм у данашњој Пољској, а преживеле (мањи део) разделили су немачким породицама на „понемчење“.

списима хришћана прва четири века“.

⁵² То је епископу Владимиру Рајићу, почетком децембра 1945 године, испричао Јозеф Шембер, тадашњи председник црквене општине у Прагу, код кога се 1942. једно време крио владика Горазд. Извештај епископа мукачевско-прјашевског Владимира Рајића од 15. децембра 1945. године, Св. Архијерејском Синоду СПЦ, Архива Светог Архијерејског Синода.

⁵³ Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 440.

⁵⁴ У Терезину је у току Другог светског рата било затворено око 140 000 Јевреја. Њих 130 000 је убијено. Од 10 000 јеврејске деце, само 1 600 је преживело.

⁵⁵ Квапил, др Душан, „Епископ Горазд (навршило се 50 година од мученичког страдања епископа чешко-моравског Горазда и 5 година откако је проглашен за свеца)“, *Православље* (15. септембар 1992), 5.

⁵⁶ „Четрдесетогодишњица мученичке смрти владике Горазда“, *Каленић* 2 (1983), 8. По неким другим изворима убијено је 199 мушкараца.

⁵⁷ *Исцјо*.

После рата, од деведесет шесторо деце одведене у логор, пронађено је и враћено се само њих шеснаесторо.

Немачки Гестапо ухапсио је још двеста педесет троје Чеха који су били у икаквом контакту са падобранцима и одвео их у концентрациони логор Терезин, а касније су депортовани у Маутхаузен где су сви ликвидирани.⁵⁸ Међу њима је било и двадесет четворо малолетника.

Нови протектор К. Даљуга је реферисао Хитлеру да су, као одмазду за атентат на Хајндриха, стрељали 1 357 Чеха у периоду од 27. маја до 3. јула, не рачунајући ликвидираних у селима Лидице и Лежаки.⁵⁹ По неким проценама, око 5 000 Чеха је својим животима платило Хајндрихову смрт.

Последица успешно извршеног атентата на Рајнхарда Хајндриха, односно операције Антропод, била је да су британска влада и француска влада у егзилу формално одбациле Минхенски споразум и тако је Бенешова влада призната и као представник континуитета са предратном Чехословачком Републиком.

Југословенска краљевска влада, која се налазила у изbegлиштву у Лондону, шифрованим телеграмом обавештена је из амбасаде у Цариграду 12. септембра 1942. Године, да су београдске новине „Ново време“ од 6. септембра 1942. објавиле вест да је владика Горазд са још двојицом свештеника и председником црквене општине осуђен на смрт „зато што су крили лица која су доцније извршила атентат на Хајндриха“.⁶⁰

Свети синод Српске Православне Цркве је за смрт владике Горазда сазнао из новина.⁶¹ Касније је митрополит Јосиф писао: „Свети Архијерејски Синод је у своје време покушавао да о томе добије и званичну потврду од немачких власти, али о том није добио никад никаквог одговора.“⁶²

У чешкој дневној штампи је 27. септембра 1942. објављено:

Чешка православна општина (црква) српске и цариградске јурисдикције у протекторату Чешка и Моравска овим се распушта. Свака даља делатност у овим религиозним општинама (црквама) се за њих забрањује. Имовина тих општина (црква) се од дана 4. октобра 1942. године конфискује и мора да буде, уколико протектор Рајха за Чешку и Моравску није другачије прописао, заплена од стране тајне државне полиције у корист Рајха.⁶³

⁵⁸ Nemec, Ludvik, „The Czechoslovak Orthodox Church“, у: Ramet, Pedro, *Eastern Christianity and Politics in the XX Century*, Christianity under Stress 1 (1988), Duke University Press, Durham–London, 256

⁵⁹ Епископ Подољскиј Владимир, „Празднованије 40-летија Великој Победи над германским фашизмом Црквама в Чехословакији“, *ЖМП* 12 (1985), 46–47 (на руском).

⁶⁰ Шифровани допис југословенске амбасаде у Цариграду емигрантској Влади у Лондону, Пов. Бр. 393 од 12. септембра 1942. године; Архив Југославије, 103–55–263.

⁶¹ Син. Бр. 1060/зап. 237/1947. Архива Светог архијерејског синода.

⁶² *Истио*.

⁶³ Једлински, Радомир, *Горазд, епископ чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 97–98.

Гестапо је затворио све православне цркве и куће за молитву, а све православне свештенике Немци су одвели у Немачку на принудни рад.⁶⁴ У Немачкој су радили на најтежим пословима у фабрикама, на локомотивама, ложионицама и слично.⁶⁵

Протектор Рајха је наредио да се укине православна црквена општина у Прагу, да тајна полиција конфискује њену имовину у корист Рајха и укине правосуђе Српске Православне Цркве. Храмови су опљачкани, позатварани или претворени у магацине и складишта. Уништене су многе иконе, књиге и црквене утвари.⁶⁶ Многе свештеничке одежде, утвари и антиминоси одне-ти су у Немачку.⁶⁷ Гестапо је конфисковао и картотеку са списковима свих православних верника. У службеном листу Чешко-моравског протектората од 2. јануара 1943. објављена је наредба према којој се православна црква у Чешкој и Моравској брише из реда признатих вероисповести.⁶⁸

Гестапо је, чак, првобитно намеравао да забрани православну веру и да се нареди свим православним хришћанима да по команди пређу у друге хришћанске цркве. До тога није дошло, али су зато издата интерна наређења матичним уредима. Последица је била та да су матични уреди одбијали да у матичне књиге (па чак и у књиге умрлих) уписују припадност православној цркви. Докле је то ишло види се по податку да се тај интерни пропис одно-сио и на припаднике румунског (фашистичког) конзулата у Прагу.

Све време је у новинама на немачком и чешком језику вршена пропаганд-на кампања против владике Горазда и уопште против православне цркве у протекторату. То су били наслови попут „Свештеници у служби злочина“, „Свештеник као помагач ђавола“, „Бискуп Павлик — Горазд и његова сек-та“, „Политичка кривица чешке православне цркве“, „Злочин епископа Го-разда и његових компањона“, „Епископ Горазд и његова банда пред преки-м судом“, „Помоћници атентатора на генерала Хајдриха пред преки-м судом“ итд.⁶⁹ Нападали су и вређали владикау Горазда који је био спојен са Српском

⁶⁴ Nemec, Ludvik, „The Czechoslovak Orthodox Church“, у: Ramet, Pedro, *Eastern Christianity and Politics in the XX Century*, Christianity under Stress 1 (1988), Duke University Press, Durham and London, 257. Митрополит Јосиф се у свом извештају позивао на извештај Епархијског савета Чешке православне епархије бр. 41 од 2. јула 1945. године, где је писа-ло по митрополитовим речима: „18. септембра 1942 Немци су укинули све организације Чешке православне епархије, похапсили све свештенике и касније их упутили као рад-нике у немачке фабрике.“

⁶⁵ *Velký čin malé církve*, Sbor starších církve, Praha, 1948, 31; Син. Бр. 1060/зап. 237/1947. Архива Светог Архијерејског Синода.

⁶⁶ Скурат, К. Е., „Православная Автокефальная Церковь в Чехословакии“, ЖМП 3 (1973), 46.

⁶⁷ Син. Бр. 1060/ зап. 237/1947. Архива Светог архијерејског синода.

⁶⁸ Дурковић Јакшић, Љубомир, „Учешће патријарха Гаврила и Српске Православне Цркве у догађајима испред и за време 27. марта 1941. и њихово страдање у току рата (поводом 30-годишњице од смрти патријарха Гаврила)“, *Гласник* (6. јуна 1980), 142.

⁶⁹ Marek, Pavel, Burega, Volodymyr, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008, 182–184; Једлински, Радомиро, *Горазд, ейиской чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991, 97.

Православном Црквом и тврдили су да је изманипулисан од британске тајне службе. Нападали су и Српску Православну Цркву и чехословачког председника Бенеша — који је, наводно, подржавао српску јурисдикцију — да су се православни давали политиком, да су се православни Чеси и њихови свештеници позивали на хероизам српске цркве, а тај хероизам им је био помагање атентаторима итд. Нападали су и владика Горазда због његових извештаја Св. арх. сабору СПЦ.

Било је ту и безпредметног вређања и пуно неистина, али је било и покушаја да се сваљивањем кривице на српског патријарха и чехословачку емиграцију у Енглеској олакша положај цркве и верника.⁷⁰

Из Стокхолма је југословенска амбасада поверљивим дописом од 28. септембра 1942. јавила у Лондон југословенској влади да су сви чешки листови објавили наредбу рајхпротектора „о забрани и распуштању православних црквених општина у Чешкој и Моравској са српском или винзантијском јурисдикцијом“.⁷¹

Немачки окупатори су тада на Српску Православну Цркву вршили притисак да потврди немачку исправност и правичност у стрељању епископа Горазда. Одбијени су.⁷²

Архиепископ берлински Серафим је из Беча писао Св. синоду Српске Православне Цркве 12. августа 1942. Тај допис је вероватно дошао као реакција на жалбе Српске Православне Цркве на његове активности. Зна се да је Св. синод писао архиепископу берлинском Серафиму 11. јула 1942, а није познат садржај тог писма. Архиепископ Серафим је писао да је под своју заштиту узео српску црквену општину у Бечу, како је тада наводио „бившу епархију епископа Горазда“ и парохије у Словачкој.⁷³ Бранио се да иницијативе нису долазиле од њега, већ од српских парохија и владике Горазда. Тврдио је да је на молбу владике Горазда, који је увидео тадашњи тежак положај своје епархије, узео Чешко-моравску епархију под своју заштиту док се не обнове нормалне везе Чешко-моравске епархије са Св. синодом Српске Православне

⁷⁰ То су касније сведочили неки аутори самих тих текстова објављених у новинама. Marek, Pavel, Burega, Volodymyr, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008, 184–186.

⁷¹ Све те извештаје о православнима у Чешкој и Моравској, Министарство иностраних послова прослеђивало је Председнику Владе и Министру правде у чијем ресору су били и верски послови. Поверљиви допис Пов. Бр. 309 од 28. септембра 1942. године; Архив Југославије, 103–55–263.

⁷² Горазд Вовартни на основу писања епископа Григорија (Грабе) пише да је и митрополит Серафим одбио да јавно осуди епископа Горазда како су од њега тражили нацисти. Постоје међутим и наводи „да се ондашњи берлински православни митрополит одрекао епископа Горазда и целе Чешке православне цркве“ Драхомира Тентлерова Соукупова, Чехословачка хуситска црква и владика Горазд (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти), *Хришћанска мисао* 1–2, Београд, 1972, 129.

⁷³ Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 440.

Цркве.⁷⁴ Сложио се са тим само зато што је, по његовим речима, увидео тешку и сложену позицију владике Горазда. Читав његов патронат се састојао у томе што је владици Горазду давао свето миро и свете антиминос и учврстио његову уздрману позицију у протекторату.⁷⁵ Да владика Горазд са својим свештеницима није помагао падобранцима, писао је архиепископ Серафим, његова епархија би била у доброј позицији, али овако је довела себе да више не постоји. Тада је архиепископ Серафим писао и Св. синоду Српске Православне Цркве, вероватно на њихов захтев, да му није позната судбина епископа Горазда и осталих свештеника заточених са њим.⁷⁶ Такође, жалио се на то да је дело владике Горазда и његових свештеника утицало на место православне цркве у Немачкој, те да је и њему доста закомпликовало положај јер је раније узео владика Горазда под своју заштиту.

Горазд Вопартни помиње у једном свом чланку да су нацисти вршили притисак на архиепископа Серафима да јавно осуди епископа Горазда, што је он одбио и тако „пројавио храброст и великодушност“.⁷⁷

У међувремену, у Београду је Гестапо обавио разговор са свештеником Миливојем Црвчанином, бившим делегатом Српске Православне Цркве о догађајима у Прагу и он је тада изјавио „да истина нема конкретних доказа, али је могуће да је смештај убица SS-Obergruppenfuehrer-a Heydrich-a у православној цркви у Прагу инсценирано од одбеглог католичког монсињора Шрамерк-а, да се на тај начин нашкодило православној цркви, коју овај страховито мрзи. [...] Шрамерк је био тај, који је увек радио против епископа Горазда, јер католичка црква у својој тенденцији за унифицирањем цркава, није трпела да у Чешкој и Моравској постоји православна црква и да у њу стално ступају бивши верници католичке цркве. На овај је начин католичка црква, околишним путем, опет показала своју моћ.“⁷⁸

Након разговора, СС-оберштурмфирер Мајер је писмено предложио: „Православна епископија Чешке и Моравске не сме, упркос инцидента, да буде разорена, пошто би тиме католицизам узео већег маха.“⁷⁹

То, ипак, није било довољно да утиче на немачку одмазду.

Убрзо су за свештеника Црвчанина почели проблеми. У круговима Гестапоа појавила се информација да је у Праг „на још непознат начин“ за владика Горазда, док је био заточен пре суђења и погубљења, стигла сума од 50 000 круна. Неке приче су биле да је Црвчанин раније позајмио новац од владике

⁷⁴ Исто.

⁷⁵ Н. г., 441.

⁷⁶ Исто.

⁷⁷ Исто.

⁷⁸ Забелешка СС-оберштурмфирера Мајера о разговору са свештеником Миливојем Црвчанином у Београду, дана 14. септембра 1942. године, III F Му/Pf. Историјски архив Београд, БдС, Ц–13.

⁷⁹ Исто.

Горазда за неки плац и да га је он сада послао владици Горазду, те да је чинио девизни прекршај.⁸⁰

Затим су, без обзира на ово, намеравали да конфискују Црвчанинову кућу у Прагу, јер је тамо боравио владика Горазд, а — по неким наводима — тамо је чак и ухапшен.⁸¹ Та жеља за конфискацијом Црвчанинове имовине због блиске везе са владиком Гораздом појављивала се у Гестапоу више пута.⁸² Против те намере, у заштиту Црвчанина, појављивала су се нека мишљења у Гестапоу у Београду.⁸³

Затим су уследиле информације да Црвчанин поседује „отмено уређену вилу са баштом“ у Прагу, у Горњем Почерницу, да се о њој старала Марија Роубал, његова бивша секретарица, која је и даље радила за њега, и да је имала отворену књижицу (на почетку са око 40 000 круна) коју је добила од Црвчанина када је одлазио, да је Црвчанин био добар пријатељ са јеврејином Францом Клеином који је био богати индустријалац, да је њему, вероватно и другима, преносио огроман новац и злато у Краљевину Југославију користећи свој дипломатски имунитет, да је том Јеврејину помагао да новац уложи у Југославији, да му је обезбедио југословенску визу, а касније и помагао да побегне у Турску под другим именом, да је у Чешкој помагао Јеврејима око имовине и да је од тога имао корист, те да је хтео од тог новца у Краљеву да подигне велику цркву.⁸⁴ Гестапо је затим организовао одузимање докумената и претрес Црвчаниновог стана, где нису пронашли ништа сумњиво осим обимне преписке Црвчанина са владиком Гораздом.⁸⁵

Гестапо је почео да се бави и његовим блиским односом са владиком Николајем (наишли су на информацију да је Црвчанин хтео да за 4 милиона динара подигне велику цркву у Краљеву) и митрополитом Јосифом, те и са Војиславом Јанићем (кога су посећивали неки бивши југословенски официри).⁸⁶

Црквени живот међу православнима у Чешкој је замро, а православни хришћани били су у страху од прогона. Једино су се тајно одржавала венчања и крштења у стану Јозефа Шембера у Бубенчи у Прагу.⁸⁷

⁸⁰ Забелешка СС-оберштурмфирера Мајера, III F Му/К, Београд, 5. 11. 1942. Историјски архив Београд, БдС, Ц-13.

⁸¹ *Истѿо*. То се наводи и у чешкој књизи „Велико дело мале цркве“.

⁸² Допис заповеднику СИПО-а у Београду, GEHEIME STAATSPOLIZEI Staatspolizeileitstelle Prag – 3441/42 – IV/3 – Prag, 12. 1. 1943. Историјски архив Београд, БдС, Ц-13.

⁸³ Забелешка СС-оберштурмфирера Мајера, III F Му/К, Београд, 5. 11. 1942. Историјски архив Београд, БдС, Ц-13.

⁸⁴ Забелешка од 10. новембра 1942. године, III F 3 Zc./Wie. Историјски архив Београд, БдС, Ц-13.

⁸⁵ III F He./Wie, 10. 12. 1942. Историјски архив Београд, БдС, Ц-13.

⁸⁶ III F -Ktz./Bue. 109, 9. III 1943. Историјски архив Београд, БдС, Ц-13.

⁸⁷ Извештај епископа мукачевско-прјашевског Владимира Рајића Св. Архијерејском Синоду СПЦ, од 15. децембра 1945. године, Архива Светог архијерејског синода.

Служио их је свештеник В. Коломацки (касније архимандрит Андреј) који се због лошег здравља могао вратити у Праг са принудног рада у Немачкој. Служити литургије и вршити обреде било је строго забрањено за припаднике православне цркве српске јурисдикције, па је, познајући тадашње понашање Гестапоа, то била немала храброст. Ликвидацију је избегла само парохија епископа Сергија, јер је руским емигрантима Немачка оставила личну и верску слободу како би их употребљавала против СССР-а. Треба знати да су руски духовници тајно водили духовну бригу о православним Чесима.⁸⁸

Тадашњи председник Чехословачке др Е. Бенеш је у својој поруци од 12. новембра 1942. године државном савету у Лондону истакао:

Жртве, које је ово коштало, нису узалудне. Оне су истински доказале свету, да наш народ не чека и не калкулише, не тугује и не нариче, него да је чврст, непопустљив, храбар, јуначан и срчан, да је код куће и на фронту исто онако како је било у Пољској, Југославији, Норвешкој и у осталим земљама. Просто се бори средствима, која му дођу под руку, јер се у овом рату ништа неће добити бадава, ништа се неће искалкулисати, нити ће се шта цинички истактизитирати. У овом рату понеће сваки све последице онога, што је радио раније и шта ради данас. То је мој одговор онима, који себи постављају питање о понашању наших овде (у туђини) и код куће, о поступцима оних који ратују и који калкулишу са жртвама нужним и непотребним. То се уосталом односи и на остале народе и државе. То је рат и према томе морамо напредовати [...].⁸⁹

Касније, после рата, 12. маја 1945. у Брну, изјавио је сестри пострадаога свештеника др Владимира Петржека Марији: „Било је то велико дело, било је то херојско дело, било је то највеће дело на које сам се наслонио.“⁹⁰

Владика Горазд је 1945. године од председника Чехословачке посмртно одликован чехословачким војним крстом „In memoriam“.⁹¹

После рата, 1947. године, када је тадашњи министар народне одбране а касније председник Чехословачке, армијски генерал Лудвиг Свобода откривао спомен плочу на храму Св. Тирила и Методија у Прагу, рекао је да се то све догодило у време „[...] када је био потребан поклич за савест целог света и енергичан поступак, који би јасно указао свету да је чехословачки народ против Хитлера и да стоји на страни савезника [...] Био је то јединствен пример хармонијског сједињења идеала хришћанских и народних. Епископ Горазд и његови сарадници су се својим херојским делом и одважним држањем поставили на чело свештенства осталих цркава, на које се за време окупације сручио бес нацистичког терора, а који су остали верни своје

⁸⁸ Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 441.

⁸⁹ Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10 (10. октобра 1972.), 257, на основу *Hlas pravoslavi* III (XXV)/ 9, 146.

⁹⁰ *H. g.*, на основу *Hlas pravoslavi* XXIV/7–8, 129; *Velky čin male církve*, Praha, 1948, 37.

⁹¹ „Четрдесетогодишњица мученичке смрти владике Горазда“, *Каленић* 2 (1983), 9; Скурат, К. Е., „Православная Автокефальная Церковь в Чехословакии“, *ЖМП* 3 (1973), 46.

народу и држави. 24. октобра 1942. године Немци су отровним гасовима по-
морили у Маутхаузену не само породице погубљених хероја него и других
252 људи, жена и деце православне Цркве [...] Хероизам, жртвовање себе
и патриотизам падобранаца и њихових помоћника из Чешке православне
цркве — спадају међу највећа дела нашег другог ослободилачког рата [...]“⁹²

Патријарх српски Гаврило био је у току Другог светског рата заточен од
стране Немаца. На крају рата обрео се у Италији. Дуго се двоумио да ли да
се врати у домовину, или да борбу настави у иностранству. Одлучио се на
повратак и преко Чехословачке, крајем 1946. године, вратио се у Београд.

Док је боравио у Прагу, патријарх је одржао помен пострадалом епископу
Горазду. После помена патријарх српски Гаврило одржао је следећу беседу:

Сматрао сам за своју свету дужност да се с пијететом поклоним пепелу Муче-
ника владике Горазда и његових састрадалника, које је зверска неман наших
непријатеља мученичком смрћу убила и спалила, као своје невине жртве у
току прошлог страховитог рата, и да се помолим Богу за блажени покој душа
њихових.

Прерана и трагична смрт владике Горазда и његових сатрудника, велики
је и ненакнадив губитак за нашу Православну Цркву, која је, бездушношћу
и дивљачким злочинима наших непријатеља, имала велике и многобројне
жртве, нарочито у Југославији.

Владика Горазд је био човек и Архијереј сјајних способности, дивних врли-
на и велике вредности. Његово дело за Православље и Хришћанство уоп-
ште, имаће трајне важности и неће никада ишчезнути у нашој Православној
Цркви, која ће светлу успомену на владика Горазда с дубоким признањем
и благодарношћу чувати, као драгоцен пример велике ревности и ретког
самопожртвовања у винограду Господњем. Верујем да ће Његова дивна успо-
мена још више ојачати и јаче учврстити братске односе међу чехословачким и
југословенским народима и да ће она допринети свој достојан удео словенској
солидарности, која се данас, више него икада, тако дивно манифестује у свима
словенским земљама, путоказом вековне наше заштитнице велике и моћне
братске Русије.

Ми ћемо пред престолом Божијим приносити топле молитве, да Бог удели
душама владике Горазда и његових састрадалника рајско насеље и вечно бла-
женство у Царству Небеском.

Вечна им памјат! Слава им!⁹³

Српска Православна Црква је владика Горазда у ред свештеномученика
уврстила 1962, а Чехословачка Православна Црква 1987. године. Слави се 23.
августа/4. септембра.

⁹² Цисарж, Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице
мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10, 257, на основу *Hlas
pravoslavi* III (XXV)/9 (1947), 145–146.

⁹³ Антонијевић, Саша, „Деведесет година од хиротоније светог владике Горазда Чешког“,
Каленић 1 (2011), 30; Од Другог светског рата до данас, владика Горазд је равноправно
спомињан са епископима из СПЦ који су били Срби, пример — *Календар Црква* за 1982.
годину, 42–43.

Литература:

Архивска грађа из архива:

- Архив Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве
- Историјски архив Београд
- Архив Југославије

Velký čin malé církve, Sbor starších církve, Praha, 1948.

Vopartný, Gorazd, „Pravoslavná církev v Protektorátu Čechy a Morava 1938–1945“, *Theologická revue* LXXIV/3–4 (2003), 435–444.

Драхомира Тенглерова-Соукупова, „Чехословачка хуситска црква и владика Горазд (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти)“, *Хришћанска мисао* 1–2 (1972), 120–130.

Дурковић-Јакшић, Др. Љубомир, „Учешће патријарха Гаврила и Српске Православне Цркве у догађајима испред и за време 27. марта 1941. и њихово страдање у току рата (поводом 30-годишњице од смрти патријарха Гаврила)“, *Гласник* (6. јуна 1980), 123–153.

Епископ Подољскиј Владимир, „Празднованије 40-летија Великој Победи над германским фашизмом Црквама в Чехословакији“, *ЖМП* 12 (1985), 46–47 (на руском).

Једлински, Радомир, *Горазд, епископ чешкоморавски*, Каленић, Крагујевац, 1991.

Квапил, Др. Душан, „Епископ Горазд (навршило се 50 година од мученичког страдања епископа чешко-моравског Горазда и 5 година откако је проглашен за свеца)“, *Православље* (15. септембр 1992), 5.

Квапил, Др. Душан, „Некоректна и ружна манипулација“, *Православље* 654 (15. јуна 1994), 6–7.

Лазаревић, Милан, „Свети свештеномученик Горазд Чешки — Жртва владике Горазда“, *Православни мисионар* 5 (2007), 26–27.

Marek, Pavel, Burega, Volodymyr, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008.

Motl, Stanislav, „Biskup Gorazd“, *Reflex*, 8. jun 1992.

Nemec, Ludvik, „The Czechoslovak Orthodox Church“, у: Ramet, Pedro, *Eastern Christianity and Politics in the XX Century*, Christianity under Stress 1 (1988), Duke University Press, Durham–London, 251–266.

Новак, Прот. А., „Живот и рад епископа–мученика Горазда“, *Гласник* (јули–август 1957), 175–176.

Prof.PhDr. PaedDr. Pavel Marek, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1942, Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*, Katedra politologie a evropských studií FF UP, L. Marek, Brno, 2004.

Радић, Др. Радмила, „Српска Православна Црква и православље у Чехословачкој“, *Токови историје* 1–2 (1997), 93–120.

- Raclavský, Mitr. prot. Libor, „110. výročí narození otce Aloise Václava Čikla (1. část)“, *Sůl zeme*, IX/ 4 (prosinec 2009), 10–12.
- Raclavský, Mitr. Prot. Libor, „110. výročí narození otce Aloise Václava Čikla (dokonečení)“, *Sůl země* 1 (březen 2010), 9–13.
- Сава, епископ шумадијски, *Срїски јерарси, од девейїої до двадесейїої века*, Евро–Унирекс–Каленић, Београд–Подгорица–Крагујевац, 1996, 135–137.
- Саша Антонијевић, „Деведесет година од хиротоније светог владике Горазда Чешког“, *Каленић* 1 (2011), 28–30.
- Сурма, протојереј-ставрофор др. Душан, директор Епархијске канцеларије у Прагу, „45-годишњица жртава Чешке православне цркве“, *Православље* 493 (1. октобар 1987), 11.
- Скурат, К. Е., „Православная Автокефальная Церковь в Чехословакии“, *ЖМП* 3 (1973), 46–51.
- Цисарж, Прот.-ставрофор Бранко А., „Епископ мученик и народни херој (поводом тридесетогодишњице мученичке смрти Епископа чешко-моравског Горазда)“, *Гласник* 10 (10. октобар 1972), 254–262.
- „Четрдесетогодишњица мученичке смрти владике Горазда“, *Каленић* 2 (1983), 8.
- Šuvarský, Jaroslav, *Biskup Gorazd, Metropolitní Rada Pravoslavné Církve v ČSSR*, Praha, 1979.

Saša Antonijević

Kragujevac

The passion of Saint Bishop Gorazd and the Orthodox Czechs during World War II

The Orthodox eparchy in Czech and Moravia, under the jurisdiction of Serbian Orthodox Church, suffered a lot by the Germans during World War II. This paper contains the events before, during, and after the arrest of Saint Bishop Gorazd the Czech. It illustrates the passion worthy of the shepherd of his flock, as well as the passion of Czech Orthodox priesthood and the believers. This is the first all-encompassing illustration of Orthodox Czech passion written in Serbian language. Various and numerous bibliography and archive sources were used.

Key words: bishop Gorazd, Serbian Orthodox Church, Czech Church, Czech.

Датум пријема чланка: 3. 6. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



УДК 271.222(497.11)-523.4-463.6"18"(093.2)
929.52САВИЋ"18"(093.2)

Мирослав Лазић*

Београд

Судбина једне ктиторије: „обвезателство“ Савићевих Саборној цркви у Пожаревцу

Abstract: Тема рада јесте случај и каснија судбина ктиторије Савићевих Саборној цркви у Пожаревцу. После уводног осврта на институцију ктиторства, читав случај се не посматра искључиво хронолошким низањем догађаја, већ се сагледава из накнадне визуре, чија се веродостојност потом проверава на основу архивских и других извора. Захваљујући њима, детаљно се прати историјат ктиторије Савићевих — од Савиног и Живаниног добровољно потписаног „обвезателства“, преко покретања судске парнице о деоби наследства фамилије Савић, до потраживања заступника пожаревачке цркве на суду на име уговорених обавеза. На крају је са позиција културе сећања дат осврт на накнадну рецепцију ктиторије Савићевих.

Key words: ктиторија, задужбина, култура сећања, Саборна црква, Пожаревац, Сава Савић, Живана Савић, Никола Мита Савић, Георгије Ђока Савић, Раша Здравковић.

Институција ктиторства имала је дугу традицију у српској средини,¹ а почивала је на основама хришћанске сотириологије и есхатологије, у оквиру којих се ктиторски чин сагледава кроз спасење душе и задобијање вечног живота на крају историје, приликом Христовог Другог доласка. Сотириолошку димензију ктиторског чина могуће је сагледати као добро дело поникло на Христовом учењу о милосрђу, као једну од битних хришћанских врлина, али и кроз могућност стицања ктиторског права, чији се један од најбитнијих сегмената односио на установљење литургијског сећања. На тај начин ктитору се пружала могућност редовног упућивања молитава у

* lazicmir@gmail.com

¹ Марковић, Василије, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци, 1920; Марковић, Василије, „Ктитори, њихове дужности и права“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* V (1925), 100–119; Веселиновић, Рајко, „Зашто су подизане задужбине?“, *Гласник Српске православне цркве* XLIV (1963), 278–283; Поповић, Радомир, „Мотив задужбинарства у средњовековној Србији“, *Богословље* XXXI/1 (1987), 243–248; Милошевић, Радомир, *Црквено задужбинарство код Срба*, Храм Светог апостола Луке, Смедерево, 2005; Стародубцев, Татјана, „Задужбинарство и ктитори у доба Лазаревића“, *Саопштења Републичког завода за заштитну споменика културе* XLII (2010), 39–63.

оквиру литургије и поседних помена за здравље његово и његових најближих сродника, као и за спас њихове душе након упокојења. Такође, поред многих других мотива, покајање и опроштај грехова такође су имали значајну улогу у подстицању ктиторског чина. Међутим, поред примарних верских мотива, битну улогу су имали и друштвени, пре свега, меморисање личности ктитора или приложника у колективној свести средине и истицање његовог положаја у локалној или широј друштвеној заједници. Будући да је меморијална структура била традиционално везана за цркву, ктитор путем подизања или даривања цркве настоји да остави трајан спомен о свом постојању будућим генерацијама, што, између осталог, јасно потврђују и меморијални натписи и записи.²

Након уопштеног увода о институцији ктиторства, а пре него што кренемо на разматрање конкретног случаја „обвезателства“ Савићевих, најпре ћемо се осврнути на обраћање Манојла Хаџи Антоновића, поштанског телеграфског чиновника из Београда, који је 10. јануара 1900. упутио писмену молбу протојереју пожаревачком тражећи да се његова мајка Милица, којој се ближио самртни час, након упокојења сахрани у породичној гробници испред цркве. У писму, између осталог, Хаџи Антоновић каже:

Моја мати Милица Хаџи Антоновићка рођена поч. Мите Савића бив. овд. трговца и ортака „Великог Милоша“ као што и на плочи умрлог Мите написано и данас постоји, па како је мој деда, Мита још за живота свог дао подићи цео тороњ цркве Пожаревачке почев од фундамента, па до крста на тороњу, све је то извршио о своме трошку, а тако исто дао је озидати гробницу с десне стране при уласку у цркву за себе и своју фамилију, па како је цела породица помрла и сви су у поменутој гробници сарањени, остала је још у животу моја мати и кћи поч. Мите Савића која је од дужег времена болесна, а изгледи су да ће ускоро Богу душу дати.³

Обавестивши митрополита Инокентија о молби Манојла Хаџи Антоновића и тражећи од њега сагласност, заступник окружног протопрезвитера Тома Протић је између осталог указао „да ако би се Милице као ћери ктитора“ Мите Савића одобрило да се сахрани у породичној гробници, „да се унапред стави забрана да се нови споменици — уздигнути крст или пирамида не подигну, но да и на даље остане гробница покривена мермерном плочом која сада постоји или да се замени но опет положено“.⁴ Два дана касније стигао је одговор од митрополита Инокентија, који је навео „да нема ништа против жеље Манојла Х. Антоновића, чиновника из Београда, ако и санитарска власт одобри; с’ тога нека се молитељ по овој ствари обрати молбом Г-ну Министру Унутрашњих дела.“ Будући да нисмо нашли одговор министра унутрашњих дела, нити било који други посредни документ, не знамо да ли

² О мотивима ктиторског чина у српској култури 19. века: Лазић, Мирослав, „Ктитори и приложници српској култури 19. и почетком 20. века“, у: Столић, Ана, Макуљевић, Ненад (ур.), *Приватни животи код Срба у деведнаестом веку*, Служба, Београд, 2006, 633–659.

³ „Протојереју Пожаревачком“, 10. јануара 1900: АЕБ, ПП, фасц. 1900.

⁴ „Ваше Високопреосвештенство, Милостиви Архипастир!“, № 24, 11. јануара 1900: АЕБ, ПП, фасц. 1900.

је Милица сахрањена у породичној гробници испред цркве, што уосталом није ни толико битно за читаву причу.

На основу навода из писама Манојла Хаџи Антоновића и протопрезвитера Томе Протића сазнајемо да је не само у породичној традицији већ и у колективном памћењу Пожаревљана било присутно сећање на Миту Савића као ктитора пожаревачке цркве. То је, поред усменог предања, потврђивао и положај породичне гробнице, која се налазила јужно испред западног улаза храма, што је, иначе, било место најчешће намењено за ктиторе или велике приложнике.⁵ Међутим, на основу сачуваних архивских извора и покојих новинских извештаја покушаћемо да реконструишемо историјат и судбину завештања цркви Светих арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу, и да тако сагледамо да ли се и у којој мери накнадна рецепција овог случаја поклапа са историјским чињеницама. У сваком случају, у питању је једна занимљива прича која је привукла значајну пажњу како највиших световних власти и црквених кругова, тако и самих Пожаревљана. Развој догађаја који је заокупљао пажњу, локалне средине и шире јавности — што потврђују и извештаји из *Србских новина*, званичног гласила Кнежевине Србије — одвијао се готово читаву деценију, док је разрешење читавог случаја имало судски епилог. Поред аутентичне преписке између надлежних министарстава, црквених и судских органа, захваљујући сачуваном извештају заступника цркве пожаревачке у судском спору, који ћемо приложити у интегралној верзији, могуће је добити доста поуздану слику о самом историјату овог занимљивог случаја.⁶

Ради лакшег праћења догађаја који следе и разумевања међусобних родбинских веза, у најкраћим цртама ћемо напоменути то да су Пожаревљани Никола Мита Савић и његов рођени брат Георгије Ђока Савић били ортаци кнезу Милошу у трговини.⁷ Они су се бавили извозом свиња, али и друге робе, преко дубравичке ске ле на Дунаву, коју су им откупљивали, а потом даље препродавали, трговци из Ковина Арон Деспинић и Голуб Лазаревић.⁸

⁵ Лазић, Мирослав, „Ктитори и приложници српској култури 19. и почетком 20. века“, у: Столић, Ана, Макуљевић, Ненад (ур.), *Привајни животи код Срба у деведнаестом веку*, Clío, Београд, 2006, 645–647.

⁶ Одговоръ заступника Цркве Пожаревачке на побуђење апеллирања мужа и заступника Живане бивше удовице Савићеве у парници Цркве Пожаревачке противу наследника имана Савићевана испуњење обвезателства: „Славный Суде!“, 5. јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁷ Више о Мити и Ђоки Савићу може се сазнати из архиве Арона Деспинића (Павловић, Леонтије, *Архива Арона Деспинића о трговини Србије и Аустроугарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево 1968), као и архивске грађе публиковане у: Перуничкић, Бранко, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, Скупштина општине Пожаревац – Новинско-издавачка организација „Браничево“, Београд, 1977, 634–635, 646–648, 658–662, 685, 719–720.

⁸ Манојловић, Мирољуб, *Пожаревац од турске касабе до српске вароши 1804–1858*, Народни музеј Пожаревац, Пожаревац, 2005, 121–122; Павловић, Леонтије, *Архива Арона Деспинића о трговини Србије и Аустроугарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1968.

Управо захваљујући развијеној трговини, а свакако уз наклоност и поверење кнеза Милоша, стекли су огромно богатство и висок друштвени статус у Пожаревцу. Међутим, почетком 1835. године Мита се изненада тешко разболео, о чему кнегиња Љубица у једном свом писму обавештава кнеза Милоша: „За Миту Савића јављам Вам, да се весма јако побољео и сасвим пао у тешку бољест...“.⁹ Убрзо потом, у својој тридесет петој години живота, Мита Савић је и умро, оставивши за собом супругу Лату,¹⁰ сина Саву и кћер Милицу.¹¹ На његовој надгробној плочи писало је: „Здѣ почиваетъ рабѣ Божіи / Николаи иначе Мита Савићъ / бившии Марвенны [...] Житель Пожаревачкій / Поживе чѣстно 35 лѣтъ / и престависе въ вѣчности / 16 Януара / 1835 Года“.¹² С друге стране, Ђока Савић се након доласка Уставобранитеља „преставио“ 1841. године у Брусници „збогъ дѣла политическій“, након чега је првобитно био погребен у Крагујевцу, да би касније његови посмртни остаци били пренесени и похрањени у породичну гробницу фамилије Савић, испред пожаревачког храма.¹³ Он је за собом оставио супругу Живану и сина јединца Живка. На надгробној плочи Ђоке Савића, која је и данас сачувана и налази се у црквеној порти југоисточно од храма, пише:

Здѣ положени сѣтъ / встанки оусопшагѣ и ѿ / всехъ въ Сервіи Серѣвѣ / любимагѣ раба Бжія / ГЕОРГІА САВИЧѢ / ѿтмѣнагѣ Великокупца / Пожаревачкагѣ иже въ 36 / лѣтѣ возраста своего / на великѣю печаль / сѣпруги и его, и / иныхъ сожителей / и сродникѣвъ жа / лость, ѣ гдѣ оуспе онѣ / родилсѣ 15^{огв} / Априліа 1805 и / престависѣ 7 Ізліа / 1841 года Вѣчнаѣ дѣди / емѣ памѣть.¹⁴

* * *

Увод у саму причу о „обвезателству“ представља изненадна смрт седмогодишњег дечака Живка Савића, сина почившег Георгија Ђоке Савића и његове супруге Живане. Наиме, млади Живко се изненада, 13. марта 1844, тешко разболео и након три дана преминуо.¹⁵ Услед тога је ожалостњена покојникова мајка Живана дошла на идеју да „храму Божију знамениту учини задужбину изъ обимнога иманя, коимъ е Богъ племе мужа нѣна благословіо,

⁹ Петровић, Мита, *Финансије и услове обновљене Србије до 1842.*, I, Министарство финансија, Београд, 1897, 413; Манојловић, Мирољуб, *Пожаревац од турске касаде до српске вароши 1804–1858*, Народни музеј Пожаревац, Пожаревац, 2005, 121, фн. 9.

¹⁰ Име Митине удовице сазнајемо из једног другог документа у коме је тражена дозвола Конзисторије да се она поново уда: „Благоговѣнѣиши Протоерей!“, Е№ 96, 11. фебруара 1853: АЕБ, ПП, фасц. 1853.

¹¹ „Протојереју Пожаревачком“, 10. јануара 1900: АЕБ, ПП, фасц. 1900.

¹² Павловић, Леонтије, *Архива Арона Десѣнића о турској Србији и Аустроугарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1968, 32.

¹³ „Ваше высокопреосвященство милостивѣиши нам Архі-Пастырю!“, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

¹⁴ Павловић, Леонтије, *Архива Арона Десѣнића о турској Србији и Аустроугарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1968, 33.

¹⁵ „Ваше высокопреосвященство милостивѣиши нам Архі-Пастырю!“, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

и да кости единца своєга у истомъ храму Божиємъ щедро украшеномъ по древномъ примеру боголюбивы Праотаца наши положи“.¹⁶ Своју намеру је саопштила синовцу Сави, сину почившег Николе Мите Савића, који је одушевљен идејом у усхићењу наводно изјавио:

Стрина! Светъ и тако вече и намоега Отца и на твоега Мужа да су светъ изварали, па може быти да и есу трговиномъ својомъ по слабости людской, бога увредили, те намъ хоће све скоро семе да се затре; и моя є воля, да се постарамо Бога умилостивити, небы ли Благій Богъ наипосле мене поживіо, кои самъ и тако последня већ гранчица мужкога рода нашега; и кадъ цркви задужбину учинимо блага ће намъ остати доста; но да погребемо у дому Божиємъ не само брата моега, и Сына твоега Живка, но да принесемо мощи и свію помрлы до сада лица фамиліе наше.¹⁷

„Мислећи зло да се фамилија ова збогъ многогъ нѣовогъ блага и светска проклетства незатире“, Сава и Живана су потом позвали пожаревачког протопрезвитера Јосифа Стефановића да се с њим посаветују шта даље да чине. Прота им је притом предочио „дає общество намѣрно Цркву свою за женску паперту продужити, и торонъ сазидати, Саатомъ украсити, Стололеве, Архіерейски, равно Княжескій, певнице позлатити и моловати,¹⁸ цркву препокрити, мермеромъ є поставити“.¹⁹ Саслушавши проту Јосифа Стефановића, Сава и Живана су одлучили да Цркви пожаревачкој „учине задужбину“ тако што ће заједнички сносити трошкове наведених радова, како би „Бога умилостивили“ да им подари здравље, а покојним члановима њихове фамилије „да долѣ мѣсто у вѣчномъ животу приуготови“,²⁰ али под условом да им се омогући подизање породичне гробнице испред цркве, која би након продужења припрате и изградње звоника била смештена у њој.²¹ Поред тога, Сава и Живана су изразили жељу да приликом погребѣ упокојеног Живка прота од „присутствующегъ народа“ затражи опроштај „како надѣ почившимъ, тако и надѣ осталимъ“, што је он, како наводи у свом извештају, и учинио. Истовремено, они су од проте Јосифа Стефановића добили уверење да ће и митрополит Петар „или пришествіємъ, или писменимъ

¹⁶ „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

¹⁷ *Исѣо*.

¹⁸ Већи део црквеног мобилијара, који је израдио Михаило Петровић, дрворезбар из Вршца, до тада је већ био завршен: „Ваше Высокопреосвященство Милостивѣйшій Архіпастырю!“, 29. новембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 995; „Ваше Высокопреосвященство Милостивѣйшій Архіпастырю!“, 13. децембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 1020; Више о изрази мобилијара за Саборну цркву у Пожаревцу: Лазић, Мирослав, „Саборна црква у Пожаревцу у светлости архивских извора“, *Саборносѣ* 4 (2010), 291–292.

¹⁹ „Ваше высокопреосвященство милостивѣйшій нам Архі-Пастырю!“, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

²⁰ „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, фасц. 1850.

²¹ „Обвезателство“, 16, марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278; „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, фасц. 1850.

или приматимъ опроштаемъ и высокимъ Архи-Пастырскимъ благословомъ поздравити ти ий“.²²

Своју одлуку о завештању пожаревачкој цркви Сава и Живана Савић одмах су потом детаљно образложили у писменом „обвезателству“, сачињеном истог дана, 16. марта 1844. године. Поред Саве Савића и Живане, „супруге почившег газда Ђоке Савића“, документ су потписали и присутни сведоци: Ђура Живковић, татор црквени, Стефан Лазић, главни татор и Јован Николић, парох дубравички. Како би смо имали потпун увид у садржај документа, изворни текст „обвезателства“ доносимо у интегралној верзији:

Коимъ се мы долеподписанный своевольнo я као братъ одъ рођена стрица, а я пакъ као мати такође слѣдуюћегъ умершегъ Живка сына могъ, и супруга истогъ Газда Ђоке Савића безъ икаквогъ нагона и пристрастія свуда, како предъ духовномъ тако и мирскомъ влас'ћу обвезуемо, да ће мо у призрѣнію нещастне и нечаяне смрти, коя є неизвѣстно трећегъ дана болести посѣтила седмолѣтногъ единца преднаведеногъ сына Живка почившегъ Ђоке Савића жителя Пожаревачкогъ, по довольномъ промишляю, чувствујући у себѣ согласивши се, почемъ смо како духовну, тако и мирску властъ умолили, и умершега седмолѣтногъ единца Живка предъ западный врати садашнѣ цркве Пожаревачке едну общефамилярну Гробницу сазидавши, погребли, у истой цркви о нашемъ трошку новыи Богородичный тронъ, столъ Архирейскій и Княжескій, къ овомъ новоначинѣне Певнице и остале столове колико годъ нужно буду у целой цркви начинити, ове позлатити и молovati дати, а патосъ съ Мермеромъ, кровъ съ црепомъ и надъ гробницомъ Цркву за женску паперту попустити, торонъ сазидати и овогъ Саатомъ украсити и начинити све о нашемъ трошку дати, забогъ чега покорно умолявамо надлежне власти, да намъ предъ изложено наше обећанъ за благовременно у дѣйство привести, дозволити милостиво не отрече, а ради болѣгъ вѣрованя даемо ово обвезателство своеручнымъ подписима и положенымъ спрамъ имена крстовима предъ подписанымъ Свидѣтельима снабдевенно и потврѣно.²³

Будући да је за подизање породичне гробнице Савићевих требало добити „саизволенѣ целе обштине, и дозволенѣ выше власти“, одмах по добијању писменог „обвезателства“, прота Јосиф Стефановић је обавестио окружног начелника, затраживши да се „сабере многочислено обшество“.²⁴ Пет дана касније, 21. марта 1844, „сабере се дакле многочислено обшество, у самыи Домъ Судейскій, гди су была наравно лица и Духовне и Полицайне и Судейске власти, и Татори цркве и татори масе иманя Савићева.“ Након образложења и упознавања присутних у вези са идејом о завештању, приступило се овери постојећег писменог „обвезателства“ Саве и Живане Савић од стране представника локалних органа власти и надлежних институција.²⁵ У

²² „Ваше высокопреосвященство милостивѣйшій нам Архі-Пастырю!“, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

²³ „Обвезателство“, 16, марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

²⁴ „Ваше высокопреосвященство милостивѣйшій нам Архі-Пастырю!“, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278; „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

²⁵ „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

име Пожаревачке цркве, односно духовне „мѣстне власти“, „обвезателство“ је потписао пожаревачки протопрезвитер Јосиф Стефановић, а потом су следили потписи највиших представника Примирилног суда и Окружног начелства.²⁶ Том приликом је одлучено да се одмах писменим путем обавесте и највише духовне и световне власти, митрополит Петар, као председник Конзисторије,²⁷ и министри „Правосудія и Просвѣщенія“, и да се од њих затраже одобрење и благослов.²⁸ Истовремено, представници цркве и општине пожаревачке су се сагласили да посредством митрополита Петра од мајстора Јована Кригера²⁹ наруче „планъ за поменутый торонъ и паперту“, изразивши жељу да пројекат доградње пожаревачке цркве буде урађен по „првомъ плану Цркве Бѣоградске, зато што је „кровъ оногъ торня у крову збогъ велики ветрова“ нижи.³⁰

С обзиром на то да је за добијање одговарајућих дозвола од представника највиших световних и црквених власти требало да прође извесно време, а како је покојника требало што пре сахранити, уз сагласност општинских власти млади Живко Савић је погребен два дана по упокојењу, 18. марта, што прота Јосиф Стефановић јасно наводи у свом извештају.³¹ С друге стране, у познијем извештају, од 5. јула 1850, пише да се у ишчекивању позитивног одговора од митрополита Петра и надлежних министарстава приступило изградњи гробнице и погребу покојника на дан Лазарева суботе. Том приликом су у новоподигнуту породичну гробницу пренети и сахрањени посртни остаци и осталих упокојених чланова фамилије Савић:

И тако на Лазареву Суботу год. 844^е буде тѣло почившега Живка по чину торжественомъ погребенія у костурницу фамилијарну племена Савићева

²⁶ „Обвезателство“, 16, марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

²⁷ Све до изгласавања Закона о црквеним власицима православној вери из 1862. године на челу Конзисторије Митрополије београдске налазио се митрополит, да би потом председници били биран из редова свештенства са звањем протојереја: Новаковић, Драган, *Државно законодавство о православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године*, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010, 100.

²⁸ „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

²⁹ Јован (Јохан) Кригер је био пореклом Немац, који се доселио у Кнежевину Србију, где је захваљујући подршци највиших црквених кругова постао тражени градитељ сакралних здања: *Класицизам код Срба. Грађевинарство*, II, Народни музеј у Београду, Београд, 1967, 35, 254–255, 434, 460–461, 470–471. Занимљиво је то да је 1846., године Јован (Јохан) Кригер узео српско држављанство и при том потписао заклетву: „Ја Јован Кригеръ кои самъ до садъ подданикъ Княжеско Мекленбургскій быо, ступаюћи у сажителство Србско Заклинѣмъ се Богомъ живимъ, да ћу као и другій рођеный Србинъ владајућему Князу Србскомъ свагда вѣранъ быти, даћу Устава Земальскогъ, Закона и уредба совѣстно придржавати се, власти земалске слушати и њима покоравати се, да ћу данакъ дајнія и остала сва бремена земалска, која се налагала буду, точно плаћати и носити, и све дужности Сажителю — Србскомъ своиствене вольно испуњавати. Тако ми Богъ помогао, и тако да могу одговоръ дати на нѣговомъ Страшномъ Суду“. „Заклетва“, 15. јуна 1846: АС, МУД-П, ФIV, № 205.

³⁰ „Ваше высокопреосвященство милостивѣйшій нам Архі-Пастырю!“, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

³¹ *Исѣо*.

положено; а заедно и кости одъ шестъ іоштъ лица колѣна Савиїева; линіе кое Живанине кое Савине, изъ гробова свой ископане и съ найвеїимъ торжествомъ и великолепїемъ цркве, и собранїемъ целога жителства Пожаревачкога и околны села, у обшту костурницу Савиїеву пренешене, предъ западнимъ вратима цркве, кое ће место, кад цркву Живана и Савва по завѣту своему продуже и звонару подигну управо у цркву женску по желїи нїовой и по плану зидарскомъ доїи, и кое место само Архіереємъ, Созидателѣмъ цркве, и подобнымъ великимъ приложникомъ и благодѣтелѣмъ цркве пристои.³²

У истом извештају се затим наводи да су сутрадан „у Неделю Цвѣтоносія, пристигли благослов митрополита Петра и одобрење министра просвете и министра правосуїа „како прилога тако и зыданы гробнице, и цѣлога овога Богоугоднога дѣла“.³³ Заправо, званични акт Конзисторије са благословом митрополита Петра, послат је 31. марта 1844.³⁴ године, што значи десет дана након што су црквене и општинске власти упутиле молбу за добијање дозволе и благослова да се подигне породична гробница испред цркве. У тексту документа, обраћајући се Јосифу Стефановићу, протојереју Округа пожаревачког, митрополит Петар најпре истиче да га је вест „о добровольномъ знаменитомъ прилогу, кои є благолюбива фамілія Саввиїа храму божїемъ у Пожаревцу на увеличанїе, обновленїе и украшенїе нѣгово учинити усердствовала“ испунила великим „удовольствїемъ и душевномъ радостїю“. Настављајући даље похвалним тоном, Митрополит Петар истиче да за „оваково богоугодно пожертвованїе, кое ће и сада живеїимъ и поздному потомству за угледъ служити“ даје свој архипастирски благослов „усердно Бога молеїи како за здравлѣ, благодѣнствїе и спасенїе живы, тако и за оставленїе грѣхова и блажено упокоенїе усопши членова“ породице Савиї. На крају, упућујући архијерејски благослов и поздрав Сави и Живани, митрополит Петар је обећао да ће згодном приликом пронаїи време да их лично посети и благослови, и „надъ усопшима нїовимъ споменъ совершити“.³⁵

Истог дана, поред благослова и дозволе за обнову и „украшенїю храма Пожаревачкогъ кое ће богоугодно дѣло благочестива фамілія Саввиїа по датому свомъ обвезателству о свомъ трошку концу привести“ митрополит Петар је обавестио проту Јосифа Стефановиїа да ће послати „зактеваного художника Јована Кригера“ како би с њим у погодбу ступили.³⁶ У складу са захтевима наручилаца, убрзо је Јован Кригер израдио план проширења цркве и са представницима цркве и пожаревачке општине потписао уговор, што се сазнаје посредно из потоњих извештаја.³⁷ Сумирајући на крају материјалне

³² „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

³³ *Исїио*.

³⁴ „Протоерею Пожаревачкомъ“, № 279, 31. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 279.

³⁵ *Исїио*.

³⁶ „Пожаревачкомъ Протопресвитеру“, № 280, 31. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 280.

³⁷ „Попечителству Просвѣщенїя“, П№ 448, 31. октобра 1844: АС, МБ, год. 1844, № 324; „Славный Суде!“, 5, јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

трошкове, читав обим наведених радова у „обвезателству“ требало је да износи око 4000 # цесарских.

Међутим, није све текло како је било планирано, будући да је дошло до застоја у реализацији исплате обећаних новчаних средстава. Стога је Конзисторија затражила од министарства просвете да изда налог „како бы се ово богоугодно дѣло по желји чл[...] и местны властѣй што пре предузети могло“.³⁸ Након тога су представници пожаревачке општине опоменули „наслѣднике Савићеве Живану и Саву, да приступе ко испуненію дужности свое самыѣ дѣломъ“, на шта они нису одреаговали. Штавише, убрзо су збивања кренула једним нежељеним и непредвиђеним током, будући да су Сава и Живана покренули судску парницу о наследству имања Савићевих. Као разлог за покретање судске парнице, у познијем извештају се наводи да се Живана после извесног времена преудала за Рашу Здравковића, трговца из Смедерева,³⁹ који је „радіо, да она добіе половину иманя Савићева“, а у међувремену се нашла и девојка која је „желила за Саву поћи, па е рада была да сво иманѣ Савићево буде Савино“.⁴⁰ О судској парници подигнутој због наслеђа имовине Савићевих било је упозната и шира јавност, будући да су се у новинама повремено појављивали извештаји о томе, док су поједине судске пресуде биле штампане. Тако се у вези с парницом почетком 1847. године у *Србским новинама*, званичном гласилу Кнежевине Србије, појавила следећа вест:

Београдъ, 9 Януара. И нехотице показао се кодъ насъ еданъ примѣръ явности судейскога поступка. На Суду Пожаревачкомъ подигла е Живана, удовица Ђоке Савића, противу малолѣтнаго Саве Савића, ђокиногъ братучеда, парницу о наслѣдству половине свегаі иманя. Обе стране печатале су и пређе и сада опетъ нека акта и пресуде о тој парници, на што е и касателна властъ радо свое соизволеніе дала...⁴¹

У покренутој судској парници око наслеђа имања, Првостепени суд Округа пожаревачког досудио је да половина имања Савићевих припадне Живани, а друга Сави, да би потом исту пресуду потврдио и Апелациони суд. На уложену Савину жалбу због наводне пристрасности Суда пожаревачког парница је пренета на Суд Округа зајечарског, који је пресудио у корист Саве, одлучивши да целокупно имање припада њему. Овог пута, на овакву одлуку Суда жалбу је уложила Живана. Сумњајући у коначни исход и не чекајући одлуку Вишег суда, Сава и Живана су се ипак на крају међусобно споразумели.

³⁸ „Попечителству Просвѣщенія“, П№ 448, 31. октобра 1844: АС, МБ, год. 1844, № 324.

³⁹ Раша Здравковић се бавио трговином сољу и био „шеф камариле капетана Мише Анастасијевића у Смедереву“: Павловић, Леонтије, *Смедерево у XIX веку*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1969, 157–159. Овде је према *Пойисној књижи вароши Смедерево 1862/3 іодине* наведено да је тада Раша имао 47 година, да је био ожењен двадесетчетворогодишњом Босиљком (очито, другом женом) и да је имао троје деце: Гаврила (11), Михаила (10) и Милана (6).

⁴⁰ „Славный Суде!“, 5. јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁴¹ *Србске новине*, № 3, 10. јануара 1847, 10.

На основу постигнутог договора, Живана је од имања Савићевих требало да добије 4300 дуката „у вѣчито нѣно притяженіе“.⁴²

Недуго после тога, лета 1849, умире Сава Савић, а будући да обавезане стране до тада нису биле извршиле своју уговорену обавезу према цркви, митрополит Петар, у име Конзисторије Митрополије београдске, као њен председник, упутио је 15. септембра 1849. акт пожаревачком протопрезвитеру Димитрију Илићу, тражећи од њега и татора црквених извештај у вези са завештањем Савићевих.⁴³ Нешто раније Окружни суд у Пожаревцу је на седници одржаној 22. августа расписао стечај над имањем Саве Савића, и у огласима у *Србским новинама* објавио вест да сва лица која намеравају извршити потраживања из масе Савићевих могу упутити захтев Окружном суду најкасније до краја новембра исте године.⁴⁴ Стога је митрополит Петар испред Конзисторије дао пуномоћје протопрезвитеру Димитрију Илићу да може пријавити Окружном суду потраживање цркве пожаревачке на име „обвезателства“, а потом да исту заступа у судској парници.⁴⁵

У покренутој парници Суд је најпре пресудио у корист цркве, тако да је по овој пресуди требало да она добије све „што тражи, од’ наслѣдника масе иманя Савићева по обвезателству“. Због овакве одлуке Конзисторија није пропустила прилику да изрази задовољство и да похвали пожаревачког протопрезвитера Димитрија Илића за показану ревност у заштити црквених интереса.⁴⁶ Међутим, на овакву одлуку суда оштећена страна — тј. наследници имања Саве Савића и Живана, односно Раша Здравковић, као њен правни заступник — уложили су жалбу по свим тачкама пресуде. У складу са новонасталим развојем догађаја, одмах је реаговала Конзисторија, која се обратила проти Димитрију Илићу, препоручивши му — будући да није дошло до споразумног решења, већ је покренут нови судски процес — да се „права цркве у одбрану узму“.⁴⁷ Конзисторија даље саветује протопрезвитера Димитрија Илића да ступи у договор са представницима општине и таторима цркве, како би се пронашло одговарајуће стручно лице које би заступало цркву пожаревачку у судској парници.⁴⁸ За заступнике цркве у судском процесу Конзисторија је одредила своје чланове: Јована Симеоновића, протопрезвитера крагујевачког, и Василија Лазића, секретара Конзисторије.⁴⁹ Они су на

⁴² „Славный Суде!“, 5. јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁴³ „Протоерею Пожаревачкомъ Димитрію Илићу.“, Е№ 706, 15. септембра 1849: АС, МБ, год. 1849, № 706.

⁴⁴ *Србске новине*, бр. 94, 10. септембра 1849, 352.

⁴⁵ „Пречестнѣйшему Протоерею Пожаревачкомъ. Димитрію Илићу.“, К№ 616, 11. октобра 1849: АЕБ, ПП, фасц. 1848/1849.

⁴⁶ „Пречестнѣйшему Протоерею Пожаревачкомъ Димитрію Илићу.“, К№ 143, 9. марта 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850; „Пречестнѣйшему Протоерею Пожаревачкомъ Димитрію Илићу.“, К№ 304, 12. маја 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁴⁷ „Благоговѣйнѣйшій Протоерей“, К№ 456, 3. јуна 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁴⁸ *Истио*.

⁴⁹ „Члену Кріе Протоерею Крагуев. Јовану Симеоновићу и Секретару исте: Васілію Лазићу“,

потраживање Суда саставили „Одговоръ заступника Цркве Пожаревачке на побуђење апеллирања мужа и заступника Живане бивше удовице Савићеве у парници Цркве Пожаревачке противу наслѣдника иманя Савићевана испуњење обвезателства“.⁵⁰ Овај одговор, писан на 22 стране, поред заступника у парници потписали су још и тутори цркве: Стојан Јовановић и Лазар Станојевић. Овде је дат читав историјат везан за завештање Савићевих, али је ипак највећи део текста посвећен судском спору и правним аргументима на које се позивају супростављене стране. Поред бројних појединости, у тексту сазнајемо и то да су се заступници Савиних наследника позивали на чињеницу да је Сава приликом потписивања „обвезателства“ имао свега 17 година и био малолетан. Изузев тога, Сава је четрдесетак дана по потписивању „обвезателства“ послао писмено „поречење“ „Попечителству Правосудја“, за које се сазнало тек након пет година, и то приликом покретања судске парнице против наследника његовог имања. С друге стране, Раша Здравковић, као Живанин муж и заступник у судском спору, опоручу завештања је заснивао на томе да је Живана „при сачиненію вопросногъ обвезателства имала пред’ очима иманѣ Савићево за испуњење обвезателства“, а не само сопствена материјална средства.

Обновљени судски поступак довео је до тога да је Апелациони суд пресудио у корист наследника Савине имовине и Живане. На такву пресуду Апелационог суда реаговали су протопрезвитер Димитрије Илић и правни заступници цркве тражећи рок од месец дана „кѣ сачиненію незадоволства противу пресуде Апелационог Суда“, али им је Окружни суд у Пожаревцу дао рок од двадесет дана.⁵¹ Конзисторија је овај поступак проте Димитрија Илића одобрила, припремивши у међувремену жалбу код Врховног суда.⁵² Тако се у документу, који је потписао архимандрит враћевшнички Гаврил Поповић, члан Конзисторије, наводи да ће Конзисторија „готова побуђења Апеллирања на Верховный Судъ благовремено послати.“⁵³

Пресуда Врховног суда није донела ништа ново, већ је само потврдила претходну одлуку, неповољну по Цркву. Због овакве пресуде Врховног суда Конзисторија је одлучила да чланови Конзисторије и правни заступници Цркве пожаревачке прота Јован Симеоновић и Василије Лазић „сачине рекурс на Нѣгову Светлостъ ради обновленія парнице“.⁵⁴ Изгледа, међутим, да од тога ништа није било и да је Конзисторија на крају ипак одустала од жалбе код кнеза Александра Карађорђевића. Суочивши се са реалношћу и желећи да се читав немили догађај што пре приведе крају, митрополит Петар је по-

К№ 499, 27. јуна 1850: АС, МБ, год. 1849, № 499.

⁵⁰ „Славный Суде!“, 5. јула 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁵¹ № 5314, 16. августа 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁵² „Пречестнѣйшемъ Протоерею Пожаревачкомъ Димитрію Илићу.“, К№ 700, 28. августа 1850: АЕБ, ПП, фасц. 1850.

⁵³ *Исѣо*.

⁵⁴ „Пречестнѣйшемъ Протоерею Пожаревачкомъ Димитрію Илићу.“, К№ 167, 6. марта 1851: АЕБ, ПП, фасц. 1851/52.

слао налог проти Димитрију Илићу са задужењем да испита и јави колико је умрлих лица сахрањено у породичној гробници Савићевих, што по упокојењу, што касније, будући да би за то Црква требало да добије „достойну награду“. На крају је изразио уверење и наду да ће се Савини наследници „убояти Бога, ако се люди не стыде, те ћеду доћи к њеби и добровољно учинити пристойно пожертвовање за лежеће онде мртваце њиове, сувише кадъсу то повторително и торжественно обећали“.⁵⁵ Недељу дана касније, 12. априла, № 257. Конзисторија је послала још једно упутство у вези са опхођењем према наследницима имања Саве Савића,⁵⁶ али, нажалост, нисмо успели да дођемо до њега, те нам није познат његов садржај.

Што се пак Раше Здравковића и Живане тиче, у писменом обраћању проти пожаревачком Конзисторија је наложила да „нарочито лице изъ Пожаревачке обштине, које ће се до Раше послати, крѣпко дѣйствује и настане око њега, да и онъ исто онолико приложи Пожаревачкој цркви, колико хаџи Антоније и његова Ташта дали буду“, зато што је „узъ своју жену Живану давно приміо знатну сумму новаца изъ Савићеве масе.“⁵⁷ Не знамо шта се збивало наредних месеци, али је познато да је Раша Здравковић тек почетком наредне године приложио сто дуката. Наиме, Конзисторија је у званичном акту од 20. јануара 1853. године обавестила пожаревачког протопрезвитера „да е Раша Здравковићъ, житель Смедеревскій, услѣдъ сагласія обштине Пожаревачке положио предъ Конзисторіомъ сто дуката цесарски, за цркву Пожаревачку.“⁵⁸ Уједно је Конзисторија захтевала да неко из општине дође и преузме новац за цркву, док је протопрезвитеру пожаревачком наложила да јави Окружном суду „да и обштина, и Конзисторія одступају поводом овогъ добровољногъ поравнења одъ парнице коју су водили противу наслѣдника масе Савићеве на испуњење завѣта, учинѣна цркви Пожаревачкој.“⁵⁹

* * *

Као што се из приложеног види, на основу крајњег исхода читавог случаја везаног за ктиторију Савићевих, Живана и њен други муж Раша Здравковић приложили су цркви сто дуката, а по свему судећи, исти износ су на име породичне гробнице дали и наследници имања Савиног — Митина удовица Лата са ћерком Милицом и зетом Хаџи Антонијем. Што се тиче подизања звоника храма, после опозива „обвезателства“ Савићевих, Општина пожаревачка је с јесени 1853. покренула нову иницијативу за његову изградњу. Након припремних радова, који су подразумевали добијање одговарајућих дозвола од световних и црквених власти, као и израду потребних техничких планова, звоник пожаревачке цркве је изграђен тек 1856/57.

⁵⁵ „Благоговѣнѣишій Протоерей“, Е№ 197, 4. априла 1852: АЕБ, ПП, фасц. 1851/52.

⁵⁶ „Пречестнѣишій Протоерей!“, К№ 291, 17. априла 1852: АЕБ, ПП, фасц. 1851/52.

⁵⁷ *Истѣо.*

⁵⁸ „Пречестнѣишій Протоерей!“, К№ 26, 20. јануара 1853: АЕБ, ПП, фасц. 1853.

⁵⁹ *Истѣо.*

године.⁶⁰ Међутим, у временском размаку од пола века, поглед на „ктиторе“ и изградњу звоника пожаревачког храма био је знатно другачији, и то не само у породичној традицији већ и у колективном памћењу Пожаревљана, што се може сазнати из писама Манојла Хаџи Антоновића и протопрезвитера Томе Протића. Стога је овај случај занимљив са становишта културе сећања,⁶¹ будући да сликовито говори о произвођењу нових „историјских чињеница“ у оквиру колективног памћења једне локалне средине. Тако на примеру „обвезателства“ Савићевих можемо видети како од једног конкрет-ног историјског догађаја у протоку времена од пола века долази до његове трансформације и конституисања једне нове реалности која производи низ нових „историјских факата“. Занимљиво је што након педесет година, у на-кнадно реконструисаној слици догађаја везаних за ктиторију Савићевих и подизање звоника храма, као главни ктитори не помињу се Сава и Живана, као стварни актери читавог случаја, већ Мита Савић, који читаву деценију пре потписивања „обвезателства“ није био међу живима, и који се упокојио готово више од двадесет година пре изградње звоника. Томе је свакако до-принело постојање породичне гробнице фамилије Савић испред храма, у оквиру које је значајно место заузимала надгробна плоча Мите Савића, док „ктитори“ Сава и Живана вероватно нису ту ни били сахрањени; Сава — зато што пре упокојења (1849) није испунио своје уговорене обавезе пре-ма цркви, а Живана зато што се касније преудала за Рашу Здравковића. С друге стране, натписи на надгробним плочама одржавали су у колектив-ном памћењу Пожаревљана сећање на Миту и Ђоку Савића као на ортаке „великог Милоша“, чији историјски лик крајем 19. века доживљава врхунац митологизације⁶² — што се у Пожаревцу манифестује и подизањем спомени-ка кнезу Милошу. Тако, у складу са друштвено-политичком климом с краја 19. и почетка 20. века и на пољу културе сећања долази до повезивања кнеза Милоша и Мите Савића, што, уосталом, не пропушта да истакне ни Манојло Хаџи Антонијевић у својој молби. Међутим, почетна веза Мите Савића са кнезом Милошем, као његовим ортаком у трговини, која је своје утемељење имала у историјским чињеницама, у накнадно реконструисаној слици про-шлости бива надограђена и на пољу задужбинарства, на основу чега Мита Савић, после кнеза Милоша, постаје други ктитор пожаревачке цркве.

Поред селективног одабира чињеница и добијања једне нове „историјске реалности“, читав случај везан за ктиторство Савићевих даљим протоком времена указује и на процес колективног заборављања. Наиме, услед промене династије и тежње владајуће елите да се потисне сећање на кнеза Мило-ша, временом долази и до колективног заборава, не чува се сећање на Миту

⁶⁰ Лазић, Мирослав, „Саборна црква у Пожаревцу у светлости архивских извора“, *Сабор-носћ* 4 (2010), 277–280.

⁶¹ Kuljić, Todor, *Kultura sećanja*, Ћigoja štampa, Beograd, 2006.

⁶² О тумачењу идеолошког лика кнеза Милоша: Борозан, Игор, *Рейпрезентативна култура и политичка промена. Споменик кнезу Милошу у Нејошину*, Филозофски факултет у Београду, Београд, 2006, 289–357.

Савића као ктитора звоника храма. Томе је свакако допринела и идеја епископа Митрофана да се преуреди црквена порта и пресели старо гробље.⁶³ Тако је, уз сагласност надлежних власти, двадесетих година 20. века дошло до поништавања првобитне меморијалне структуре са црквом и гробљем око ње. Не зна се, међутим, поуздано када су уклоњене надгробне плоче са гробнице фамилије Савић. У вези с тим, Леонтије Павловић је шездесетих година 20. века забележио да је плоча са гроба Мите Савића 1932. године пренесена са покојникове раке и „укомпонована у плочник пред западним делом цркве, јер је он, наводно, подигао торањ на цркви коју је 1819. године сазидао кнез Милош“.⁶⁴

У сваком случају, коначним дислоцирањем надгробних плоча⁶⁵ и њиховом деконтекстуализацијом читав случај везан за ктиторију, као и њихови главни актери, биће препуштени неумитном колективном забору, што је резултирало тиме да је код наредних генерација Пожаревљана временом изгледало и сећање на некадашње „ктиторе“ пожаревачке цркве.

Прилог:

Славный Суде!⁶⁶

Обстоятелства парнице ове, коју црква наша съ наслѣдницима иманя Савићева води, такове су природе да заступницима цркве свету налажу дужностъ, пре свега честъ цркве, съ којомъ є завѣтъ одъ Савве и Живане положила? ясно осведочити затымъ правду за гласомъ кое црква наша иде у исканю онога што є нѣно законно доказати; и напослѣдакъ великодушіе цркве съ којмъ є свугда у предмету овомъ поступила и данас поступа, до-вольно показати: и тымъ начиномъ достаточно одговорити на побудѣнія Апеллираня Раше Здравковића мужа и пуномоћника Живане, бивше удовице Ђоке Савића из Пожаревца.

⁶³ „Протојереју Округа Пожаревачког“, Бр. 1460, 5. марта 1923, АЕБ, ПП, фасц. 1923.

⁶⁴ Павловић, Леонтије, *Архива Арона Десѣинића о ѣрјовини Србије и Аустроујарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1968, 32.

⁶⁵ Пурковић, Миодраг, Ал., *Пожаревац*, Пожаревац, 1934, 89; Лазић, Мирослав, *Црква Свѣйших арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу*, мастер рад, Одељење за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, Београд, 2008, 3; Павловић, Леонтије, *Архива Арона Десѣинића о ѣрјовини Србије и Аустроујарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1968, 31–33. На крају, свакако, треба напоменути и једну занимљивост у вези с гробницом фамилије Савић. Наиме, према казивању архитекте Александра Гајића из Пожаревца, који је, радећи као архитекта Регионалног завода за заштиту споменика културе Смедерево осамдесетих година 20. века, приликом испитивања носивости тла и темеља храма наишао на ковчеге са посмртним остацима похрањених лица.

⁶⁶ Одговоръ заступника Цркве Пожаревачке на побудѣніе апеллираня мужа и заступника Живане бивше удовице Савићеве у парници Цркве Пожаревачке противу наслѣдника иманя Савићева на испунѣніе обвезателства: АЕБ, фасц. 1850.

1., Дає црква честнымъ начиномъ завѣтъ у беседи стоеѣи, одъ наслѣдника Савиѣви получила довольное показати кратка исторія тога збытія целому обштеству Пожаревачкому позната.

А та је ова:

Кадъ є Матери Живани єдинаць Сынъ Живко умро, дошла є жалостна и благочестива мати на ту мисао: Кадъ чеду нѣному нїє суѣено блага овога света уживати, да души нѣговой болѣ мѣсто у вѣчномъ животу приуготови. Како? Да храму Божію знамениту учини задужбину изъ обимнога иманя, коимъ є Богъ племе мужа нѣна благословію, и да кости єдинца своего у истомъ храму Божіємъ щедро украшеномъ по древномъ примеру боголюбивы Праотаца наши положи. Кадъ є она ту желю свою Синовцу своему Сави саобштила, тако є тронуть быо Сава седамнаестолѣтанъ младиѣ дивномъ намѣромъ слабомоѣне жене, да іой є тай часъ реко: Стрина! Светъ и тако виче и намоега Отца и на твоега Мужа да су светъ изварали, па може быти да и єсу трговиномъ своіомъ по слабости людской, бога увредили, те намъ хоѣе све скоро семе да се затре; и моя є воля, да се постарамо Бога умилостивити, небы ли Благій Богъ найпосле мене поживію, кои самъ и тако последня веѣ гранчица мужкога рода нашего; и кадъ цркви задужбину учинимо блага ѣе намъ остати доста; но да погребемо у дому Божіємъ не само брата моего, и Сына твоега Живка, но да принесемо мощи и свію помрлы до сада лица фаміліе наше. Сложна воля нетрпи дугога размишляня! Тай часъ дозову Протопресвитера мѣстнога Старешину цркве Іосифа Стефановиѣа. Кадъ саслуша Протоєрей богоугодне речій Живане и Саве, одговори имъ: да се весма радує што види у нѣима толику вѣру у Бога и толико стараніє о спасенію душе свое; но да власти нема самъ дозволити тако велику гробницу зидати у цркви. Искати дакле треба саизволєнѣ целе обштине, и дозволєнѣ выше власти. Но мртваць лежи на столу, оклевати се неможе. Тай часъ отиде Протопрєзвитеръ къ Началнику окружія и замоли да се дозволи на тай конац сабрати Обштину. Сабере се дакле многочислено обштество, у самый Домъ Судейскій, гди су была наравно лица и Духовне и Полицайне и Судейске власти, и Тудори цркве и тудори масе иманя Савиѣва. Саслушавши Обштина живе речи Живанине и Савине єдинодушно изрече: Кадъ фамілія Савиѣва толикій прилогъ чини цркви, коликій нїє учинію ни єданъ Пожаревлянинъ, да се нѣовой фаміліи учини та почєсть коя нїє ни єдномъ Пожаревлянину учинѣна. Ту се воля Живане и Саве сведе у писмено обвєзатєлство, коє оны ту и подпишу, и потврдити даду одъ мѣстнога Протопрєзвитера Примиритєлнога Суда, Окружнога Суда, и Началничества, као што се из прилога подъ А. види. Одатле се тай данъ іоште извести и Господинъ Митрополитъ и Господинъ Попечитєль Правосудія и Просвѣщенія; а у надежди и нѣова одобрєня приступи се къ зиданю Гробнице, и погребу Живка. И тако на Лазарєву Суботу год. 844^е буде тѣло почившега Живка по чину торжественомъ погребєнія у костурницу фаміліярну племена Савиѣва положено; а заєдно и кости одъ шєсть іоште лица колѣна Савиѣва; линіє коє Живанине коє Савине, изъ гробова свой ископане и съ найвеѣшимъ торжествомъ

и великолѣпїемъ цркве, и собранїемъ целога жителства Пожаревачкога и околны села, у обшту костурницу Савиѣву пренешене, предъ западнимъ вратима цркве, кое ѣе место, кад цркву Живана и Савва по завѣту своему продуже и звонару подигну управо у цркву женску по желїи нїовой и по плану зидарскомъ доѣи, и кое место само Архіереємъ, Созидателѣмъ цркве, и подобнымъ великимъ приложникомъ и благодѣтелѣмъ цркве пристои. Сутра данъ, у Неделю Цвѣтоносія, приспѣ веѣъ и одъ Господина Митрополита, и одъ Господина Попечителя Правосудїя и Просвѣштенїя одобренїе како прилога тако и зыдана гробнице, и цѣлога овога Богоугоднога дѣла. И кадъ се на тай истый Праздникъ писмо Господина Митрополїта у цркви явно прочитало, подигло є млогочисленый народъ на плачь и благословъ щедры приложника, цркве и нїовы предака.

Како што є црква вѣрно испунила свою дужность, тако є позвала и приложнике на испуненїе свое дужности, дозвавши зыдара, и учинивши съ нымъ писмены уговоръ, опредѣливши цену целога посла кои се има по обвезателству Савиномъ и Живаниномъ свршити по гласу прилога подъ Б. Затимъ є опоменула обштина наслѣднике Савиѣве Живану и Саву, да приступе ко испуненїю дужности свое самымъ дѣломъ. Но то є веѣъ пошло у неможность ербо шпекулація се людска уклела меѣу Живану и Саву. Нашао се сирѣчь кои є желїо Живану за жену узети, па є радїо, да она добїе половину иманя Савиѣва; нашла се опетъ коя є желила за Саву поѣи, па є рада была да сво иманѣ Савиѣво бѣде Савино. Уплету се у те послове и други савѣтодавцы и Адвокати: раздаду се и готови новцы и облигаціе онимъ, кои ѣе за едну и коиѣе за другу страну радити. И тако се несреѣни по ове потомке фамїліе Савиѣве поведе парница измеѣу Живане и Саве о наслѣдїю иманя Савиѣва. Првостепеный Судъ Окружїя Пожаревачкогъ досуди Живани полу иманя Савиѣва, а Сави другу полу, пресудом подъ В., Апелационный Судъ одобри ту пресуду пресудомъ своїомъ подъ Г. Услѣдъ тужбе Савине на пристрастїе Суда Пожаревачкога пренешена бѣде парница ова на Судъ Окружїя Заечарскога, кои рѣши да сво иманѣ Савиѣво припадне Сави рѣшенїемъ своимъ подъ Д., Живана Апелира и даде крепка побуѣненїя Апелираня под Е., Добивши дакле Живана две пресуде по своїой желїи и Сава едну пресуду на свою користъ, а сумняюѣи обоє како ѣе парница коначно рѣшена быти на вышемъ Суду склоне се на основу сумнителногъ исхода парнице, на любавно поравненїе, по коєму се даде Живани изъ иманя Савиѣва 4300 # цесарски у вѣчито нѣно притяженїе, као што Актъ подъ Ж., гласи. Видеѣи црква дає вопросъ о иманю Савиѣвомъ веѣъ решенъ, а ни одъ Савине стране ни одъ Живанине ништа се добро валяно недає цркви у име Завѣта и обвезателства подигне парницу противу едне и друге стране.

II^{го} Сада долази бесѣда о томъ ели право, да црква добїя свое, што тражи, одъ наслѣдника масе иманя Савиѣва по обвезателству. Предхвалѣнный Судъ є досудїо цркви цело потраживанѣ нѣно подъ З. Осуѣена страна пресуду є ову Апелирала у обште, и по свимъ точкама и побуѣненїяма исте пресуде. А у побуѣненїяма своєга Апелираня најжешѣе воєе противу те мисли

дає Живана дужна испунити обов'язательство своє изъ собствениости свое; а съ найвећимъ жаромъ стара се то као истину доказати да се при сачиненію вопросногъ обов'язательства имала пред' очима иманъ Савићево за испуненіе обов'язательства. Ако и вышій Судъ на кои осуђена страна Апелира, тай нѣтъ наводъ за умѣстанъ буде нашао, и испуненіе обов'язательства међу два обвезана лица на две равне части разметнуо, цркви не желећой пропасти апеллираюће стране, но само тражећой праведно испуненіе обов'язательства, неће ни мало жао быти што ће се падшой страни тымъ у половину [...]. А да то све іоште може быти, црква неочаява ербо основъ, на коемъ се часть наслѣдія Савина ослобођава одъ испуненія обов'язательства естъ пореченіе Савино. А пореченіе Савино оснива се на малолѣтству Савиномъ, кое под' покровительствомъ и заштитомъ закона стои. То є све по себи и у форми добро; само да видимо имали то у овомъ случаю места. Обов'язательство є Савва подписао, како што се изъ прилога подъ А., види, 16. марта 844 год: Онда му є было по гласу прилога под И., 17 година, быо є дакле малолѣтан но не дѣте. Пореченіе свое тако названо учиніо є по гласу прилога под' І., 26 Априла те исте године, дакле опетъ малолѣтанъ, и ни мало разумній, него што є быо пре 40 дана. Доста є дакле ясно да ово ништа ніє друго но голо лукавство напоменути савѣтодаваца Живанини и Савини. А да ово лукавство свое нису добро произвели, и да пореченіе Савино по праву и закону ништа не важи, види се од' туда, што

1 Назови пореченіе Савино ніє ни написано, ни подписано рукомъ Савве, или другогъ когъ законогъ пуномоћника нѣговогъ, као што ће се видити изъ сравненія подписа Саввиногъ у оригинальномъ обов'язательству кое смо напред' под' А приложили, съ писмомъ и подписомъ пореченія кое є парничнимъ Актама у парницы самъ судъ у оригиналу приложіо; него є написано тућимъ рукама по предреченомъ лукавству и майстора.

2., Што пореченію ніє место Попечительство, но надлежный Судъ; Судъ є место потврђеню обов'язательства, Судъ є место и пореченію обов'язательства.

3., Кадъ Попечительство ніє место порицаню обов'язательства, следує, да се прошеніе, кое є Савва поднео Попечительству у намери, порицаня, неможе ни сматрати као учинѣно пореченіе, но само као изьявлѣнъ да проситель има волю порећи свое обов'язательство онде гди га є и потврдио.

4., Што Попечительство знаюћи кругъ свое дѣятелности, и опоминюћи си да є вопросно обов'язательство пре 40 дана потврдило ніє се ни упуштало у уваженіе тога порицателнога прошенія, нити га є уважило, као што ніє уважило ни друго коешта, кое Савва у истомъ прошенію зактева, него є само послало то прошеніе надлежномъ Суду са препорукомъ, да суд, ако му се Савва съ правильнымъ порицателнымъ прошеніємъ обратио буде, има у виду законе отечества.

5., Што неислеђено и неуважено прошеніе има се сматрати као и непредано.

6., Што е проситель, ако е имао волю порицаня дужанъ быо по предреченому обратити се Суду съ прошеніемъ своимъ порицателнимъ, и зактевати да му се пореченіе уважи.

7., Што Судъ небы могао пореченіе Савино уважити одма, и безъ свакога изслеѣенія, него быга найпре морао саобштити страни кое се тичеѣе Цркви.

8., Што бы се црква безъ сумнѣ изяснила, едно, да е то пореченіе веѣъ по-зно, што е црква дужность свою одъ свое стране веѣъ испунила, слѣдавателно целое обвезателство у едной половини веѣъ испунѣно; друго да се обвезателство малолѣтнаго по § 916., Законъ Граѣъ. само оно може пореѣи, кое се клони на очевидну штету малолѣтника; и наипосле да е Савино обвезателство дѣломъ татора свои одобрено, и надлежнымъ Судомъ потврѣено а таково се порицати неможе.

9., Што Судъ, саслушавши овако цркву небы ямачно ни уважіо пореченія Савина, о чемъ нас пуно уверава прилог под К.

А да су предизложена три основа изясненія цркве истинита и важна, и нарочито да е Савино обвезателство доволно одъ свію, одъ кои е требало одобрено и потврѣено, видисе краемъ свега што смо навели, и изъ слѣдуюѣега:

Савини су татори присудствовали предреченомъ сабору обшества; чули су како е Сава са Живаном обвезуе; видели су, како Сава свое обвезателство подписуе; како то обвезателство обштина, свештенство мѣстно, Судъ окружный и Начелничество окру. Потврѣуе. Савини су татори присутствовали и погребу Живка и препогредаваню шесть јоште лица фамиліе Савиѣве, подъ условіемъ испунѣнія обвезателства Савина; Шта више, они су руководили цело дѣло зиданя гробнице подъ тымъ истимъ условіемъ; присутствовали су читаню предизложенога писма Господъ. Митрополита и Господъ. Попечителя, коима се похвалюе, одобрава, и потврѣуе обвезателство Савино; и присутствовали су сачиненію писменого уговора са зыдаромъ; и никада, и нигди непротестираше Ни против чега; слѣдователно совершенно су одобрили обвезателство Савино дѣломъ.

А обвезателство малолѣтнаго, кадъ га и татори и Судъ одобре, и потврде, стои тако крепко, дага обвезано лице, кадъ и у пунолѣтност доѣе, неможе више пореѣи.

Далѣ ако и есу извѣстни приватни люди татори коега сирочета, ничимъ манѣ безпрекославно е и то, да е Судъ окружный свимъ сиротама По окружію своему вышій таторъ, кои и приватне таторе поставля, и сва дѣла таторска разматра, одобрава, преиначава, еднымъ словомъ управля. Кое дакле зато, кое што е Судъ окружъ надлежателство потврѣены свію уговора Граѣански, мора се Савино обвезателство надлежи наодобренымъ и по пропису потврѣенымъ сматрати.

Напоследакъ неѣе нико одреѣи, да е и Попечитель Правосудія верховный таторъ или хранитель свію сирочади по отечеству, надзиравајуѣи и управляјуѣи цѣло руководство предмета сиротиньски. Кадъ е дакле Попечителство Правосудія са изявленымъ благоволеніемъ одобрило

Савино обвезателство, ко бы могао рећи да Савино обвезателство лишава или одобренія и саизволенія тоторскога, или уваженія и потврђенія Судейскога.

Увѣривши се отомъ, да цело ово пореченіе Савино у смотрениу главны свои внѣшны свойства, и у смотрнію судоводства ништа неважи; да видимо уколико бы оно иначе могло важити по внутреньей природы подобнога порицаня, те є по самому основу порицаня. За основ порицаня свію уговора, у малолѣтству учинѣны, узимасе по § 916., Закъ Грађъ штети Коіомъ уговоръ прети малолѣтнику. Да видимо дакле, ели обвезателство Савино Сави штетно и погудно, или може бити полезно и спасително; и есу ли добро или зло учинили они, кои су га одобрили и потврдили. Ево примера: да є Сава облигацію и безъ подписа тоторскога одъ 30 # дао Гостилнику, што є кодъ нѣга свакій данъ за полгодине изъ ютра, на подне и на вечеръ ео у пію; и да є доказано, да се Сава за то полгодіе тут ту препытавао, и нигди на другомъ месту. Облигація бы се ова признати, уважити и штетити морала зашто? Што ніе Сава на шкоду но на нужно тѣлу препитаніе, тако да є Сава облигацію и безъ подписа тоторскога дао трговцу што му є овай дао сукно платно и шта выше за альине треба; и да є доказано, да се Сава одтуда одео: Облигація бы се ова признати уважити, и исплатити морала. Зашто? Што ніе Сава на штету но на нужно тѣлу одело. Признаѣ безъ оцѣнѣ свакій да є човеку нужно стараніе о тѣлу, препитанію, и одѣянію нѣговомъ.

Али да неѣ кои искрснути, и рећи да човеку стараніе о души своіой и фамиліе свое, ніе нужно. Кадъ и небы было § а; Закъ. Грађъ. 168^г. кои налаже свакому тотору дужность, учити пытомке свое честности, добродѣтели и благочестію, я бы опетъ одъ свакога оногъ безбожника клоніо се кои бы говорію, да човеку ніе потребно стараніе о спасенію душе свое. Я тога човека небы радъ біо ни выдити. Я тога човека небы могао као христіянина сматрати. О! я бы одъ Судіе такогъ бегао колико бы годъ далъ могао, бегао бы у ону землю гди никаква Судіе нема; зашто є болъ неимати судіе него имати такога Судію. Човек безъ закона и страха Божія горый є одъ свакога звѣра. Но я се надамъ да ни єднога такога неѣ быти у отечеству нашемъ. Али наѣи ѣесе може быти, кои ѣе посумняти, да ніе то премного што є обеѣано цркви. Одъ овакога се веѣ небы удалявао, него бы му се іюште выше приближію, и съ нымъ бы се овако разговорію: Видишь, ты веѣ допушташ да намъ се треба бринуті не само за наше тѣло но и за нашу душу, коя є претежныя одъ тѣла, и о коіой намъ се Богъ выше пеѣи препоручує, него о тѣлу тлѣномъ; но само сматрашь размишлявашъ?? Да се ніе Сава тымъ убіо и у сиромаштво бацію, што є цркви са Стрыномъ своіомъ обеѣао 4000 #. Я ти кажемъ ніе. Зашто? Савиѣво иманѣ износило є по процени на 40000 #. Сава є дакле само десету часть одъ иманя Савиѣва цркви завѣтовао. А то нѣе много нарочито кадъ чуешъ и дознашь, да є Сава са сокрушенымъ срцемъ и съ разумомъ зрелого човека предъ завѣтованіе свое овако разговарао се са Стрыномъ своіомъ: выдишь Стрына светъ и тако виче и на моего Отца и на твоего Мужа да су светъ изварали, па може быти да и есу трговиномъ своіомъ по слабости людской Бога увредили те намъ хоѣе све скоро семе да се затре; и моя є воля,

да се постарамо Бога умилоствити, не бы ли Благий Богъ наипосле мене поживио, кои сам и тако последня веџ гранчица мужкога рода нашега; и кадъ цркви задужбину учинимо, блага ђе намъ остати доста. — А те ђешъ речи чути одъ свиу Пожаревляна, кои су присутствовали разговору Саве са Стрыномъ. Хођшли и онда ређи, да е Сава премного обеђао цркви, кадъ се опоменешъ примђра изъ Историје наше, гди су люди све што су имали жертвовали на созыданіе, и украшеніе Храмова Божиі, говоређи у себи: све што имамъ Богъ ми е дао, и я нђму сада даемъ све за спасеніе душе мое. Хођшли наипосле и онда ређи да е Сава премного обеђао цркви, када се уверишъ о примђрима и таковы людій, кои су великій прилогъ учинили цркви а после сами у крайнђ убожество, и у праву наштету пали, па нити су желили нити получили нарушенія завђта своего, но само примлђни были у нђдра. Матере цркве и посведневно препитаніе одъ нђ добіяли.

И то све важи олаке приложнике, кои су єдинствено благодђтели цркве, неочекивајуђи никакве узаямне, и повратне дужности одъ цркве; а како небы важило за Саву, кадъ Савино обвезателство ніе єднострано но двострано; уговоръ Савинъ съ Црквомъ ніе Цркви дао благодђтелянъ, но и теготанъ; завђтъ Савинъ ніе цркви даръ, но плата за учинђно, што е зактевао.

Кадъ све то човекъ расуди, лако се може увђрити да е Савино пореченіе, лажно измишлђно кое е петъ година у потаи лежало, и сада на єданпутъ и изъ ненада у парници появило се, было у свое време Цркви саобштено, Судейски изслеђено и пресуђено да бы Сава не само осуђенъ быо на испуненіе обвезателства, но да бы іоште, што е цркву, Судъ и толике власти варао, као явна варалица криминално казнђнъ быо, и то заедно са своима савђтодавцыма и руководителыма; ерђо сироте поштене стое подъ покровительствомъ и заштитомъ закона, а сироте непоштене падаю тако подъ Судъ, и казнъ закона, као и други угурсузи кои нису сироте.

Међутимъ ако се поредъ свега, што смо досадъ говорили о Савиномъ обвезателству и порицаню, [...] опетъ то догоди, да и выши Судови Савину часть иманя ослободе одъ испуненія обвезателства, и све бремe на саму Живану наметну сходно § 545., Закъ. Грађ: Цркви у томъ никакве неправде неђе быти и тога ради прелазимо на друга побуђенія Аппелираня сапрете стране, и то само на она, коя одговара каквогъ заслужую.

На то што Аппеллирајуђа страна говори да Живана ніе ништа наслђдила изъ масе иманя Савиђева, но да е сасвимъ одонуда искључена, позивамо се само на предприложена Акта, коима се доказуе, да су Живана и Сава во-дили парницу о томъ наслђдію; да е Живана две пресуде добила по своіой желы, а Сава єдну пресуду добио на свою користъ, па после да су се обое стране на основу сумнителнога исхода парнице спустили на поравненіе о наслђдію исканя Савиђева, и по тому поравненію Живана добила изъ исканя Савиђева 4300 # у вечито свое притяженіе. Овде опетъ морамо малко куцнути лукавство савђтодаваца у парници овой. Смешанъ єданъ уплювакъ стои у вопросномъ поравненію, да се сирђчь даду Живани 4300 # у име ужитка и удомленія. Но майсторіи овой и лажи плитко е дно, да е сирђчь

парница поведена противу Саве у смотренію ужитка удовичкога и удомленія, и после начинѣно поравненіе, онда бы се могло рећи да су Живани ови 4300 # дани у име ужитка удовичкога и удомленія; но будући да се парница ова водила о наслѣдію иманя Савићева, то є наравно и поравненіе учинѣно у смотренію наслѣдія, а и Живани 4300 # дани у име наслѣдія, кое є тражила, под' именовъ и по праву Сына свогъ. Далѣ приложеный подъ Л. Тестаментъ ясно доказує да є она у име ужитка и удомленія припадаюће га удовицама, добыла 800 # од' своего мужа, кои има право уредити и опредѣлити ужитак свое удовице, и кое право никада нема Сыновацъ удовице. А што є Живана часть иманя Савићева, приодаюћу сыну нѣномъ добыла по поравленію а не по пресуди, то сасвимъ никаке разлике неправи. Чудо! Како є тако плитакъ шеретлукъ руководителя парнице Савићеве могао толикій успѣхъ чинити у парницы о маси Савићевой. Сасвимъ є ясно, да то вештина лукавы овы людій ніє радила, но само уваженіе, кое су кодъ неразумніи од' себе [...] имали. На то што противна страна говори да Живана ніє дужна изъ свое собственности ніє дужна испунявати вопроснога обвезателства, одговарамо іой да се и мы надамо да она неће до те нужде доћи. Зашто она є по рачуну под' М. имала обилный ужитакъ за време своего удовства изъ целе масе Савићеве у 22848 гроша добры, слѣдователно около 10000 Гроша чаршискій на годину. Одъ тога новца може пристоино живити и цела фамилія, а много лакше едно грло женско. Да Живана ніє ни єдне паре преко тога исподъ руке имала, опетъ є могла и свой легатъ одъ 800 #, и свое наслѣдіє одъ 43000 [sic!] неврединю сачувати, и кое кодъ себе задржати, кое браћи своіой дати под' интересъ, кое мужу своему однети. Но ако она буде рекла, да є потрошила новце, кое є изъ масе Савићеве у име дѣла Сыновля добила и на коима стои бремє испуненія вопроснога обвезателства, богме ће она морати найпре ту речь свою под' заклетвомъ на душу узети, пакъ после плаћати што є цркви дужна и изъ свое собственности, па и изъ своего накита, и драгоцѣннаго одѣла, па найпосле може по обстоятелствама осведочене лажи, и криве заклетве и у апсъ и на робію доћи.

На то што Раша Здравковицѣ наговешћує, да женини новци нису у нѣга, одговарамо, да є онъ до сада толико у томъ вопросу извѣяо и кривудао, колико редко коме праводушному и искреному човеку подноси, и колико редъ судейскій недопушта по коєму є дужанъ свакій отворено изяснити се ели што и колико примію, одъ онога предмета, о коємъ се суди. Часъ є сирѣчь говорио у парницы да то ніє дужанъ казати, часъ є говорио да ће то предъ Судомъ Окружія Смедеревскога показати, а нигда, и нигди ніє чистосердечно казао ели примію, или ніє. Мы бы му и желили да не каже, да ніє примію, ербо смо му съ места готови посведочити, да є примію, па бы га лако могла постићи судьбина женина, о койой смо сада говорили, и одъ кое га є и Судъ окружія Пожаревачкога предохранію кадъ є мучанъ нѣгово узео за признаніє нѣгово.

Аппеллираюћа страна иде у странпутицу, кадъ второ побућеніє пресуде боцка. Пресуда говори, да є Живана слободно могла располагати са своимъ

правомъ. А то е истина. Ербо свакий пунолѣтанъ нема право лично располагати са своимъ правомъ стварнымъ и иманѣмъ, кои или сада има у рукама или ће съ временомъ имати. Или валда противна страна мысли, да онай, кои дае одъ себе облигацію у време, кадъ нема у рукама новаца, неће е морати исплатити ни онда, када буде стекао. Ово е неко ново право, и новъ законъ! По тому небы смео човекъ никада дати сиромашу човеку новаца подъ найпоштеніемъ условіемъ, да му онда врати, када се помогне. Лепъ кредитъ. Кукавни параграфи 533. 562. 565. шта имъ се коешта невешто пришива, и шта мораю да трпе. Но тако обычно быва кадъ човекъ незна целога права у союзу, него само тражи и отвара едну по едну главу законика.

То што противна страна вели, да е Живана у жалости подписала вопросно обвезателство, неважи ништа, ербо се само неодолима сила, страхъ, и.т.д. може узети за основъ нарушенію каква уговора, а жалость уговорникова никада. Та да ніе Живко умро, да ніе было матери Живани те жалости, не бы было ни Гробнице Живку ни завѣта цркви. Смешно е еданъ изговарао рѣаву даћу кою е давао матери, говорећи гостима: Простите браћо да е мати жива и долѣ би даћа сготовлѣна была. То бы лепо было, да човекъ немора плаћати облигацію кою е дао одъ себе у онай данъ кадъ му е Сынъ умро. Тай бы данъ быо наизгодниі данъ обогатити се. О! Колико бы люди желило да имъ одъ седморо дѣце двое троє по кадкадъ умру.

И у томъ неће сапрета страна много единомыслены православнаѣи, да кадъ се едно обвезано лице ослободи одъ обвезателства за малолѣтство свое, да се онда разрѣшава и друго пунолѣтно лице. Ево опетъ згоде богати-ти се! Кадгодъ узима дужникъ новаца нека повед са собомъ и подпише на облигацію и едно дете, пакъ будући даће Судъ ослободити дете одъ плаћаня, неће ни онъ морати плаћати дуга.

Онимъ што противна страна говори, зашто ніе црква одма секвестрирала новце Живанине како ий е Живана добила изъ масе иманя Савиѣва, мыслимо хоће само то да каже Раша, те е я небы узео за жену. То зато мыслимо, што неможемо да мыслимо да нѣму пуца срце за сигурношћу цркве.

Тымъ, што противна страна говори, да оно, што е Живана примила изъ масе Савиѣве, нимало неодговара тринаестогодишнѣмъ труду нѣномъ у кући Савиѣвой хоће безъ сумнѣ шальиво да каже, да оно, што е примила, яко одговара женскомъ труду нѣномъ ербо зашто мало има у насъ удовица, кое су добиле по смрти мужа свога и 800 #. По тестаменту, и преко 54000 гроша чаршійски на уживлѣнѣ за време удовства одъ петъ до шесть година, и 4300 # у име наслѣдія умрлогъ сына свогъ, и до 20000 гроша чаршійски у име интереса на свои 800 # као што се изъ преднаведени Акта, подъ и прилога под Н. Види.

III^e Великодушіе цркве наше съ коимъ е поступала у целомъ овомъ предмету, састои се у томъ што црква никада ніе ни сумняти хтела о испуненію вопроснога обвезателства него е одма допустила не само умрлога Живка у цркви саранити, но и кости целе фамиліе Савиѣве донда изумрле, у исту гробницу преместити; што и за цело време, докле е несрећна и погубна

парница међу Савомъ и Живаномъ текла, ніе ни едно ни друго тела узнемиравати; што є задовола да се све цркви учини, што є обећано, по прописаному плану, ако бы то и маньомъ ценомъ могло быти, него што є у уговору са зыдаромъ опредѣлено; ишто є волила любовнымъ начинемъ съ наслѣдницыма Савића весма поравнати се, него парницу съ нѣма водити, што їй є и подъ теченіемъ поведене парнице выше пута на поравненіе нудила; и што є и сада свагда готова на то.

Повраћаюћи предхвалѣному Суду саобштене намъ основе Апелираня противне страна под./ и молећи предхвалѣный Судъ да высокомъ Апеллаціономъ Суду поднесе съ надлежномъ парницомъ и овай нашъ одговоръ, непропуштамо молбено примѣтити предхвалѣному Суду да бы и за самый Судъ спасително было, а и за цркву да є нужно да се прибележка цркве съ добара Саве Савића неснима, шта выше, да се и на ону часть иманя нѣгова прибележка и забрана стави, коя бы удовицы Савиной по гласу поравленія нѣна припасти имала, што парница ова іоште ніе коначно рѣшена, но подъ Апеллиранѣмъ стои, и одъ вышега расматренія зависи, а догодити и може, да вышши Судови целу масу иманя Савићева како исплаћенію други дугова, тако и испуненію овога обвезателства подвргне. Напоследакъ додаемъ къ досадашнымъ трошковима кое смо у парницы овой имали, и назначеніе садашњи трошкова подъ О., у прочемъ остаемо съ пристойнымъ почитаніемъ

Славногъ Суда
У Пожаревцу
5 Юлія 850 год.

Покорни слуге
Стоянъ Јовановићъ таторъ цркве
Лазаръ Станоевићъ таторъ цркве
Јоаннъ Симеоновићъ протопресвитер
Крагуевачкій и членъ Консісторіе
Василіе Лазићъ Секретар Кріе.

Извори:

Необјављени извори

Архив Епархије браничевске — АЕБ, Пожаревац

ПП — Пожаревачки протопрезвитерат

Архив Србије — АС, Београд

МБ — Митрополија београдска

МПс — Министарство просвете

МУД-П — Министарство унутрашњих дела, полицајно-економно одељење

Новине и часописи

Србске новине, Београд

Објављени извори

Класицизам код Срба. Грађевинарство, II, Народни музеј у Београду, Београд, 1967.

Павловић, Леонтије, *Архива Арона Десџинића о историји Србије и Аустро-угарске од 1808–1859*, Народни музеј Смедерево, Смедерево 1968.

Петровић, Мита, *Финансије и установе обновљене Србије до 1842*, I, Министарство финансија, Београд 1897.

Перуничкић, Бранко, *Град Пожаревац и његово уједно подручје*, Скупштина општине Пожаревац – Новинско-издавачка организација „Браничево“, Београд, 1977.

Литература:

Борозан, Игор, *Рејрезентативна култура и политичка промена. Споменик кнезу Милошу у Неђићину*, Филозофски факултет у Београду, Београд, 2006.

Веселиновић, Рајко, „Зашто су подизане задужбине?“, *Гласник Српске православне цркве* XLIV (1963), 278–283.

Kuljić, Todor, *Kultura sećanja*, Čigoja štampa, Beograd, 2006.

Лазић, Мирослав, „Ктитори и приложници српској култури 19. и почетком 20. века“, у: Столић, Ана, Макуљевић, Ненад (ур.), *Приватни живот код Срба у деведесетом веку*, Слио, Београд, 2006, 611–659.

Лазић, Мирослав, *Црква Светих арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу*, мастер рад, Одељење за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, Београд, 2008.

Лазић, Мирослав, „Саборна црква у Пожаревцу у светлости архивских извора“, *Саборност* 4 (2010), 273–310.

Манојловић, Милољуб, *Пожаревац од турске касабе до српске вароши 1804–1858*, Народни музеј Пожаревац, Пожаревац, 2005.

- Марковић, Василије, „Ктитори, њихове дужности и права“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* V (1925), 100–119.
- Марковић, Василије, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци, 1920.
- Милошевић, Радомир, *Црквено задужбинарство код Срба*, Храм Светог апостола Луке, Смедерево, 2005.
- Новаковић, Драган, *Државно законодавство о православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године*, Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010.
- Павловић, Леонтије, *Смедерево у XIX веку*, Народни музеј Смедерево, Смедерево, 1969.
- Поповић, Радомир, „Мотив задужбинарства у средњовековној Србији“, *Богословље* XXXI/1 (1987), 243–248.
- Пурковић, Миодраг Ал., *Пожаревац*, Пожаревац, 1934.
- Стародубцев, Татјана, „Задужбинарство и ктитори у доба Лазаревића“, *Саопштења Републичког завода за заштитну споменика културе* XLII (2010), 39–63.

Miroslav Lazić

Belgrade

Destiny of an Endowment: the Savić Family “obvezateljstvo” to the Cathedral Church in Požarevac

A history and destiny of Sava and Živana Savić's legacy to the Cathedral church in Požarevac can be traced based on the archive sources and news reports, as well as their subsequent reception, seen from perspective of the memory culture. After the death of seven year old Živko Savić, his mother Živana and cousin Sava committed themselves in written that they will bear the costs of expanding the church, building a bell tower and decorating the interior of the church, which was an estimated expense of 4000 ducats. They set one condition, though, and that was to be allowed to build a family tomb in front of the church; after the church would have been expanded, the tomb would be settled in the narthex area, which was the right they, as patrons, were entitled to have. They had built the tomb with the permission of the local government, even though they still didn't receive the blessing and permission from the highest church and state officials — metropolitan Petar and competent government departments. Late Živko Savić was buried there, along with the remains of six other family members, which were transferred from another place. Even though the project for expanding the church and building a bell tower was soon finished, it never came to realization, because a lawsuit, regarding the Savić family heritage, was filed. Sava and Živana finally reached an agreement, based on which Živana received 4300 ducats. After Sava Savić died, the Požarevac church authorities filed a complaint, demanding fulfillment of previous bonds. After a few verdicts and a few complaints, the case reached the Supreme Court, which ruled in favor of the Savić family successor. The final outcome of the whole case was that the church representatives have accepted the final verdict of the Supreme Court, by which Živana and her second husband Raša Zdravković, and the successors of the Sava Savić's property — his mother Leta, sister Milica and brother-in-law Haji Antonije — all had to give 100 ducats each, to the Požarevac church. With this, the case was closed, but in the collective memory of the Požarevac people, fifty years later, the case was seen from another perspective: the patron of the church was Mita Savić, Sava's father, and after the tombstones, as memorial marks, were removed, the following generations suppressed the memory of the alleged patrons.

Key words: endowment, foundation, memory culture, Cathedral church, Požarevac, Sava Savić, Živana Savić, Nikola Mita Savić, Georgije Đoka Savić, Raša Zdravković.



Дарко Ивановић

Гимназија, Велика Плана

Црква у Марковцу

Abstract: Главни циљ истраживања је приказ цркве у Марковцу, њених богомоља и свештеника. У раду је коришћена комбинована метода, хронолошка и тематска. Поред главног историјског извора, Летописа Цркве марковачке, користила су нам документа Архива Србије и Паланачког архива, стручни часописи, литература и усмена казивања становника Марковца и њиховог свештеника, оца Милана Величковића.

Key words: Марковац, црква дрвнара, свештеници, Богородица, црква од тврдог материјала.

Марковац

Марковац, насеље средњовековног порекла, данас на јужном делу општине Велика Плана, увек је имао развијен црквени и духовни живот. Припада Архијерејском намесништву великопланском српске православне Епархије браничевске. Парохију марковачку чине село Марковац и заселак Пиносава. Дакле, ова парохија, као и већина осталих, добила је име по њеном седишту, селу Марковцу. Њени парохијани волели су своју цркву и поштовали свештенике. Подизали су своје цркве, црквене домове и друге објекте.

Средњовековно село налазило се ближе Морави. Под истим именом, Марковац се први пут помиње у турском попису из 1476, када је имао 22 хришћанске куће. Забележен је и у дефтеру из 1530. године. Он је почетком аустријске окупације северне Србије, у Најперговом попису из 1717. године, приказан као опустело насеље.¹ Вероватно је обновљен већ годину-две после Пожаревачког мира (1718). Налазио се на крајњем југу смедеревског округа, поред речице Раче и границе са крагујевачким округом. Тада, од 1726, после уједињења Београдске митрополије са Сремско-карловачком, Марковчани су припадали парохији попа Лазара, заједно са Лозовиком, Ливадицом (тада на месту данашњег Великог Орашја), Планом и Лаповом. Црква се налазила у Ливадици.²

¹ Пантелић, Душан, „Попис пограничних нахија Србије после Пожаревачког мира 1718. године“, *Сјоменик САН* (1948), 21.

² Руварац, Димитрије, *Митрополија београдска око 1735*, Београд, 1905, 151–152; Пецињачки,

Турци су у новом рату победили аустријску војску и повратили северну Србију, што је потврђено Београдским миром 1739. године. Они су обновили Смедеревски санџак, вероватно већ следеће године, по објављивању помиловања побуњеној и избеглој раји. Преживеле спахије вратиле су се на своје тимаре и села, свакако и у Марковац.

Старо насеље налазило се већим делом до обале Велике Мораве, на месту које се сада зове Лучице. Оно се због поплава померало на Виђиш, потом на Шљиваре, а у време Кочиног рата (1788) на данашње место.³ Свештеник Радомир Милошковић забележио је предање да прве почетке села треба тражити на данашњем потесу Горња Ливада.⁴ Већ тада је враћен стари назив, Марковац.

У јесен 1782. године, у време припрема Аустрије за рат против Турске, њени шпијуни, прерушени у манастирске слуге, ишли су по северној Србији и скупљали војне податке. Водили су их калуђери из Србије. Јозеф Митесер, који је путовао од Јагодине до Смедерева, описивао је села на Моравском путу, западно од Велике Мораве; приказао је Марковац при опису пута који је водио од Лапова до Аџидеговца (Старо Село): „Пут од Лапова води 7 минута кроз густо жбуње до Мораве, која је на том месту широка само 60 корака, даље води 15 минута широким путем кроз поља до Лепеничког потока... 400 корака десно, где се Рача и овај поток заједно уливају у Мораву, налази се један млин за млевење. Даље кроз шуму са високим стаблима 7 минута, преко реке Раче. Седам минута кроз шуму која одјекује, одакле се одваја један пут лево кроз ининдиран терен и најзад преко узвишице за Плану и колико је далеко бољи него онај за Аџидеговац, затим 50 минута кроз шуму... до Аџидеговца.“⁵ Треба рећи да је он пешачио просечно један километар десет минута, што је доста брзо. И на приложеној карти види се да се у оно време Марковац налазио на острву, између Раче и Велике Мораве. На жалост, Митесер није дао податке о српским богомољама у овом крају, којих је било, углавном од дрвана и талпи.

Марковац се помиње и у рату Коче Анђелковића против Турака, када је Брановачки са својим фрајкорцима дошао у Марковац и затекао у његовој околини велики збег из 20 села.⁶ После пораза код Баточине, Коча и Брановачки склонили су се у Марковац, одакле су са харамбашом Антоном Костићем повели збег у Аустрију. Марковчани су прешли Дунав ковинском скелом 23. јуна 1788. године и потом населили оближња села.

Сретен, „Попис таксила венчаних у Београдској митрополији 1724. године“, *Godišnjak grada Beograda* 15, 313–324.

³ Гавриловић, Миливој, *Смедеревско њоморавље*, Нови Сад, 1930, 57.

⁴ Милошковић, Радомир, лична комуникација.

⁵ Пантелић, Душан, „Ухођење Србије пред Кочину крајину“, *Глас СКА* (1953), 153; Пантелић, Душан, „Војно-географски описи Србије пред Кочину крајину од 1783. и 1784. г.“, *Сјоменик СКА LXXXII* (1936).

⁶ Пантелић, Душан, „Кочина крајина“, *СКА LXXV* (1980), 32.

После Свиштовског мира (1791) у села су се вратиле турске спахије. По вратком емиграната она се обнављају, међу њима и Марковац. Затим масовно долазе досељеници са Косова, из Црне Горе и старе Србије, тако да је Марковац већ 1818. године имао 118 домова. Број кућа је непрекидно растао, те је почетком треће деценије XX века стекао услов за статус варошице.

Прва марковачка црква, дрвнара, изграђена је на простору данашње порте, вероватно крајем прве владе кнеза Милоша Обреновића, годину-две после добијања првог хатишерифа (1830). Раније су се Марковчани служили старом црквом у Лапову, дрвнаром, која је саграђена 1827. године, мада се пет година раније помиње лаповачки свештеник Лаза (Лазар Срдановић), кога су Смедеревци тражили за свог свештеника. Стара црква дрвнара служила је својој намени до 16. маја 1910, када је у њој одслужена последња литургија. На истом месту подигнута је нова црква, посвећена Преподобној матери Параскеви (Трнова Петка). Ова црква помиње се у извештају нахијског кнеза Симе Радојковића, тј. у писму од 23. октобра 1832. године које је упутио кнезу Милошу Обреновићу.⁷

Свештеници

Према Летопису Цркве марковачке, марковачку парохију су прводитно опслуживали јеромонаси из Миљковог манастира, потом свештеници из Лапова, све до 1830. године. Први марковачки парох био је Константин Богојевић, родом из суседног Свилајнца. Рукоположио га је београдски митрополит Антим у Видину (1828–1830). На марковачкој парохији налазимо га у време пописа за Арачки тефтер из 1831. године.⁸ И Попис свештенства и монаштва у Србији из 1836. године затиче га у Марковцу.⁹ Он је једно време служио и у Лаповачкој цркви. У Марковцу је остао све до своје смрти, 1849. Познато је да је његов син Милосав (рођен 1822. године) био свештеник у Свилајнцу (1841–1884).

После краткотрајног опслуживања лаповачког пароха Стојадина Васића, на марковачку парохију дошао је Јован Јовица Маринковић, рођен у Милошеву код Брзана. Јован је умро у Марковцу 28. јануара 1862, у 39. години живота, вероватно од куге или колере. Сахрањен је код јужног зида Марковачке цркве.¹⁰

Петар, брат попа Јована, умро је исте године, 18. фебруара, у 21. години живота. Сахрањен је поред брата.

Отац Симеон Михајловић, четврти марковачки свештеник, дошао је на ову парохију после смрти о. Јована, почетком 1862. године. Родом је из Ратара. Основну школу је завршио у Хасан-Пашиној Паланци (Смедеревска

⁷ Милановић, Драгољуб, Станковић, Милан, *Лайово*, Месна заједница, Лапово, 1991, 256–260; АС, КК–XVII–552.

⁸ АС, ЗТ–578, Марковац.

⁹ АС, Државни савет, 196/1837, 61–63.

¹⁰ *Летийис Цркве марковачке*, 13; Надгробни споменик у црквеној порти.

Паланка). Према списку ученика ове школе од 2. августа 1838. године, он је као ученик трећег разреда (псалтирац) имао 16 година, био „доброг стања“ као Михајлов син. Учитељ Стојадин Димитријевић записао је и да Симеон „добро следи наставу 3½ године.“¹¹ Значи, Симеон је рођен 1822. године, а у школу је пошао 1. маја 1835. Као псалтирац, он је изучавао псалме, тј. псалтир.

Симеон — Сима је после завршене богословије служио као паланачко-водички парох. Други паланачки парох био је Алекса Радовановић, свештеник прве парохије.

Свештеник Симеон био је од краја 1854. године у сукобу са општинском влашћу, углавном због његове бесправно подигнуте механе са кућом у старој чаршији. После одлуке Државног савета, он је морао да премести овај објект у нову чаршију, заједно са још неколико власника механа и кућа (фебруар 1856).¹² После бројних сукоба, суђења и жалби, добро му је дошао премештај у нову, мирну сеоску средину. У Марковцу га је затекао Попис становништва и имовине од 28. септембра 1863. године. Пописна комисија је забележила његово домаћинство под редним бројем 2.

Г. Симеон Михајловић, свештеник, 41 година живота, жена Јована (40), синови Петар (11) и Сава (3) и кћи Марија (19). Имање: нема. Месечни приход од парохије и прихода 20 талира.¹³

Крајем Симеонове службе у Марковцу, 10. септембра 1869, почео је његов сукоб са среским начелником Милојком Дуњићем, који га је вређао и оптуживао да је алкохоличар и нерадник. Дуњић је следећег дана сазвао општинаре у намери да промени место грађења цркве. Наредио је кмету Марјану Драгићу да пароху одузме кућу, поклон од општине, тј. села.¹⁴ Дуњић је смењен већ наредне године, због његових честих сукоба са мештанима и због примања мита.

После одласка о. Симеона Михајловића, марковачку парохију је кратко опслуживао новоаџидеговачки свештеник Ананије Божић (1870), родом из Јарушица (село између Раче и Тополе). Ананије је умро у Новом Аџидеговцу (Ново Село), а сахрањен је у Доњој Рачи.¹⁵

Марковачка црква је зидана у време свештеника Аћима Илића, најстаријег детета проте Аранђела. Рођен је 8. септембра 1846. у Ореовици. Основну школу је завршио у родном селу, гимназију и богословију у Београду. Током школовања био је одличан ђак. У Богословији био је и недељни појац. Писао је и бележио певања, јер је тада било веома мало писаних књига. По завршетку богословије, служио је неко време као учитељ у Ракинцу (данашње Симићево). Оженио са Милевом, ћерком свештеника Алексе Ивковића из Липа код Смедерева и запопио (1868). Најпре је био капелан код свог оца у

¹¹ АС, Министарство просвете, 40/1838.

¹² АС, Министарство унутрашњих дела, I, 126/1856.

¹³ АС, Министарство финансија, *Пописна књига*, 188/1863.

¹⁴ Перуничкић, Бранко, *Насеље и његова Смедерево*, Скупштина општине, Смедерево, 1977, 80.

¹⁵ Маринковић, Миливој, Ново Село, лична комуникација.

Ореовици. После годину и по дана добио је марковачку парохију, где се показао као одличан домаћин и свештеник. Након 15 година службе у овом селу прешао је у Свилајнац (1885), где је служио све до своје смрти (1904).¹⁶

Владимир Илић, седми марковачки свештеник, рођен је 29. августа 1860. године у Пирковцу код Свљига, у породици пирковачког свештеника Марка. Завршио је по четири разреда основне школе и гимназије и богословију у Београду (1881). Прво је служио као учитељ у Рајцу код Неготина (1. август 1881 – 22. април 1882). Рукоположен је у чин ђакона у Београду, у придворној капели старе Митрополије св. Симеона Мироточивог (23. април 1882), а после два дана за презвитера у палилулској Цркви Св. јеванђелисте Марка. Исте године оженио се Даницом, ћерком трговца Петра Марковића из Вуковара. Изродили су седам синова и две ћерке.

О. Владимир, интерниран од аустроугарске окупаторске власти, провео је три године у злогласном логору Нежидеру. После рата, у децембру 1918. године, вратио се на своју парохију. Био је активан у свештеничком удружењу. Одликован је црвеним појасом, Орденом Светог Саве трећег реда, протојерејском камилавком и чином протојереја од патријарха Димитрија (1932) и напрсним крстом. Пензионисан је 25. децембра 1935. године као протојереј ставрофор. Умро је 13. новембра 1945. године у свом дому у Марковцу. Сахрањен је на марковачком гробљу.

Према причању мештана, о. Влада је био средњег раста, пунији, ћелав и темпераментан. Имао је свој виноград на брду.¹⁷

У првим послератним годинама управа цркве и о. Влада надали су нова звона, пошто су ранија однели окупаторски војници, и помогли су изградњу Споменика погинулим Марковчанима у ослободилачким ратовима (1912–1918).¹⁸

У време браничевског епископа др Јована Илића, 1932. године, према реорганизацији Српске православне цркве, овој епархији је припојено Смедеревско протопрезвитерство, тј. смедеревски и великоорашки срез, на левој обали Велике Мораве. Од тада је Архијерејско намесништво великоорашко имало десет црквених општина, међу њима и марковачку, са две парохије.¹⁹ Ова црквена општина образована је на првим црквено-општинским изборима исте године. О. Владимир био је на првој парохији до 1938. године, а његов сапарох Лав Доседјек, руски емигрант, на другој парохији 1937. и 1938. године. Потом су на другој парохији службовали Никола Апостоловић (1938–1941), Срећко Николић (1941–1952) и Михаило Вуковић (1952–1955). На првој парохији су током немачке окупације били Тома Павличић (1941–1943) и Бошко Босанац (1943–1945).

¹⁶ Аутобиографија Аранђела Илића, Ореовица, 1902; *Летопис Цркве марковачке*, 16.

¹⁷ *Летопис Цркве марковачке*, 18–20.

¹⁸ Архив СЦГ, ф. 69, к. 80.

¹⁹ *Браничевски весник* I (1932–1933), 17.

Михаило Вуковић, рођен 16. октобра 1908. године у Лушцу код Берана (Црна Гора), завршио је гимназију у родном месту, богословију на Цетињу и две године Филозофског факултета у Београду. Рукоположен је у чин ђакона и презвитера 1934. године у Сремским Карловцима од епископа браничевског Венијамина. Одликован је црвеним појасом 1940. године и протојерејским чином 1961. године. Службовао је у Сигема, Шкулару, Берану (намесник), Ракинцу (од 1945), Марковцу и Великој Плани (од 31. децембра 1954. до 1974). Умро је 28. јула 1986. године.²⁰

Радомир Чедомира Милошковић, рођен 21. октобра 1919. године у Марковцу, учио је основну школу у родном селу, нижу гимназију и богословију у Сремским Карловцима (завршио у Београду) и завршио студије на Теолошком факултету у Београду (1951). Рукоположен је у чин ђакона 10. марта 1945. године, у чин презвитера 12. јула исте године, а у чин протојереја на прослави стогодишњице цркве у Марковцу, од епископа браничевског Хризостома (12. август 1972). Он је пуних 40 година службовао у Марковцу, све до пензионисања, 1985. године.²¹ Одликован је црвеним појасом (1959). Он је у време објављивања Шематизма Епархије браничевске (1972) имао 776 парохијанских домова.²²

Протојереј ставрофор Душан Митошевић записао је да се о. Радомир одликује посебном ревношћу у служби. Истицао се ширењем вере у народу, добрим проповедима и добрим односом према парохијанима. Активно је сарађивао са својом црквеном општином. Његовим залагањем подигнут је парохијски дом у порти (1952), ограђена порта (1956), изграђена велика улазна капија, обновљена и иконописана црква. Као пензионер, служио је једно време у манастиру Покајници и често у Марковачкој цркви. Умро је 2. новембра 2009. године.

Након што је о. Радомир отишао у пензију, 5. септембра 1985. године, на марковачку парохију дошао је о. Јовица Видоја Милошевић, рођен 9. децембра 1945. године у Новом Селу. После завршене осмогодишње школе у родном селу, завршио је петоразредну богословију у Сремским Карловцима, у првој генерацији обновљене старе богословије (27. јун 1967). После служења војног рока у Никшићу рукоположен је у чин ђакона 4. октобра 1970. у Друговцу код Колара, а у чин свештеника после недељу дана у Кленовнику код Пожареваца од владике Хризостома. О. Јовица је као парох служио Богу и народу у Коларима (1970–1985), Марковцу (1985 – 23. октобар 1993), Свилајнцу (25. октобар 1993 – 1. септембар 1995), Новом Селу (до 28. октобар 1996), потом је живео у Паризу и Канади и вратио се у Ново Село. Године 1993. добио је чин протојереја. Пензионисан је 13. маја 1997. године.²³

²⁰ Досијеа свештеника, Епархија браничевска.

²¹ *Летойис Цркве марковачке*, 3; Милошковић, Радомир, лична комуникација.

²² *Шематизам Епархије браничевске*, Пожаревац, 1972, 45.

²³ *Летойис Цркве марковачке*.

О. Јовица је с мештанима завршио дом, који је освећен 29. августа 1993. године.

О. Милан Луке Величковић, родом из Доње Горевнице (1971, Мрчајевци, код Чачка). После завршене богословије у Призрену најпре је био парохијски ђакон у Врњачкој Бањи (жичка епархија, септембар 1992 – август 1993), потом га је владика Сава рукоположио у чин свештеника, а после 45 дана поставио га је за марковачког пароха. Примопредаја је извршена 23. октобра 1993. године између о. Јовице и о. Милана, у присуству архијерејског намесника о. Драгољуба Дончића, протојереја.²⁴

Марковачка црква је у време великог поста 1996. године дочекала владика Игнатија и свештенике Ресавског намесништва који су дошли на исповест и братски састанак.²⁵

Године 1999. сазидаана је лепа чесма са летњиковцем у црквеној порти, испред цркве. Потом су се ређали догађаји, углавном везани за изградњу нове цркве.

Марковачке цркве

Током последња два века у Марковцу су на истом месту наизменично постојале четири цркве. Прве две биле су дрвнаре, саграђене од дрвета, као већина тадашњих богомоља у Србији. Прва црква, вероватно саграђена 1830. године, налазила се у близини села, које се касније померило на запад. Пошто је она пропала, Марковчани су почетком септембра 1870. године изградили нову цркву дрвнару, у време свештеника Аћима Илића из Ореовице. Међутим, друга црква је трајала само две године.²⁶

Црква Рождества Пресвете Богородице у Марковцу две године је грађена од тврдог материјала. Освећена је 8. септембра 1872. године, на дан Мале Госпојине, од стране митрополита Михаила. Цркву су зидали Антоније и Деспот, браћа Ранолужани.²⁷ Завичајни историчар Миливој Гавриловић написао је неколико реченица о изградњи и изгледу цркве:

У скровитом месту, даље од пута, подигнута је црква 1872. године у византијском стилу. Једина црква у читавом крају која има крила. Са улазне стране десно и лево има продужења за пет-шест метара. Ту су крстионице.²⁸

На јужном делу цркве, при улазу у цркву са леве стране тридесетак центиметара од темеља, постављена је камена плоча с натписом:

„У 1872. години цркву Рождества Богородице правила је општина марковачка, под владом кнеза Милана М. Обреновића IV, освешта митрополит

²⁴ Н. г., 1993; Величковић, Милан, лична комуникација.

²⁵ *Лейтоиис Цркве марковачке*, 1996.

²⁶ Митрополит Михаило, *Српска православна црква у Кнежевини Србији*, Београд, 1874, 19.

²⁷ Рани Луг је на Косову. *Лейтоиис Цркве марковачке*, 14.

²⁸ Гавриловић, Миливој, *Смедеревско њоморавље*, Нови Сад, 1930, 55.

Михаило. Зидали су Антоније и Деспот Златановићи, Ранолужани.²⁹ Данас је натпис добро сачуван и читљив.

Марковачка црква, подигнута у српско-византијском стилу са примесама српско-моравске школе, била је веома лепа и велика грађевина, једна од најлепших у Епархији браничевској. Њене размере биле су: дужина 20 м, ширина 5,5 м, висина 16,5 м, дебљина зидова 1 м. Дакле, зидови цркве били су масивни, са двојим двокрилним вратима, великим на улазу, тј. на западу, и малим на северној страни.³⁰

Црква је била подељена на припрату, лађу и олтар. Првобитно је имала трем, који је касније зазиђивањем претворен у припрату. Изнад лађе цркве са олтаром, у виду базилике, уздиже се торањ у облику пирамиде која се претвара у осмоугаону пирамиду високу 5 м. Куће, високо 2,5 м, имало је лопту са крстом, високим 1 м. У наосу цркве истицала су се три стуба, појачања зидова. Певнице су биле смештене у посебним нишама у зиду, између последњих стубова са обе стране. Спољне фасаде нису имале декоративне елементе. На северној и јужној страни било је по пет прозора, на припрати пет и на звонику по један на свакој страни (8). Црква је имала простран и светао олтар. Кров је био покривен лимом, премазаним масном бојом.

Треба рећи да се црква до 1924. године служила антимином из 1743. године, који је 1776. осветио темишварски епископ Мојсије.³¹

Наум Андрић је живописао унутрашње зидове. Ликови светих еванђелиста са њиховим симболима налазили су се на пољима између импровизованих стубова. Између јеванђелиста на своду приказан је Господ Саваот окружен херувимима.

Иконостас из 1925. године, купљен у новосадској трговини утвари Николе Ивковића, није имао значајну уметничку вредност. Имао је две зоне и 18 икона, сликане уљаним бојама. Поред ових икона, у цркви су се налазиле три иконе, сликане темперама на дасци, из времена кнеза Милоша Обреновића: св. Никола, св. Богородица са Христом и Исус Христос Пантократор.³²

Миливој Гавриловић кратко је описао иконостас: „Црква је у велелепом иконостасу, по зидовима слике светаца. Свако је место попуњено. Тај рад је вршио 1926. године један руски иконописац. Утисак је савршен.“³³

Нажалост, марковачка црква, једна од најлепших у Епархији браничевској, срушена је због оштећења од велике влаге, настале у време аустроугарске окупације, када је непријатељ претворио цркву у коњушницу.

²⁹ Камена плоча је од црвенкастог мермера.

³⁰ Милошковић, Радомир, лична комуникација.

³¹ *Исџо*.

³² *Исџо*.

³³ Гавриловић, Миливој, *Смедеревско њоморавље*, Нови Сад, 1930, 55.

Изградња нове цркве трајала је кратко, само три године (1999–2002), у тешким годинама, захваљујући залагању месног пароха о. Милана Величковића, његовим парохијанима и општинској власти.

Летописац је забележио почетак градње цркве:

Божјом вољом, дана Господњег 29. јула 1999. г. почели смо са копањем темеља нове цркве Рођења Пресвете Богородице у Марковцу, на локацији старе цркве, јер се брзо ширила влага по зидовима. Идејни и главни пројекат урадио је Радослав Прокић, свештенички син, родом из крагујевачког Ресника, а радио је у Заводу за заштиту споменика културе у Крагујевцу. Радио је пројекте за Епархију шумадијску.

Одлучили смо се за грађевинску фирму „Први мај“ из Лапова, због њене повољне и реалне понуде.³⁴

По благослову епископа др Игнатија започела је изградња цркве. Добре цигле су очишћене и припремљене за зидање. Литургија је служена у новој црквеној сали. Дневно је радило 10 до 20 људи. Мештани су доносили пиво и сокове за раднике.

Црква је организовала велику прославу поводом освећења темеља нове цркве и повеље од владике Игнатија (30. август 2001). Владика је одржао и пригодну проповед о изградњи нових цркава, потреби црквено-литургијског сабирања и заједништва свих нас у црквеном животу и извођењу веронауке у српским школама. На литургији су саслуживали архијерејски намесници и свештеници: о. Душан Симин, о. Драгољуб Дончић, о. др Радомир Милошевић (протојереј ставрофор, старешина Смедеревске цркве), о. Одрен Стојановић, о. Славољуб Стокић, о. Славиша Јовановић, о. Аранђел Раја Даниловић и о. Владислав Крупезевић. Међу бројним гостима били су архитекта Радослав Прокић, представници грађевинског предузећа „Хипекс“ из Смедерева, извођачи радова Слободан Милидраг и Драган Јевтић, мајстори и радници са својим шефом Зораном Шојићем, председник Скупштине општине Велика Плана Горан Раковац и секретар СО Боба Спасић.³⁵

Куполе и груби грађевински радови завршени су у марту 2002. године, пред Младенце. Исте године, 26. септембра 2002, владика Игнатије осветио је нове крстове и звона. Црквени прозори израђени су од белог вештачког млевеног камена и белог цемента. Црква је комплетно завршена крајем 2002. године. Богослужење је почело на Богојављење, 19. јануара 2003. године, када је први пут унесен свети антиминос у цркву и одслужена прва света литургија. Исте године покривене су све куполе, једна велика и четири мале, коцкаста постоља и венци — лучни на три куполе. Постављена је и изолација на свим покривеним површинама. Почели су и украсни радови на спољној фасади.

Током 2004. и 2005. године завршено је унутрашње малтерисање цркве, постављење подлоге за иконописање и покривање бакарним лимом. Потом

³⁴ *Летопис Цркве марковачке*, 94.

³⁵ *Н. г.*, 98.

је 2006. урађено подно грејање, подови с поларним гранитом, покривање куполе звоника и коцкастог постоља итд.

Подно грејање је поставио Љубиша Марковић, отац некадашњег марковачког богослова Александра Марковића. Потом се приступило бетонирању, постављању плочица и обради стубова. Нова врата на цркви, поклон од парохијана Дракчета Милосављевића, лимара, постављена су пред Васкрс.³⁶

Црква је изграђена захваљујући великом одзиву парохијана из Марковца, Скупштине општине и Јавног предузећа Велика Плана. Народ је давао и прилог у грађевинском материјалу, углавном власници стоваришта. Донатори су давали новчани прилог за куповину крстова и звона. Велики полилеј, лустер, са 120 сијалица, поклон је Перунике Миладиновић из Пиносаве.

Године 2006. урађен је и свети престо — часна трпеза на олтару. Доњу стопу, постоље, главни стуб и плочу на кружном амвону урадио је марковачки каменорезац Небојша Станојковић. Горњу, велику плочу на Светој трпези и два велика стуба са постољима и капителима дао је и монтирао други марковачки каменорезац Стојанче Николић. Исте године, 13. августа, у новој цркви су венчани богослов и вероучитељ Радомир Јанковић и професорка Зорица Мићковић.³⁷

Следеће, 2007. године урађена је камена фасада у доњим зонама цркве и завршен звоник. Потом је завршена фасада јужне и источне стране цркве (2008).

Владичански трон, урађен у дуборезу од храстовом дрвету, дело је Петра Филиповића из Жабара, који је израдио и иконостас и ентеријер за целиваонице. О. Томислав Живановић из Крњева урадио је певницу и трон. Велика врата између припрате и наоса била су донација Зорана и Мирољуба Петровића.

Иконе на иконостасу, разноврсне и квалитетне, насликала је Катарина, ћерка аутора иностаса. На горњем делу иконостаса налазе се иконе: Васкрсење, апостоли Марко, Матеј, Петар, Јован, Лука и Павле; потом су оне поређане од севера ка југу: Св. Никола, Св. Василије Велики, Св. Богородица, Св. Исус Христос, Св. Јован Крститељ, Св. Григорије Богослов. На царским дверима налази се икона Благовести (Св. арх. Гаврило и Св. Богородица), а на северним вратима икона Св. арх. Михаило и на јужним вратима икона Св. архиђакона Стефан.³⁸

На празник Светог пророка Илије, 2. августа 2009. године, владика Игнатије је осветио нову цркву, посвећену Рођењу Пресвете Богородице. Он је у току свете литургије одликовао марковачког пароха о. Милана Величковића чином протојереја и доделио ктиторске грамате истакнутим приложницима

³⁶ *Н. г.*, 100–113.

³⁷ *Н. г.*, 2006.

³⁸ Величковић Милан, лична комуникација.

нове цркве.³⁹ Светој литургији саслуживали су о. Душан Симин, о. Драгољуб Дончић, о. Младен Симоновић, о. Зоран Тирнанић, о. Љубисав Соколов, о. Аранђел Даниловић, о. Слободан Аврамовић, о. Славољуб Стокић, о. Томислав Живановић, о. Александар из Србиња, протођакон Предраг Радаковић, ђакони, један ипођакон и два чтеца из Свилајнца. На прослави су присуствовали и многи мештани, гости, представници општине и мајстори.⁴⁰

Већ током 2010. године у новој цркви су прослављени наши велики празници: Божић, Свети Сава, Св. Атанасије Велики (31. јануар, занатска слава), Васкрсење Христово, заветина Мали Спасовдан и други. Редовно се служи Света литургија.

Црквена општина

Марковац је увек био искључиво православна средина. Село је волело своју цркву и поштовало свештенике. Оно је раније са две парохије припадало ресавском архијерејском намесништву. Данас парохија Марковац са Пиносавом, која припада великопланском намесништву, има 800 православних домова. Треба рећи да је сто кућа затворено јер домаћини раде у другим државама.

Раније, пре доношења Црквеног устава (1931), пословима материјалне природе управљали су парохијски свештеници уз помоћ црквених тудора.⁴¹ Према црквеној документацији, од 1921. до 1932, на положају црквених тудора смењивали су се Драга Милић, Живота Мишковић, Живота Петковић и Максим Којадиновић.

На првим црквено-општинским изборима (1932) образована је црквена општина у Марковцу. Од тада је промењено десетак њених председника, међу њима Владимир Бојић, Радосав Бојић и Радисав Миладиновић. Први благајници били су Драгољуб Бркић, Живота Мишковић и Живота Доцић.

Црквена општина имала је изабрани општински савет и управни одбор. Она је заједно са месним свештеником решавала сва значајна црквена питања. Наарочито су биле активне управе приликом обнављања старе и подизања нове цркве, изградње парохијског дома и других црквених објеката.

* * *

Марковац је дао десетак свештеника и ђакона, које смо набројали хронолошким редом.

Којадин Милутиновић, умро је млад.

Радомир Чедомира Милошковић, свештеник у родном селу Марковцу (1945–1985).

³⁹ Браничевски весник 1–2 (2009–2010), 77.

⁴⁰ *Лейшойис Цркве марковачке*, 2009.

⁴¹ Милошевић, Радомир, *Српска православна Епархија браничевска, Шемањизам*, Епархија браничевска, Пожаревац, 2003, 50.

Милан Бркић, завршио богословију у Битољу, свештеник у Свилајнцу и Старом Селу 1931–1937, одселио се у Милвоки (САД). Протојереј ставрофор. Умро је 1974. године.

Драгомир Боривоја Стојановић, Нонић, парох у Раброву, Сакулама и Црепаји, где је добио чин протојереја. Рођен је 1933. године. Пензионер у Црепаји.⁴²

Радомир Петра Поповић, рођен 1935. године. Био је одличан појац и протојереј. Његова прва парохија била је Симићево. Потом се преселио у Епархију банатску. Служио је у Ченти и Опову. Умро је 15. маја 2009. године.

Михајло Ратомира Нешић — Ерић, рођен 1950. године, био је свештеник у Прахову, Неготину, Зајечару и Јабуковцу, дакле, у Епархији тимочкој. Рашчинио га је епископ тимочки Јустин због неодласка на другу парохију, по потреби службе. Вози камион као превозник и живи у Јабуковцу.

Томислав Наумовић, завршио два или три разреда богословије у Призрену. Напустио је школу и није се рукоположио.

Радомир Славише Јанковић, рођен 1978. године, завршио је богословију у Београду. Данас је ђакон у Великој Плани.

Александар Љубише Марковић, рођен 1981. године, завршио је богословију на Цетињу и Теолошки институт у Београду. Он је ђакон од 2005, а свештеник у Стрмостену од 2011. године.

* * *

Богомољачки покрет, тзв. „покрет побожних“, појавио се у Марковцу након сабора код старе цркве у Крњеву на дан Светог пророка Илије 1920. године. Припадници марковачког братства били су: Петар Станимира Петровић (1906–1989, благајник Црквеног одбора, појац за певницом, председник богомољачког братства), Драгољуб Мишковић, Драгољуб Катић, Милева Јанковић, Ђока Мишковић, Владислав Јавтић, баба Селена Јанковић, Славко Доцић, Слободан Митровић и други.

Марковачки богомољци славили су Недељу свих светих (недеља по Духовима). Међу гостима били су о. Василије (игуман Покајнице), о. Павле из Грачанице код Крагујевачког Никшића, чланови Црквеног певачког друштва из Крагујевца, о. Гаврило (игуман Ралетинца), монаси из Копорина, Миљковог манастира, Манасије и других манастира, богомољци из околних места и други.

Богомољци из Марковца, углавном чланови њиховог хора, путовали су по околним местима, гостовали код богомољаца у Рачи, Крњеву, Лапову и Кушиљеву. Учествовали су и на великим богомољачким саборима, у Крњеву и Крагујевцу.⁴³

⁴² Поповић, Драгомир, Марковац, лична комуникација.

⁴³ Петровић, Мирољуб, Марковац, лична комуникација.

* * *

Црквено-певачко друштво у Марковцу основано је 1895. године. Међутим, оно је прекинуло рад крајем треће деценије XX века пошто није имало способног хоровођу.⁴⁴ Друштво је обновљено у првим послератним годинама, под руководством хоровође Животе Жике Максима Поповића (1922–2007). Поред њега, певали су и његов брат Мића Поповић, Љупче Пешић, Драга Манојловић, Миле Спасић, Мика Ђурић и други. Певању су их учили свештеници. Певали су у цркви, на боготољачким скуповима и сахранама.

* * *

Марковац има једно гробље, поред пута према Лапову, добро уређено. Оно се постепено шири ка западу и северу. Гробови умрлих верника обележавају се крстом, често и надгробним споменицима.

На источној страни гробља налази се споменик изгинулим српским, немачким и аустроугарским војницима и официрима у борбама у околини Марковца 1918. године. Споменик, у облику коцке, подигло је једно немачко друштво. Натпис је на српском и немачком језику. Још један такав споменик налази се на београдском Кошутњаку, који је подигао немачки фелдмаршал Макензен браниоцима Београда.

* * *

На крају, може се рећи да је марковачка црква, посвећена Рођењу Пресвете Богородице, имала бурну прошлост. Четири пута је грађена на истом месту, два пута од дрвета и два пута од тврдог материјала. Њени свештеници уживали су велики углед у селу и радо примани у домове. Данас о. Милан Величковић, вредни парох, најзаслужнији човек за изградњу нове цркве, служи у Марковцу Богу и народу.

Извори:

Архив Србије (АС): Збирка тефтера, Државни савет, Министарство просвете, Министарство унутрашњих дела и Министарство финансија.

Архив Србије и Црне Горе, ф. 69.

Ауџобиографија Аранђела Илића, Ореовица, 1902.

Досијеи свештеника, Епархија браничевска.

Летопис Цркве марковачке.

Надгробни споменици у црквеној порти и на гробљу.

⁴⁴ Гавриловић, Миливој, *Смедеревско њоморавље*, Нови Сад, 1930, 55.

Литература:

- Браничевски весник*, 1–2 (2009–2010).
- Браничевски весник*, I (1932–1933).
- Гавриловић, Миливој, *Смедеревско њоморавље*, Нови Сад, 1930.
- Милановић, Драгољуб, Станковић, Милан, *Лайово*, Месна заједница, Лапо-
во, 1991.
- Милошевић, Радомир, *Српска православна Епархија браничевска, Шема-
њизам*, Епархија браничевска, Пожаревац, 2003.
- Митрополит Михаило, *Српска православна црква у Кнежевини Србији*, Бе-
оград, 1974.
- Пантелић, Душан, „Војно-географски описи Србије пред Кочину крајину од
1783. и 1784. године“, *Сјоменик СКА LXXXII* (1936).
- Пантелић, Душан, „Кочина крајина“, *СКА LXXV* (1980).
- Пантелић, Душан, „Попис пограничних нахија Србије после Пожаревачког
мира 1718. године“, *Сјоменик САН ХСVI* (1948).
- Пантелић, Душан, „Ухођење Србије пред Кочину крајину“, *Глас СКА* (1953).
- Перуничкић, Бранко, *Насеље и њаг Смедерево*, Скупштина општине, Сме-
дерево, 1977.
- Перуничкић, Бранко, *Смедеревска Паланка и околина*, Београд, 1980.
- Пецињачки, Сретен, „Попис таксила венчаних у Београдској митрополији
1724. године“, *Godišnjak grada Beograda* 15, 313–324.
- Руварац, Димитрије, *Митрополија београдска око 1735*, Београд, 1905,
151–152.
- Шемањизам Епархије браничевске*, Пожаревац, 1972.

Прилог:



Прослава стогодишњице освећења Марковачке цркве (1972)



Литургија приликом освећења нове цркве

Darko Ivanović

High school, Velika Plana

Church in Markovac

The very first churches in Markovac, a southern village in Velika Plana municipality, were actually log churches which distinctively represented Serbian places of worship within the first seven decades of the 17th century. In 1872, villagers of Markovac founded a big church built of solid material, one of the most beautiful churches in Braničevo eparchy. Diligent and very able priests have served God and people in it ever since. Among them, father Radomir Milošković should definitely be singled out. He spent 40 years (namely, from 1945/1985) working as priest in his native village.

The new church has been built thanks to the devotion of current priest of Markovac, Milan Veličković, who has been awarded a rank of an archpriest.

Key words: Markovac, log church, priests, Mother oh God, solid material church.

Датум пријема чланка: 27. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Расправе и прикази



УДК 27-67"00/05"(049.32); 27-9"00/05"(049.32)
255:27"00/05"(049.32)

Предраг Драгутиновић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Новозаветна наука и савремене религијске студије

Осврт на књигу: Johnson, Luke Timothy, *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity*, AYBRL (= The Anchor Yale Bible Reference Library), Yale University Press, New Haven – London, 2009, 461 стр.

Широм света тежи се гашењу традиционалних, конфесионалних теолошких факултета, а они се евентуално интегришу у неке друге друштвено-хуманистичке високошколске установе. Нарочито се теолошки факултети трансформишу у одељења за религијске студије (religious studies, Religionswissenschaft). Ове тенденције одговарају политичким програмима савремених демократских држава — главних финансијера просвете, које све више одбијају да буду покровитељи партикуларних конфесија и њиховог начина образовања, инсистирајући на универзалности и инклузивности религијског образовања. Стога религијске студије, историја религије и религиологија све више постају академски оквири за новозаветну науку и теологију. Последњих 40 година у САД расте број хришћанских теолошких факултета који се претварају у центре за религијске студије и постају место озбиљног дијалога о религији. Ситуација у Европи постаје слична. Питање које се поставља је да ли ово новонастало стање треба да одведе до резигнације у теолошким круговима или је пак интеграција теологије на одељења за религијске студије логична последица развоја савременог друштва и да ново стање нуди прилику за преосмишљавање начина богословствовања у савременом свету. Да ли новозаветна наука може опстати као теолошка дисциплина у академским оквирима религијских студија?

Један од оптимиста у овом погледу, који се веома успешно бави, између осталог, библијском теологијом у оквиру религијских студија јесте Лук Тимоти Џонсон (Luke Timothy Johnson), римокатолички амерички теолог и новозаветник, у овом тренутку један од најистакнутијих библиста на свету. Тренутно пензионисани научник био је професор религијских студија на Универзитету у Индијани и касније професор Новог завета на Универзитету Емори (Candler School of Theology). Он наведену промену парадигме (new perspective) у интелектуалној клими не види као хендикеп, већ као

* pdragutinovic@gmail.com

нову шансу да се из религијског дискурса изводе теолошки захвати адекватни потребама савременог доба, које је са собом донело дефинитивне новине у погледу схватања, доживљаја и вредновања религије. Религијске студије омогућавају хришћанским теолозима да се на универзитетском нивоу озбиљно баве феноменом религије, религијским плурализмом савременог глобализованог света, импликацијама међурелигијског дијалога, али и проучавањем и преиспитивањем сопственог наслеђа које се потом пласира као сведочење сопствене вере.

Л. Т. Џонсон се на пољу библијских наука опробао у великом броју запажених монографија, коментара на новозаветне текстове и чланака на разне библијске теме. Његови радови представљају пример црквено ангажоване и херменеутички осмишљене теолошке егзегезе. По њему је немогуће говорити о доброј вести (Еванђељу), немогуће говорити о Исусу Христу без речи Писма. Једном употребљено да се њиме опише искуство Васкрсења, Писмо наставља да игра централну улогу у животу Цркве, где Дух Свети отвара очи верницима за нова значења библијског текста. Књига која је пред нама нешто је другачијег типа од оних које смо навикли да читамо из пера Л. Т. Џонсона. Излазећи ван оквира специјалистички библијских истраживања, она представља изузетан пример како се теологија *интер*дисциплинаризује и изводи у једном историјско-религиолошком дискурсу.

Књига о којој ће бити речи у наставку добитник је награде Grawemeyer за религију 2011. године, коју додељује Louisville Presbyterian Theological Seminary и Универзитет у Луивилу. За кратко време, колико је доступна научној јавности, доживела је велики број приказа, рецензија, критичких осврта и похвала. Пажња коју је књига привукла на себе довољно говори о њеном квалитету. Данас, када у току само једне године излази на стотине наслова из области новозаветне науке, ране историје хришћанства и религиологије широм света, уопште није лако придобити толику пажњу јавности. Са формалне тачке гледишта књига представља једну студију средњег обима — укупно 461 страна, од чега један добар део чине напомене (285–403), које сведоче о ауторовој темељној упућености у изворе и секундарну литературу, и опширни индекси (405–461), који читаоцу омогућавају лако сналажење у грађи. Структура књиге је прегледна: нит која се протеже кроз цео текст јесте консеквентно спровођење тезе о „четири типа религиозности“ са једне стране, и јасна историјска периодизација раног хришћанства, са друге.

Тематици односа хришћанства и грчко-римске религије аутор приступа из једне свежје и специфичне перспективе. Већ у уводу он се херменеутички јасно позиционира: његова студија се не креће на пољу теологије (у ужем смислу речи), већ религијских студија (Preface), тачније религијске феноменологије. После кратког осврта на турбулентни и на моменте неславни историјат односа између хришћанства и грчко-римске религије (1–14) аутор дефинише своју тачку гледишта (15–31): док је стари контекст у коме се овај однос одвијао — пре свега на пољу теологије — оптерећен полемиком, апологетиком, одбацивањем и демонизацијом, постоји могућност промене

парадигме и концентрисања на заједничко „религијско искуство“ обе стране (стр. 17). Аутор показује да су ране хришћанске заједнице умногоме делилиле религијска искуства са својим окружењем (нпр. феномен глосолалије у Коринту, стр. 12–21 као опште место у античкој религиозности). Нова сазнања из области археологије (артефакти и записи) само потврђују овај увид. На овом месту се може приметити да аутор, поред констатације богатог материјала из археологије религијских артефаката, своја даља истраживања ипак заснива искључиво на писаним сведочанствима, тако да је његов приступ ипак „когнитивно теолошкији“ него што он заправо жели. У наставку аутор нуди прелиминарни профил грчко-римске религије, са освртом на њене карактеристике (32–49), након чега презентује четири типа религиозности („ways of being religious“, „modes of religiosity“) који се могу срести у њој, илуструјући их примерима из античке литературе (50–110). Тако аутор долази до централне тезе своје студије, уз задршку да четири типа религиозности не представљају апсолутне категорије и тешко их је наћи у „чистом“ облику, пошто се често међусобно прожимају. Међутим, важно је што у сваком од ових типова постоје одређени приоритети, доминирају и бивају наглашена одређена религијска искуства у доживљају божанског. Ради прегледности тематике напустићемо редослед излагања у књизи наводећи типове религиозности и њихове представнике у грчко-римском свету и хришћанству.

А. Први тип религиозности је „учешће у божанским добрима“ („religion as participation in divine benefits“). У овом типу религиозности доминира искуство божанског присуства у виду разних религијских пракси, као што су жртвоприношење, молитва, пророштво и исцељења. Наглашава се реално присуство божанског у свету, под условом да људи оријентишу своје животне праксе ка њему. Као представника овог типа религиозности у грчко-римском свету аутор анализира Елија Аристида (50–63), док се у хришћанству овај тип религиозности може срести код коринтских хришћана, раном хришћанству у Фригији и нарочито код Еванђелиста, где се Исус Христос представља као доносилац и посредник божанских добара (142–157).

Б. Други је доживљај религије као моралног преображаја („religion as moral transformation“). У овом типу религиозности не доминира значај обредних пракси као пута ка познању и учешћу у божанском, већ напор за моралним преображајем, путем кога се божанско пројављује у човеку и свету. Крунски представник овог типа религиозности је Епиктет (64–77), који у погледу религиозности показује много тога заједничког са Елијем Аристидом, с том разликом што се по Елију божанско пројављује изван човека и сусреће се са њим кроз разне врсте религијских пракси, док је по Епиктету божанско иманентно човеку и изражава се пре свега кроз морални преображај појединца. Одговарајући религијски доживљај се у раном хришћанству среће пре свега код Павла и у посланицама Јаковљевој и Јеврејима (158–171) и касније код раних отаца Цркве (194–213).

В. Трећи тип се огледа у трансцендирању, напуштању света („religion as a way of transcending the world“). Карактеристично за овај тип религиозности

јесте схватање да божанско обитава у духовном свету и не може се искусити у свету зле, пролазне и смртне материје. Као пример овакве врсте побожности аутор анализира херметичку литературу, конкретно Пимандра, једну анонимну апокалиптичку компилацију (79–92), док се она у раном хришћанству практикује код гностика у 2. веку (214–233).

Г. Четврти тип се фокусира на религију као стабилизујући фактор света и друштва („religion as stabilizing the world“). Док се прва три типа претежно концентришу на индивидуу и њен религијски доживљај, овај тип ставља акценат на социјално-политичку улогу религије као фактора стабилности друштва. Овај тип религиозности зарачунава претходне само уколико доприносе очувању социјалног и политичког поретка. Плутарх је репрезентативан за овај тип религиозности (93–110), док њега нема у списима Новог завета, када се Црква још увек формира као заједница многих локалних сабрања и социолошки је маргинализована и без утицаја. Овај тип религиозности почиње да доминира кроз службу епископа и обредно уређење у наредним вековима (234–254), да би своју кулминацију доживела у епохи цара Константина. Аутор констатује да велики теолози из 4. и 5. века „у својој брзи за идеолошко утемељење црквене стабилности унутар империје“ понајвише личе на Плутарха, док доктринални диспути од Никеје до Халкидона могу бити сагледавани као једна форма политичке теологије (264).

Да би се разумела ова религијска интеракција хришћанства са незнабожачком религиозношћу, аутор посвећује једно поглавље јудаизму у грчко-римском свету, из кога је хришћанство поникло (111–129). Јудејство се — поред настојања да очува своје кључне карактеристике и знаке распознавања у незнабожачком окружењу, као што су монотеизам, свест о изабрању, и ритуалне одредбе, попут држања суботе, обрезања и др. — у великој мери инволвирало у хеленистичку културу, свесно или несвесно преузимајући многе елементе те културе у свој религијски живот. Тако се хришћанска религиозност од самог почетка формира унутар јудаизма који је у знатној мери „хеленизован“ и коме четири типа религиозности нису непознати.

Оно што произилази из ове не толико форензичке анализе изворних текстова на које се аутор позива колико уопштене компарације кључних идеја и представа — јесте оно што у ствари представља суштинску тезу и резултат истраживања студије: „Хришћани су били религиозни исто као што су и њихови незнабожачки суседи били религиозни“ (271). Типови религиозности А и Б су веома добро посведочени у Новоме завету, док се тип В развија углавном у 2. веку, а тип Г нешто касније, у 3. веку и надаље, када се и остварују неопходни социополитички услови. Тако хришћанство у овом важном, религијско-културолошком сегменту људске егзистенције бива препознато и перципирано као интегрални део света у коме живи, делује и проповеда. Аутор сматра да је оваква категоризација од велике помоћи не само за међурелигијски дијалог већ и за превазилажење међусобних неспоразума међу самим хришћанима различитих религијских сензибилитета, пошто то о чему је овде реч није ствар теологије, морала нити чак државног уређења,

већ „религијског темперамента“ (280). Занимљиво је у којој мери анализа односа хришћанства са грчко-римском религијом и покушај да се оно са поља теологије измести на поље религиологије илуструје унутарцрквене односе, који су често оптерећени бременом неосвешћене фаворизације сопственог, најчешће једног типа религиозности који је последица психолошких и социјалних диспозиција, које пак одређују религијске афинитете. Са најтоплијим препорукама за читање ове изузетне студије, које са собом доноси вишеструки профит свакоме ко се интересује за историју раног хришћанства посматрану кроз једну нову призму, навешћемо једну еклисијалну дијагнозу самог аутора, која може бити веома поучна свакоме ко осећа извесну црквену одговорност:

Академски представници религиозности Б — пастори либералних деноминација, теолози свих деноминација и религиолози — имају мало тога додато да кажу о остала три начина пројављивања хришћанства. Популарно хришћанство (религиозност А) дисквалификује се као сујеверје. Духовни тражитељи се виде као нарциси чија упућеност на саме себе ништа не доприноси свету. Епископи се сматрају групом људи која је привржена очувању институција по сваку цену, пре него култивисању морално преображених заједница. Неповеће се пак узвраћа од свих осталих страна: епископи сумњиче теологе и пророке за рушење предања; духовни тражитељи мисле да студенти религије уништавају религију срца својим инсистирањем на интелектуалном. А они хришћани који прослављају присуство божанског у исцељењима и говорењу језика посматрају универзитетске професоре као оне који не заслужују да се називају хришћанима због њиховог духа критичког истраживања. Један од најфасцинантнијих аспеката данашњег хришћанства је начин на који ове различите религиозне пројаве — свака имајући дуг и опробан педигре унутар хришћанства — служе да поделе хришћанство на међусобно непријатељске таборе. (281).

На основу до сада наведеног сматрамо да бављење теологијом у академском контексту религијских студија може донети вишеструку корист самој теологији и црквеном животу: „Изазов хришћанима је данас да обухвате свеукупност религијског сензибилитета и израза, а не да се деле тако што доводе у сумњу оне начине да се буде хришћанин који им се чине чудним“ (282). Хришћани, дакле, могу пуно тога да науче о себи самима и да те нове увиде преточе у сопствени црквени живот. С друге стране, религијске студије показују да су хришћани у погледу начина религиозности веома слични верницима других религија, што је аутор брилијантно показао на примеру односа раног хришћанства, јудејства и грчко-римске религије. Шта од тога може бити основ за савремени међурелигијски дијалог, остаје да се проучи. Што се саме новозаветне науке тиче, проучавање религијског контекста новозаветних списа одувек је био један од важних корака у процесу тумачења. Подсетимо само — у контексту историјско-критичке методе — на религијско-компаративну методу и проучавање религијских појмова и мотива који су из околног света нашли место у новозаветним списима. Вредновање ових увида мењало се кроз историју новозаветне науке: од одушевљења тобожњим открићем да је хришћанство у ствари у почетку

било једна синкретистичка религија са мноштвом позајмица из околног религијског света (*Religiosgeschichtliche Schule*) преко супротне, апологетске тврдње да све паралеле из религијског окружења представљају смо козметичке моменте без икаквог утицаја на јединствени садржај хришћанства, до најновијих хеременутичких увида да се откривењска хришћанска вера напосто опојмљује и промишља у културолошким обрасцима јудејства и хеленизма бивајући на тај начин интегрални део света у коме се пројављује. Ово последње — опојмљење и промишљање вере у оквиру одговарајућих културолошких образаца — остаје трајни задатак теологије, уколико жели да буде саговорник и сапутник свету коме се обраћа.

Датум пријема чланка: 13. 3. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 23. 3. 2011.

**Предраг Драгутиновић***

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Нови завет и философија

Осврт на књигу: Hirsch-Luipold, R., Görgemanns, H., von Albrecht, M., Thum, T. (прир.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, STAC 51, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, 418 стр.

Теми присуства философије у Новом завету и хришћанској теологији у раном периоду римских царева посвећен је зборник радова *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit* (Религијска философија и философска религија у раном периоду римских царева). Овај зборник је резултат пројекта којим се бави група истраживачког научног подмлатка под називом *Ratio Religionis* (јун 2006 – мај 2011). Пројекат се одвија на Георг-Август Универзитету у Гетингену¹. Истраживачки рад се одвија на пољу религијске философије у раном периоду римских царева, дакле, периоду када настају новозаветни текстови. Зборник се састоји из четири дела. Први део, под називом *Оријентација*, покрива текст чији је аутор познати стручњак на пољу античке књижевности Албрехт Диле (3–22). Други део нуди *Књижевно-историјске перспективе* и састоји се из осам радова на различите теме из грчке, јудејске и хришћанске религијске философије (23–236). Трећи део, под називом *Екземларне ситуције*, садржи пет прилога, од којих се сваки бави анализом једног текста из раног периода римских царева (237–329). Четврти део нуди изворне текстове из латинске, грчке, јудејске и коптске литературе. Књига је опремљена индексима места и личности.

У оквиру приложене кратке научне расправе пажња ће се посветити улози философије у Новоме завету. Ова тема се мање или више детаљно обрађује у готово свим студијама зборника, а нарочито код аутора R. Hirsch-Luipold, „Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament“ (117–146). Скицираћемо укратко научно релевантне резултате истраживања тематике, а потом ћемо се вратити проблему експлицитне (не) рецепције појма философије у новозаветним списима, нарочито код апостола Павла.

* pdragutinovic@gmail.com

¹ www.ratioreligionis.uni-goettingen.de.

Може ли се уопште говорити о философији у списима Новог завета? Ако може, о којој је философији реч и како се та философија вреднује у оквиру откривењске поруке Еванђеља? Одговор на постављена питања у великој мери зависи од тога како се дефинише појам философије. Може ли се живљена религиозност новозаветних списа довести у везу са философским дискурсом? Сасвим је сигурно да се ниједан новозаветни спис не одликује класичним философским дискурсом, те стога ниједан нема намеру да се умеша у философске дебате свога времена, као што је био случај са списима Плутарха, делимично Филона и, касније, Климента Александријског и Оригена. У погледу доприноса религијској философији у раном периоду римских царева Нови завет остаје маргинални феномен који само местимично пројављује рефлексе на философске дискусије свога времена. У погледу терминологије, питања и литерарно-херменеутичких захвата, у новозаветним списима се могу пратити две философске линије: стоичка, нарочито на пољу етике, и платонистичка, на пољу теологије и космологије. Извесну блискост са стоичком и киничком традицијом показују поједина места из посланица апостола Павла. Додирне тачке су евидентне на пољу етике, антропологије, приликом одређивања појма слободе, етике поретка у дому, политичке етике у Рим 13 или употребе метафоре тела у 1 Кор. У говору апостола Павла на Ареопагу (Дап 17) постоји стоичка аргументација. Што се тиче платонистичких утицаја, на њих је углавном указивано у Еванђељу по Јовану. Нарочито су истицани платонистички мисаони концепти као што су симболизам, вечни живот, богопознање, истина. Од девтеропавловских списа у разматрање се узима христолошка химна из Кол 1, 15–20 и 1 Тим као списи који одражавају извесна космолошка и гносеолошка схватања користећи се средњоплатонистичком терминологијом. То би укратко били новозаветни списи чије су форме мишљења мање или више под утицајем хеленистичко-философског начина излагања, тема и мотива. Као античке паралеле за извесну симбиозу религијског и философског, онако како је оно донекле присутно у Новоме завету, узимају се два мислиоца: јудејски тумач Писма Филон Александријски и делфски свештеник Плутарх. Код обојице мислилаца се показује да философија не само што легитимише живљену религиозност већ се, у смислу древне мудросне традиције, и заснива на њој. Имајући заједно са тим у виду новозаветну религијску рецепцију философских мисли, показује се да је општа карактеристика философије раног периода римских царева била прожетост религијском традицијом, тј. да није било оштрог разликовања између философског и религијског. Како на паганском, тако и на јудео-хришћанском пољу постоји тенденција да се философира са једног религијског становишта и да се укаже на рационалност религијских традиција. Сва три поља философски отварају проблем монотеизма, питање херменеутике — новог тумачења (пречитавања) предатих традиција (Филон јеврејског Светог Писма, Плутарх платонистичке традиције, хришћанство Старог завета), метода тумачења (алегорија), односа Бога и света. У погледу последње теме, код Филона и Плутарха се може у најмању руку наслутити оптимизам да се Логос дâ телесно појмити у творевини (свету). За обојицу је,

међутим, незамисливо да би сам Божански Логос могао постати тело, ући у историју и на тај начин узети потпуно учешће у пролазности и створености творевине.

У патристичком периоду философија постаје природна, мада понекад оспоравана сапутница, партнер за разговор и у великој мери саодређујући фактор у хришћанској теологији. У којој мери су хришћански теолози били философи, мишљења су подељена: од тога да се њихова улога у философском дикурсу посматра не само као рецептивна већ суштински конструктивна (W. Pannenberg) до тога да се они уопште не сматрају философима (осим Августина и Псеудо-Дионисија), већ вршиоцима неке своје сопствене духовне дисциплине (Chr. G. Stead). На грчком Истоку углавном се платонистичка философија налази у дијалогу са хришћанском теологијом (Климент Александријски, Ориген, кападокијски оци). Стоичких утицаја има код западних отаца (Лактанције и Тертулијан), мада су западни оци (Тертулијан, Кипријан, Иларије, Амвросије) експлицитно били критични према философији. Тек је Августин покушао да рехабилитује улогу философије у теологији разумевајући је као *studium (amor) sapientiae*, а пошто је сам Христос мудрост (1 Кор 1, 24), онда је философија љубав према Богу (*amor dei*).

Философија је, међутим, кроз историју била спорна сапутница, партнер и саодређујући елемент хришћанске теологије. Григорије Богослов (ог. 28, 7) упућује Евномију следеће питање: „Каква је твоја представа о Богу када се потпуно препушташ различитим методама логичког извођења доказа? Докле ће те одвести разум у томе истраживању?“ То што философија у хришћанској теологији никада није била нешто што се подразумева, то што је често сматрана извором јереси и што је била подвргавана преиспитивању у погледу њеног стварног удела у вери и теологији — има своје корене у Новом завету.

Термин „философија“ се у свих 27 списа Новог завета појављује само једном, и то са изразито негативном конотацијом, у Кол 2, 8: „Пазите да вас ко не обмане философијом и празном преваром, по предању људском, по науци света, а не по Христу“. Философију о којој аутор посланице говори тешко је ближе одредити; по њему она се заснива на „елементима овога света“ (*elementa [huius] mundi*), на светској науци, а не на Христу (Кол 2, 8). Именица „философ“ се јавља такође само једном у множини у Дап 17, 18 („неки од епикурејских и стоичких философа“) и такође се вреднује негативно, у смислу да философи одбацију Павлову проповед (Дап 17, 32–33). Толико о експлицитној употреби појма „философија“ у Новоме завету.

Разлози што се философија и философски дискурс не јављају могли би се сагледавати у сваком појединачном новозаветном спису. Међутим, наш циљ је да у контексту резултата наведеног зборника укратко укажемо на могуће разлоге што термин философија изостаје из списка апостола Павла. Има их два. 1) У Новом завету постоји седам аутентичних посланица апостола Павла, тако да је он по квантитету најзаступљенији аутор у корпусу. Утицај његове личности и теологије се надаље протеже на девтеропавловски корпус и евентуално на Луку. Стога се о Павлу може говорити као најутицајнијем

теологу ране Цркве. 2) Начин Павловог излагања је често такав да се може назвати „философским“, док у 1Кор апостол очигледно избегава да употреби појам „философија“, који вероватно подразумева под често помињаном „људском мудрошћу“ и „мудрошћу овога света“. Апостолов начин излагања богословских ставова је дискурзиван, аргументативан и тиме најближи философском. Како, дакле, стоји ствар са „философијом“ код најутицајнијег ранохришћанског писца, апостола Павла? Он у својим теолошким излагањима и расправама никада не користи термин философија. Међутим, ово формално одсуство самог појма, односно чињеница да апостол Павле избегава да еванђељску поруку назове философијом, не значи да апостол није имао извесно философско образовање, које је и примењивао у својим текстовима. Већ је поменуто да су на пољу апостола етике и антропологије приметни стоички утицаји (уп. нпр. каталог врлина у Фил 4, 8). Апостол користи философску антрополошку терминологију (слобода, тело, ум, дух и сл.), неретко трансформишући философске појмове, дајући им једну екклесијалну димензију. Њему није непозната и форма дијатрива (замишљених дијалога) као средства аргументације, које се среће у апостолу савременој философској пракси (уп. Рим 3, 1сс).

У 1Кор 1, 20 и 3, 19 он се недвосмислено ограђује од „мудрости овога света“. Под мудрошћу (σοφία) апостол свакако подразумева одређене философске спекулације које су се појавиле у хришћанској заједници у Коринту. У својој посланици Павле се супротставља групи хришћана који себе сматрају духовним (πνευματικοί), односно „интелектуалцима“, преведено на данашњи речник. Очигледно се ради о члановима коринтске црквене заједнице који негују за рани период римских царева карактеристичан спој религијског доживљаја и философског дискурса, поседовања духовних дарова и знања. Чини се да је код њега, као и у посланици Колошанима, осуда „философије“, односно „мудрости овога света“, била условљена екклесијалним проблемима које су поједини чланови Цркве узроковали позивајући се на „философију“ и „мудрост“. Позивање на „философију“ и „духовност“ доводило је у питање основну екклесијалну поставку да су сви чланови Цркве једнаки пред Богом, да су сви подједнако духоносни, мада са различитим даровима: „Но свакоме (ἐκάστῳ) се даје пројава Духа на *користи* (πρὸς τὸ συμφέρον)“ (1Кор 12, 7; уп. такође 1Кор 14, 1–6; 8, 1сс). Само један од дарова Духа је „реч мудрости“ (λόγος σοφίας; 12, 8), при чему апостол вероватно првенствено мисли на способност расуђивања чланова заједнице када су у питању унутарцрквени проблеми (уп. нпр. 1Кор 6, 5: „Зар нема међу вама ниједнога мудра [οὐδεὶς σοφός] који ће моћи пресудити међу браћом својом“).

Оно што је пак упадљиво, то је да апостол Павле, после интензивне употребе појма „мудрост“ на почетку 1. посланице Коринћанима, у наставку текста не користи овај термин, нити се на њега враћа. Њега нема ни у једној другој апостоловој посланици (осим у 2Кор 1, 12 и Рим 11, 33). Појам σοφία помиње се у 1Кор 17 пута, док се у истој посланици σοφός помиње 11 пута, 4 пута у посланици Римљанима и нигде више код Павла. Чини се да појам

није био саставни део апостола еванђељске проповеди (као нпр. појмови „вера“, „благодат“, „дух“ и сл.), већ да је његова употреба Павлу наметнута од самих Коринћана, код којих је очигледно имао значајну улогу. Зашто апостол појмовно напушта тај наизглед акутни проблем у коринтској заједници? Како објаснити тај феномен? Чини се да објашњење треба тражити у два правца. Најпре у самом тексту у 3. 1. 3, где апостол са висина философског умовања у 2. глави своје реципијенте спушта на земљу, на поље конкретног црквеног живота: „И ја, браћо, нисам могао да вам говорим као духовнима, него као телеснима, као малој деци у Христу [...] пошто сте још телесни. Јер све док су међу вама завист и неслога и раздори зар нисте телесни и зар се не владате по човеку?“. Потом следи апел за јединство заједнице. Апостол се још једном враћа „мудрости овога века“, да би је коначно дисквалификовао (1 Кор 3, 18–20): „Нико нека се не вара: ако неко међу вама мисли да је mudar у овоме веку, нека буде луд да би био mudar. Јер је мудрост овога света лудост пред Богом; јер је написано: он хвата мудре у њиховом лукавству; и опет: Господ зна помисли мудрих да су ништавне.“ У светлу ових излагања, гл. 2. се показује као „тројански коњ“ (P. Lampe) који је изненадио реципијенте. Уместо да настави „узвишено мудровање“, апостол је принудио реципијенте да промисле своју црквену реалност обележену поделама, свађама и раскоlima. Њихова црквена реалност је пак заснована на „речи о крсту“ (1, 18), која је потпуно супротна „мудрости овога света“. Докле год позивање на „мудрост“ појединаца разграђујуће учинкује на живот Цркве, она представља „мудрост овога света“ страну „мудрости Божијој“, чије је средиште крст као место пројаве бескомпромисне љубави Божје према човеку и залога међусобне љубави призваних у заједницу тела васкрслог Господа Христа. Еклисијализовати философске исказе значи учинити их учинковитим за изградњу и раст заједнице као Тела Христовог. Чини се да, по Павлу, на могућности изграђивања мира и љубави у заједници „мудрост“ стоји или пада. Учинак Павловог схватања еклисијалне мере сваке „мудрости“ може се пратити кроз даљи развој хришћанске мисли, за коју је карактеристичан амбивалентан однос према философији.

Значајан допринос књиге о којој је била реч на почетку јесте методолошка освешћеност следећег: када је год реч о односу хришћанске теологије и философије, потребно је дефинисати о којој философији је реч. Философија није увек исто схватана свуда, увек и од свих. Дијахроно то значи потребу остваривања увида у историју философије, док синхроно то значи узимати у обзир постојање неевропских философија, као и трансформације савремене философије од писања фуснота на Платона (A. N. Whitehead) до потпуног одбацивања Платонове гносеологије и епистемологије у философији постмодерне. То надаље указује на *контекстуалност* сваке философије. Другим речима, однос хришћанске теологије и философије мора бити проучаван у свом историјском контексту, а не као неки *оппозит* однос који лебди изнад историјске стварности. Начелно пак важи оно што је апостол Павле поставио као меру: „Мудрост Божија“ се не може редуковати на ма коју философију,

пошто је Еванђеље пут којим се под вођством Духа Светога иде у љубавној заједници са другим људима ка есхатону. На том путу заједница ће сретати многе философије и свака се мора увек изнова преиспитавати у погледу своје еклисијалне валидности.

Датум пријема чланка: 13. 3. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 23. 3. 2011.



УДК 271.222(497.11)-754"1836/2011"(049.32)
373.54.014.521(497.11)"1836/2011"(049.32)

Зоран Ранковић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Сусрет са историјом богословије Светога Саве

Осврт на књигу: Марковић, Игнатије, *Сїо седамдесей йей їодина Боїословије Свейїї Саве у Беоїраду (1836–2011)*, Богословија Светог Саве, Београд, 2011, 184 стр.

У години када богословија Светог Саве у Београду слави 175 година свога постојања и рада на образовању богослова који су дали и дају огроман допринос животу Српске цркве научној — а и широј — јавности предочена је монографија *Сїо седамдесей йей їодина Боїословије Свейїї Саве у Беоїраду (1836–2011)*. Аутор ове монографије, монах Игнатије Марковић, мастер теологије, минуциозно је изложио историју ове угледне Богословије од њенога настанка па до најновијих дана.

У структури ове монографије издвајају се следећа поглавља: *Предисторија Боїословије Свейїї Саве* изложена у два подналова: *Прва средња школа устаничке Србије — Доситејева и Викентијева Боїословија 1810–1813* (5–23) и *Рад на обнављању Беоїрадске Боїословије* (23–33); *Миїтроїолий Пейтар и оїшварање Беоїрадске Боїословије 1836* (34–58); *Миїтроїолий Михаило и Беоїрадска Боїословија* изложено у пет подналова (58–105); *Оїшварање Боїословије Свейїї Саве* (106–134); *Боїословија Свейїї Саве йосле Првої свейскої раїи* (135–139); *Боїословија Свейїї Саве у Сремским Карловцима* (139–154); *Боїословија Свейїї Саве у Раковици* (155–166); *Боїословија на Карабурми* (167–183) и *Поїовор* (181–184).

Аутор ове монографије, Игнатије Марковић, почетке Богословије Светога Саве види у богословији коју је Доситеј Обрадовић, по одобрењу Совјета, отворио у Београду 1810. године. Први управитељ ове Школе био је јеромонах Викентије Ракић. О првој богословији у Београду, која је постојала до слома Првог српског устанка, 1813. године, нема пуно података, али, како Игнатије Марковић истиче, „лик њеног управитеља игумана Викентија Ракића и обнова црквеног и просветног живота у устаничкој Србији надаље постигнута његовим ученицима, најбоље сведоче о овом богоугодном делу“ (стр. 17–18).

* rankovicpbf@gmail.com

Рад Богословије обновљен је тек 1836, у време митрополита Петра Јовановића. Он је био тај који је управљао Школом, а „Богословија је била школа у којој се младеж српска спремала за свештенике и учитеље народне“ (стр. 37). Први професори обновљене богословије били су протосинђел Гаврило Поповић из Срема и јеромонах Ликоген Михајловић из Далмације. Рад ове богословије непрекидно траје до данашњих дана.

Користећи се разноврсном изворном грађом и обимном литературом, Игнатије Марковић даје на увид историјат Богословије Светога Саве, наводи имена свих професора који су у њој предавали, дајући за многе од њих кратак животопис, издваја најбоље и најзнатније ученике ове школе, прати промене школских планова и програма, уџбенике и, уопште, рад професора и ђака. Из монографије сазнајемо да ђаци богословије са благословом митрополита Михаила покрећу 1863. године своје гласило *Богослов*, који је истовремено и први лист Српске православне цркве. Ректор и професори Богословије уређују од 1868. године лист за науку и књижевност духовног садржаја *Пасџир*, који ће од 1870. године носити име *Православље*. Као целина, ова монографија описује прилике у којима је живела и живи богословија Светога Саве „да би на прави начин сагледали њен велики богословски допринос“ (стр. 181).

Монографија *Сто седамдесет њет њодина Богословије Светога Саве у Београду (1836–2011)* монаха Игнатија Марковића јесте прва свеукупна историја ове богословске установе, која траје од 1813. и трајаће, надамо се, „у небоземним вековима“. Стога је препоручујемо свима који желе да имају увид у огроман допринос ове Богословије духовно-богословском животу Српске православне цркве.

Датум пријема чланка: 19. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.



Зоран Ранковић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Монографија о манастиру Студеници

**Осврт на књигу: Медић, Чанак, Тодић, Милка, Бранислав,
Манасѝир Сѝуденица, Платонеум, Нови Сад, 2011, 173 стр.**

Аутори широких историјско-уметничких схватања, познати по научним радовима и студијама из историје уметности, научној — а и широј — јавности предочили су монографију *Манасѝир Сѝуденица*. Аутори, Милка Чанак Медић и Бранислав Тодић, минуциозно су, пријемчивим језиком и неоптерећујућим садржајем, изложили историју задужбине Немањића, од њенога настанка па до најновијих дана.

У структури студије Милке Чанак Медић и Бранислава Тодића издвајају се: *Исѝорија* (9–30), *Манасѝирска целина* (31–40), *Боѝородичина црква* (41–96), *Радослављева ѝриѝраѝа* (97–112), *Црква свеѝоѝ Николе* (113–122), *Црква свеѝоѝ Јована* (123–126), *Краљева црква* (127–150), *Савина исѝосница* (151–154) и *Ризница* (155–173).

У поглављу под насловом *Исѝорија* излаже се богата и бурна историја овога манастира, основаног крајем 12. века. Само оснивање манастира требало би „ставити у године после 1186. кад је Рашкој припојена Зета и када су били завршени велики ратови који су земљи обезбедили 'мир и тишину'. Изгледа да је Студеница била сазидана до 1196, када се Стефан Немања у њу уселио као монах Симеон, мада има наговештаја да је њено подизање трајало и после тога“ (стр. 11). У Студеницу је, почетком 1207. године, Свети Сава пренео мошти Симеона Немање и положио их у припремљену гробницу у цркви. Убрзо пошто је студеничка Богородичина црква примила мошти свога оснивача, отпочело је, 1209. године, њено живописање. Заслугом Светога Саве у Студеницу су позвани најбољи сликари тога времена, који су Богородичину цркву „украсили фрескама изузетне лепоте“ (стр. 14). Свети Сава је уложио труд да уреди живот у манастиру: Евергетидски типик превео је и прилагодио га студеничкој монашкој средини.

Студеница је са гробним местом родоначалника династије „била предоређена да буде у самом средишту државне идеологије и пажње владара из

* rankovicpbf@gmail.com

куће Немањића, и не само њих“ (стр. 15), те су се они и старало о њој. Већ око 1230. краљ Радослав је са западне стране саградио пространу припрату са параклисима посвећеним Светом Николи и Светом Симеону Немањи. Непознати ктитор, вероватно из породице Немањића, подигао је тридесетих година 13. века југоисточно од католикона засебну цркву посвећену Светом Николи. Краљ Милутин је 1314. године саградио Цркву Светог Јоакима и Ане коју је мало касније и живописао. По своме ктитору, ова црква је касније почела да се назива Краљева црква, што је данас постало уобичајено. Источније од Краљеве цркве саграђена је, ближе средини 14. века, Црква Светог Јована Претече, која је наше време дочекала само у темељима.

„Замишљена да буде гробна црква свог оснивача, Студеница је постала вечна кућа и његових најближих сродника“ (стр. 20). Овде је сахрањена Немањина супруга Ана, као монахиња Анастасија; Стефан Првовенчани — монах Симон био је сахрањен у Студеници, мало касније Свети Сава је његове мошти пренео у Жичу, да би се, после много сељења, поново обреле у Студеници. Краљ Радослав — монах Јован уснуо је у Господу и сахрањен у Студеници. У припрати Богородичине цркве били су гробови Немањиног сина Вукана и његовог сина Растка — монаха Теодосија. У католикону је сахрањен и један син краља Уроша I, рано преминули Стефан.

Од свога постанка па до друге половине 14. века Студеница је имала почасно место међу српским манастирима. После „гашења“ лозе Немањића 1371. године, настају страдања манастира Студенице. Та страдања „однела су у неповрат богате дарове које су Студеници давали Стефан Немања, његови наследници на престолу и нови студенички ктитори; однела су у неповрат и целу манастирску архиву с даровним повељама, библиотеку с рукописима и са књижевним и богослужбеним делима овде ствараним или преписиваним, као и све остале писане доказе о животу манастира и његових житеља“ (стр. 22). Студеница је страдала и у току аустријско-турских ратова вођених током 17. и 18. века. Током Првог српског устанка братство је с моштима Стефана Првовенчаног напустило манастир, у који се вратило тек 1839. године.

Студеница никада није била сасвим пуста, у њој је увек боравио понеки монах. После 1833. године, када је студенички крај званично припојен Србији, у манастиру су предузимани и обимнији градитељски подухвати. У другој половини 20. века у манастирском комплексу започети су археолошки, конзерваторски и рестаураторски радови, који још увек трају и „који Студеници враћају првобитни сјај, какав и доликује првом међу српским манастирима“ (стр. 29).

После овог историјског пресека живота манастира Студенице, у следећем одељку — *Манастирска целина* — аутори дају физички опис манастирског комплекса. Тај комплекс са црквом Богородице Добротворке опасан је кругом бедема и монашких зграда, чинећи круг у који је уписан крст. На тај начин, како се у монографији истиче, „студеничка просторна целина следи тип византијских манастира у којима исти положај има главна црква, због чега је у житију Светог Атанасија Атонског упоређивана са *оком које саиледава*

из свих њраваца“ (стр. 31). У овом одељку обрађене су све зграде које постоје или су постојале у оквиру манастирског комплекса а о којима се зна на основу откопаних грађевинских остатака. Међу откопаним остацима налазе се и, примера ради, остаци једне воденице што се види и на цртежу Студенице из 1689. године, која је порушена на прелазу у 20. век.

Цркве манастирског комплекса, свака понаосод, обрађене су у два подна- слова: *Архитектура и скулптура* и *Фреске*. За сваку цркву дат је детаљан физички опис са описом зидне орнаментике и историјатом настанка фресака у њима. Од овог плана одступа опис *Цркве Светиої Јована*, од које су сачувани само зидови висине око пола метра.

Десетак километара од манастира, код села Савова, налази се *Савина испосница*. Састоји се из Доње и Горње келије. Аутори дају опис фресака како цркве у Доњој испосници, која је посвећена Покрову Пресвете Богородице, тако и Горње испоснице, која је од Доње испоснице удаљена пола сата хода. Према сачуваним фрескама закључено је да је обе пећинске цркве живописао Георгије Митрофановић, најбољи српски сликар раног 17. века.

У одељку *Ризница* дат је опис сачуваног блага манастира Студенице које има историјски, културни и уметнички значај не само за Студеницу већ и за српски народ уопште. У њој нема икона, књига, сасуда и тканина старијих од 14. века, али има повеља које су Студеници даровали каснији руски и румунски владари, златарских радова, црквених сасуда од метала, икона. Од раскошнијих рукописних књига у ризници се налази само Четворојеванђеље из 16. века. Остале рукописне књиге, поменици и молитвеници имају претежно историјску важност. Ризница је богата и документима, важним како за историју Студенице, тако и других манастира и цркава, писаним на српском, турском, немачком и руском језику.

Лепоти и значају ове монографије доприноси дизајн и пратећи илустративни материјал. Дизајн није наметљив, већ је у функцији текста, визуелни материјал и текст чине јединствену целину. Текст је, другим речима, визуелизован.

Монографија *Манастир Студеница* на 173 стране, уз богат илустративни материјал, представља синтетизовану историју овога манастира кроз осам векова његова постојања. Стога је свесрдно препоручујемо свима који желе да се са овим манастиром упознају на један једноставан, али свеобухватни начин.



Преводи



Грегори Стерлинг*

Универзитет Нотр Дам, Индијана, САД

Филон Александријски**

Abstract: Филон (око 20. г. пре Хр. – 50. г. по Хр.) значајан је сведок јудејства грчког говорног подручја у доба Другога храма. Опсежност његовог књижевног стваралаштва и очуваност његових списа међу хришћанима чине га јединственим извором како за амбијент раног хришћанства, тако и за одређење мишљења до које мере је хришћанство црпело из грчког јудејства.

Key words: Филон, Александрија, философија, јудаизам, јеврејски закон, јеврејска традиција, Логос, Постање, Излазак, Мојсије, коментари, апологија, алегорија, Храм, хришћанство, хришћанско учење, јеванђеља.

1. ФИЛОНОВ ЖИВОТ

Из старине не постоји сачувана нека сувремена Филенова биографија (Vita). Ми данас можемо тек реконструисати његов животопис на основу повремених спомена њега у биографијама других личности, древних testimonia и посредних података добијених из познавања његове породице.

1.1. Филенова породица

Филон је био члан најзнаменитије породице у александријској јеврејској заједници. Јевсевије Кесаријски сасвим исправно вели да „није био ни у чему нижи од најистакнутијих људи од положаја у Александрији“ (Јевс., Цркв. ист. 2. 4. 2). Његов брат Јулије Гај Александар држао је високи положај у градској управи (Јосиф, Сѝарине, 20. 5. 2. 100). Његово име даје наслутити да је Гај Јулије Цезар дао римско грађанство његовој породици, можда Александровом и Филеновом деди из захвалности на помоћи у време александријског рата (48–47. г. пре Хр.). Пошто породица није могла примити грађанство а да претходно није имала александријско грађанство (Плиније, Посланица 10. 5 – 7. 10), чланови породице мора да су поседовали троструко грађанство: у јеврејској александријској заједници, у грчком граду Александрији и

* Gregory.E.Sterling.1@nd.edu

** Предео Предпар Ракић Из *Dictionary of the New Testament Background* (editors: Craig A. Evans and Stanley E. Porter), Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois and Leicester, England, 2000, 789–793.

римско грађанство. Привилеговани положај породице потврђују и каријере Александрових синова: Тиверије Јулије Александар је достигао положај *cursus honorum* све до намесника Јудеје, Сирије и Египта, док није постао начелник штаба императора Тита за време Првог јеврејског устанка (66–70. г. по Хр.) и префект преторијанске страже у Риму. Марко Јулије Александар је умро прилично рано, после склопљеног брака са Верникијом, ћерком Ирода Агрипе I. Без сумње је друштвени углед ове породице допринео да јеврејска заједница изабере Филона, Александра и младог Тиверија Јулија Александра за чланове изасланства упућеног Гају 39–41. г. по Хр. (Филон, *Leg. Gai.* 182, 370; *Anim.* 54).

1.2. Филонов живот

Као члан ове породице, Филон је стекао како грчко (Филон, *Congr.* 74–76; *Spec. Leg.* 2. 229–30), тако и јеврејско образовање. Његово грчко образовање треба да се одвијало у три етапе: школовање у гимназији, једногодишња *ephebia* (лицеј), што је у Александрији било нормално када би дечак имао тринаест или четрнаест година, и више школовање из реторике и философије. Философија је била посебно значајна за Филона, који је ценио основне поставке средњег платонизма (око 80. г. пре Хр. – 220. г. по Хр.) који је постао водећа интелектуална снага у Александрији с његовим представником Евдором (око 25. г. пре Хр.). Одлично је познавао своја древна предања, мада није познавао арамејски и јеврејски језик. Његово темељно познавање Септуагинте (LXX) указује на то да ју је познавао од малих ногу. Филон није сматрао да јудејство и платонизам могу бити супротстављени системи; штавише, држао је да су Мојсије и Платон на различите начине поимали исту стварност. Ово не значи да су полазили са истог становишта — Филон је био првенствено Јеврејин — а та његова приврженост Мојсију није била јеврејском Мојсију, него платонистичком Мојсију. Древни писци су ово препознали у оној познатој изреци: „Или Платон филонизује или Филон платонизује“ (нпр. Јероним, *Мужеви* 11. 7).

Филоново грчко образовање и друштвени положај допринели су томе да је прихватио многе видове грчке културе. Он помиње своје учешће у гозбама (нпр. Филон, *Leg. All.* 3. 156; *Fug.* 31–32), у позоришним представама (нпр. Филон, *Ebr.* 177; *Omn. Prob. Lib.* 141), као и у атлетским такмичењима (нпр. Филон, *Omn. Prob. Lib.* 26; *Prov.* 2. 58). Као и већина Јевреја онога доба, није веровао да таква занимања представљају претњу јеврејском идентитету. Овај идентитет је остао очуван неговањем јеврејских обичаја (нпр. Филон, *Vit. Mos.* 1, 31), међу којима и одлазак на поклоњење јерусалимском храму (Филон, *Prov.* 2. 64).

И док је Филон служио јудејској заједници као члан оног чувеног изасланства и, можда, обављајући друге грађанске дужности, срце му је било прожето контемплативним животом (Филон, *Spec. Leg.* 3. 1–6). Познато је да је већ постојала традиција јеврејског књижевног стваралаштва која је захватала време од 3. века пре Хр., кад је започео превод Септуагинте, до гашења

јеврејске александријске заједнице од 115. до 117. г. по Хр. И премда Филон не спомиње поименце писце претходнике, његова дела одају познаваоца њих неколицине, међу којима Аристовула, Псевдо-Аристетеја и Језекиља Трагичара. Чак су значајнији анонимни егзегети на које се позива и чију егзегетску традицију уноси у своје списе (нпр. Филон, *Op. Mund.* 26 за буквалисте; *Migr. Abr.* 89–93 за темељне алегористе). Стога не би требало да на његово дело гледамо као на изоловани напор, него као на врхунац дуге и богате традиције. Данас се води расправа о специфичном друштвеном амбијенту у којем је Филон проучавао и писао. И док недовољност података допушта тек наслуживање, најпоузданија претпоставка би била да је делао у вишој егзегетској школи у своме дому или у закупљеној згради, што су философи и лекари често чинили (нпр. епикурејац Филодим, стоик Епиктет, неоплатоник Плотин и лекар Гален). Његови студенти-слушаоци били су вероватно потенцијалне вође јеврејске заједнице.

2. Филоново књижевно стваралаштво

Мора се поставити питање како је дошло до његовог тако плодног стваралаштва. Познато је да је написао више од седамдесет (70) огледа: тридесет седам (37) огледа је сачувано у рукописима на грчком, и дванаест (12) на прилично буквалном јерменском преводу из 6. века. Из других дела имамо изводе на грчком и фрагменте још друга два списка на јерменском. Остали списи су познати једино из позивања на њих, садржаним или у сачуваним огледима или преко *testimonia*. Биће да празнине у скупинама коментара указују на друга дела о којима немамо података.

Филонов корпус може се поделити на пет већих група: три егзегетске скупине, философски списи и апологетски огледи. Три егзегетске целине носе обележје Филоновог рада; философске и егзегетске групације јесу данашње конструкције упошљене да групишу огледе који су концептуално слични а књижевно самостални. Међуоднос између ових група, нарочито између егзегетских скупина, веома је сложен. Можда би требало да о њима мислимо као о независним пројектима написаним истовремено за време његовог живота, а не као да су то појединачни послови који би били завршени пре него што је прешао на друге скупине.

Главнина огледа припада скупини библијских коментара. Филон је изнео начелни увид у све ове три скупине списка у својем двотомном *Живоју Мојсијевом* (*De Vita Mosis*). Овај Мојсијев животопис је пружио одличан увод у Мојсијеве књиге, доста слично ономе како је Порфиријев *Живот Плотиново* припремио читаоца за *Енеаде*. Претпостављено читалаштво ове биографије велико је и вероватно захвата чланове шире јеврејске заједнице и, можда, заинтересоване нејевреје.

2.1. Питања и одговори о књигама Постању и Изласку

Најједноставнија skupина од коментара на Стари завет јесте двотомна књига *Питања и одговори о књигама Постању и Изласку* (Questiones et Solutiones in Exodum, Questiones et Solutiones in Genesin), што је коментар из стиха у стих на Пост 2, 4 – 28, 9 и Изл 6, 2 – 30, 10. Десет од двадесет књига постоје на јерменском преводу и у неким фрагментима на грчком. Коментар је сачињен у виду питања–одговор, што је био тадашњи књижевни манир започет Аристотеловим *Хомерским проблемима*, а најбоље га представљају Плутархова зитиматска (истраживачка, прим. прев.) дела. Претходници Јевреји, какви су били Димитрије (фрагменти 2 и 5) и Аристовул (фрагмент 2) користили су књижевну врсту питање–одговор у оквиру већег дела, а Филонов коментар је прво познато зитиматско дело у јудејству. Питања се постављају на два начина: или се наводи текст из библијске књиге којем претходи питање или засебно формулисано питање које садржи разлог за трагање. Одговори су сразмерно кратки, и често садрже и буквално и алегоријско тумачење. Спис је вероватно требало да буде коментар за ученике почетнике у Филоновој школи или за чланове шире јеврејске заједнице.

2.2. Алегоријски коментар

Најзнаменитија skupина коментара јесте *Алегоријски коментар*, тумачење из стиха у стих на Пост 2, 1 – 41, 24. Од 31 књиге чији наслови су дошли до нас, њих двадесет сачувани су на грчком, а фрагмент другог дела на јерменском. Као и *Питања и одговори*, *Алегоријски коментар* је писан у виду питање–одговор; међутим, он то чини другачије. Питања су сада садржана у егзегези. Одговори су увелико проширени уношењем запажања о другостепеним библијским текстовима (lemmata) у којима алегоријска тумачења доминирају. Док су ранији Јевреји, као Аристовул и Псевдо-Аристее, користили алегоријско тумачење, посебни метод Филоновог тумачења најближи је начину коментарисања примењиваног у философској традицији (нпр. у платонском *Анонимном коментару на Теагетета* у Плутарховом *О наситанку душе у сјису Тимеју* или у Порфиријевом *На њеним Нимфе*). Међутим, сличности нису потпуне; на пример, Филон је настојао да своје егзегетске поступке повеже у један непрекидни ланац. Ова skupина коментара је имала вероватно за циљну групу напредније студенте Филонове школе или, пак, друге јеврејске тумаче.

2.3. Изложење Закона

Трећу skupину коментара представља *Изложење Закона*. На грчком језику је сачувано дванаест од петнаест књига. Овај низ тумачења је у знатној мери другачији од друга два: он је систематичан у својој композицији, а букалан у тумачењу. Филон дели егзегетску skupину у три дела (*Praem.*, 1–3). Први је извештај о стварању света пошто је космос у хармонији са законом (*Стварање/De Opificio Mundi*). Друга skupина је историјска или биографска:

патријарси (Аврам, Исак, Јаков) су отеловљења неписаног закона (*Аврам/De Abrahamo*), а Јосиф је политичар (*Јосиф/De Iosepho*). Трећа скупина је законска и започиње са *О Декалоју (De Decalogo)*. Свака од Десет Божјих заповести, једна за другом, служи као наслов за друге законе, уредбе, у четворотомном *О нарочитим уредбама (De Specialibus Legibus)*. Преостали законски материјал изложен је у неколико додатака под насловима разних врлина (*Врлине/De Virtutibus*). *О наградама и казнама (De Praemiis et Poenis)* чини завршницу у подражавању Девтеронوميјуму. Могуће је да су ови радови написани за ширу јеврејску публику.

2.4. Философски списи

Четврта скупина обухвата Филонове философске списе. Од осам књига за које знамо да их је написао, две су на грчком, две на јерменском и један јерменски фрагмент друге књиге. Имају неколико карактеристика које их одвајају од библијских коментара: њихова садржина састоји се од философских тема, извори су првенствено грчки, а књижевни манири спадају у философску традицију (нпр. аритмологија, *Бројеви/De Arithmis*; дијалог, *Промисао/De Providentia* и *Животиње/De animalibus*; теза, спис који излаже тезу са доказима за и против, *Вечност/De Aeternitate Mundi*; и дискурс, *О томе да је свака добра личност слободна/Quod Omnis Probus Liber Sit*). Намењени су вероватно за ученике Филонове школе.

2.5. Апологетски списи

Последња категорија састоји се од списка који су изразито апологетског карактера. Од осам књига, њих три су на грчком (*О контемплативном животу/De Vita Contemplativa*, *Флакус/In Flaccum* и *Изасланство/Legatio ad Gaium*) и извод из четврте (*Hypothetica*). Већина ових списка вероватно је написана у свези са погромом у Александрији и потоњим изасланством 38–41. г. по Хр.

3. Филон и рано хришћанство

Доста рано, можда пре распада александријске јеврејске заједнице 115–117. г. по Хр., Филонови списи су прешли у хришћанске руке. Ускоро је настала легенда о томе како је он био хришћанин (нпр. Јевсевије, *Цркв. ист.*, 2, 16. 2 – 17. 2). У једном броју византијских катена назван је епископом. Његови списи су директно утицали на извесан број значајних раних хришћанских мислилаца, међу којима су Климент Александријски, Ориген, Јевсевије, Дидим, Григорије Нисијски и Амвросије. Индиректно су утицали далеко више. И док је легенда о Philo Christianus анахроничан производ како би се християнизовао славни Јеврејин, она пак указује на значај који је Филон имао за прве хришћане. Какав је, пак, његов однос према новозаветним писцима и хришћанским заједницама?

3.1. Расправа

Стручњаци су одавно сагледали значај Филонових огледа за тумачење Новог завета. Један од најпознатијих почетничких радова био је *Observationes ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino* аутора К. Ф. Лезнера (C. F. Loesnerus) из 1777. г. Филоново место у новозаветним изучавањима досегло је зенит у првој половини 20. века у делима Ч. Спика (C. Spick) на посланици Јеврејима, Ч. Х. Дода (C. H. Dodd) на Јованово јеванђеље и И. Р. Гудинафа (E. R. Goodenough) о историји религија. Проналазак свитака са Мртвог мора и уопште археолошки проналасци ставили су под знак питања ранија сазнања. Свици су пружили читав низ текстова наспрам којима би требало читати Нови завет. Посебно су стручњаци истицали да је апокалиптичка есхатологија свитака била много ближа погледима новозаветних писаца неголи Филонова платонистичка онтологија. Даље, свици и археолошка открића установила су вишеобразност јудејства. Када је М. Хенгел (M. Hengel) издорицао особитост јелинистичког од палестинског јудејства, Филоново место у јудејству је постало проблематично.

Није оспоравано питање да ли су Филонова дела важна за схватање позадине раног хришћанства; она, штавише, чине рудник података о традицији тумачења, јудејској етици и јелинистичкој моралној философији, као и о историјским питањима. Међутим, питање је да ли Филон посведочава онај облик јудејства који је непосредно упливисао прве кораке хришћанске мисли. Стручњаци по Филоновом делу тврдили су да су његови списи први репрезентанти јудејства, и то у више подручја (Борген, Стерлинг). И док није друштвено представник шире јеврејске заједнице, ипак је отеловљење схватања која су била шире заступана.

3.2. Историја религија

У наставку наведени примери износе нека схватања која су била заједничка код Филона, грчког говорног јудејства и раног хришћанства.

3.2.1. Посланице Коринћанима

Најранији пример је антропологија коринтске хришћанске општине (Pearson, Horsley, Sellin, Sterling). Најочигледнији пример је у 1 Кор 15, 44–49, где је есхатолошко схватање Павлово одвело га да аргументише против коринћанског схватања Пост 1, 26–27 и Пост 2, 7. Пост 2, 7 је постала средишна тачка сукоба између апостола и тамошње општине. Ап. Павле је цитирао текст, али је заменио делове реченице в и δ (1 Кор 15, 45). Истакао је: „Није прво духовно, него душевно, потом духовно“ (1 Кор 15, 46). За ап. Павла је природно — Адам, а духовно је Христос. Апостолово инсистирање на поретку претпоставља да су се Коринћани држали другачијег поретка. Наиме, поистовећивали су духовно с људским у Пост 1, 26–27, и природно с људским у Пост 2, 7. Најближа аналогија њиховом мишљењу јесте Филон који је правиво

разлику између умног људског у Пост 1, 26–27 и чулног људског у Пост 2, 7 (нпр. Филон, *Op. Mund.*, 134–135). Можда је ова врста платонистичког тумачења навела Коринћане да потцењују пропадљиво тело и поричу васкрсење.

3.2.2. Посланица Јеврејима

У овој посланици долази до изражаја питање: Да ли ова рана омилија користи апокалиптичку есхатологију (Hurst) или платонистичку онтологију (Thomson). Можда није у питању или–или него и–и. Два текста користе исту платонску метафору „сенке“ (Платон, *Rep.* 7. 51a–b), али на другачији начин. Први је употребљен у огледу о скинији, када писац говори о овоземаљским свештеницима „који служе праслици и сени небеских ствари“ (Јев 8, 5). Није тешко опазити платонизам у оваквом исказу: он користи платонистичку слику („сенка“) и противстав земаљски/небески, и цитира Изл 25, 40 као текстуалну основицу за то разлучивање. Филон је правио исто платонистичко разлучивање из истог текста (Платон, *Leg.* 3. 102–3; Филон, *Quaest. in Ex.* 2. 82). У неким круговима то би било добро познато тумачење. Други текст користи идентично метафорично изражавање, али му ставља наредо есхатолошку перспективу која функционише привремено: „Јер Закон је био сенка будућих добара, не сам лик ствари“ (Јев 10, 1). Ово сликовито изношење контраста исто тако је платонистичко: „сенка“ (Платон, *Rep.* 7. 51a–b) наспрам „лика“ (Платон, *Crat.* 439a), али примена је есхатолошка: мојсијевски култ и закон су сеновити одраз будуће стварности („лика“). Однос између онтолошког разлучивања у Јев 8, 5 и есхатолошког разлучивања у Јев 10, 1 проблематичан је. Биће да су и читалаштво и писац прихватили платонистичко разлучивање, с тим да је писац додао есхатолошки заокрет у складу са христолошким поимањем историје.

3.2.3. Лука — Дела апостолска

Х. Концелман (H. Conzelmann) је истакао значај покајања (*μετάνοιο*, *μετάνοια*) у Лукином јеванђељу и у Делима апостолским. Трећи јеванђелист је користио речи из ове породице да означи обраћење Богу уз морални преображај (нпр. Дап 26, 20). И док су неки философи користили те речи да њима опишу морално усавршавање (нпр. Псевдо-Сивис, *Tabula* 10. 4 – 11. 1. 2; Плутарх, *Mor.* 26d, 27a, 204a, 551d, 712c), најближе паралеле су јеврејски писци из времена Другог храма који су изнашли да је ово нормалан начин да се говори о обраћењу из паганства у јудејство (*Jos.* и *As.* 9, 2; 15, 6–8; 16, 7; *Pr Man*; Филон, *Virt.* 175–86). Најупадљивије паралеле налазе се код Филона. Лука — Дела апостолска као да одражавају гледиште уобичајено у јудејству грчког говорног подручја.

3.2.4. Јован

Последњи пример јавља се у песничком прологу Јовановог јеванђеља. Постоје три значајне паралеле у односу на Филона. Прва, веома је упадљива

употреба Логоса као посредника између Бога и космоса и човековог рода. Није у питању само заједнички термин, него и сличне функције Логоса које ову паралелу чине моћном (Tobin). Друга, пролог прави разлику између вечног Логоса и привременог стварања платонистичим разлучивањем између „деше“ (*in*) у ст. 1–2 и „постаде“ (*egeneto*) у 3. стиху. Смена времена није случајна: она је задржана кроз цели пролог (Логос *деше*: Јн 1, 2. 3. 9. 10. 15, док *ѿсѿиѿаге* у: Јн 1, 3. 6. 10. 14. 17 и могуће у главнини текста: Јн 8, 24. 28. 58; 13, 19). Ова смена подсећа на Платоново знаменито питање „да ли је космос био (*en*) свагда, да није имао почетка, или постаде (*gegonon*), отпочевши од извесног почетка“ (Платон, *Tim.* 28b). Филон Александријски је користио исту игру речи да би направио разлику између двају светова (Филон, *Op. Mund.* 12; *Poster. C.* 30; *Gig.* 42). Трећа паралела: пролог употребљава предлошку метафизику (употребу различитих предлога како би се означиле различите метафизичке синтагме) да се представи Логос као чинилац стварања (Јн 1, 3. 10). Филон употребљава исте предлошке фразе да би означио дејство Логоса при стварању (Филон, *Sacr.* 8; *Spec. Leg.* 1. 81).

Овакви примери претпостављају да наше другачије схватање јудејства треба да се уважава, притом не искључивши коришћење Филонових дела при реконструисању хришћанских почетака.

Литература:

- Arnaldez, R., Mondeseret, C., Pouilloux, J., eds., *Les CEuvres de Philon d'Alexandrie* (34 vols.; Paris: Editions du Cerf, 1961–92).
- Berchman, R., Calabi, F., eds., *Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity* (SFSHJ; Lanham, MD: University Press of America, 1998–)
- Borgen, P., *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NovTSup 10; Leiden: E. J. Brill, 1965); idem, *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edinburgh: T & T Clark, 1996)
- Borgen, P., Fuglseth, K., Skarsten, R., *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids, MI: Eerdmans; Leiden: E. J. Brill, 2000).
- Cohn, L. et al., eds., *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt* (7 vols.; Berlin: George Reimer, 1896–1930; 2d ed., 1962).
- Colson, F. H., Whitaker, G. H., Markus, R., eds. *Philo* (10 vols. and 2 supplementary vols.; LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929–62).
- Goodhart, H. L., Goodenough, E. R., „A General Bibliography of Philo Judaeus,” in E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theogy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1938) 125–321.
- Hay, D., ed., *The Studia Philonica Monograph Series* (BJS; Atlanta: Scholars Press, 1995–). Hilgert, E., ed., *The Studia Philonica* 1–6 (1972–80).

- Hurst, L. D., *The Epistle to the Hebrew: Its Background of Thought* (SNTSMS 65; Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Pearson, B. A., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (SBLDS 12; Missoula, MT: Scholars Press, 1973).
- Radice, R., Runia, D. T., *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937–1986* (VCSup 8; Leiden: E. J. Brill, 1988).
- Runia, D. T. et al, „A Bibliography of Philonic Studies,” *Studia Philonica Annual* 1 (1989) 95–123; 2 (1990) 141–75; 3 (1991) 347–74; 4 (1992) 97–124; 5 (1993) 180–218; 6 (1994) 122–59; 7 (1995) 186–222; 8 (1996) 122–54; 9 (1997) 332–66; 10 (1998) 135–75; 11 (1999) 121–60.
- Runia, D. T., *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (CRINT 3.3; Minneapolis: Fortress, 1993).
- Runia, D. T., Sterling, G. E., eds., *The Studia Philonica Annual* 1– (1989–).
- Seland, T., *Establishment Violence in Philo and Luke: A Study of Non-Conformity to the Torah and Jewish Vigilante Reactions* (BIS 15; Leiden: E. J. Brill, 1995).
- Sellin, G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Kor 15* (FRLANT 138; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
- Sterling, G. E., „’Wisdom Among the Perfect’: Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity,” *NovT* 37 (1995) 355–84.
- Thompson, J. W., *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews* (CBQMS 13; Washington, DC: Catholic Biblical Association, 1982).
- Tobin, T. J., „The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation,” *CBQ* 52 (1990) 252–69.

Gregory Sterling

University of Notre Dame, Indiana, USA

Philo of Alexandria

The author of this essay, a well-known scholar, Ph. D. Gregory E. Sterling, Associate Professor of Theology at the University of Notre Dame in Notre Dame, Indiana, presents Philo's life, then his writings and his relationship to early Christianity. Philo (c. 20 B.C.-c. A.D. 50) wrote more than seventy treatises: thirty seven of these have survived in Greek manuscripts and twelve in a rather literal sixth-century Armenian translation. The remainder is known only from references in either the extant treatises or *testimonia*. The corpus can be subdivided into five major groups: three commentary series, philosophical works and apologetic treatises. The bulk of the treatises belong to the commentary series. Philo provided a general introduction to all three sets in his two-volume *Life of Moses* (*De Vita Mosis*).

The most famous commentary series is the *Allegorical Commentary*, a running commentary on Genesis 2:1 – 41:24. Of the thirty-one books whose titles have come down to us, twenty are preserved in Greek and a fragment of another in Armenian. Like the *Questions and Answers* (which is an allegorical commentary on Genesis 2:4 – 28:9 and Exodus 6:2 – 30:10), the *Allegorical Commentary* uses the question-and-answer device, but the questions are now subsumed in the exegesis. While earlier Jews as Aristobulus and Pseudo-Aristeas used allegorical interpretation, the particular form of Philo's commentary is closest to that of commentaries in the philosophical tradition.

Twelve of the fifteen writings by Philo on the exposition of the Law have been preserved in Greek. This series is significantly different from the other two: it is systematic in its organization and literal in its interpretation. Here we have his works: *Creation* (*De Opificio Mundi*), *Abraham* (*De Abrahamo*), *Joseph* (*De Iosepho*), *On the Decalogue* (*De Decalogo*), *Virtues* (*De Virtutibus*), *Rewards and Punishments* (*De Praemiss et Poenis*).

The fourth group comprises Philo's philosophical works. Of the eight books we know that he wrote we have two in Greek, two in Armenian and an Armenian fragment of another. These works are: *Numbers* (*De Arithmis*), *Providence* (*De Providentia*), *Animals* (*De Animalibus*); *Eternity* (*De Aeternitate Mundi*), *That Every Good Person is Free* (*Quod Omnis Probus Liber Sit*).

Among Philo's apologetic works we can enumerate here three of the eight books extant in Greek: *On the Contemplative Life* (*De Vita Contemplativa*), *Flaccus* (*In*

Flaccum) and *Embassy (Legatio and Gaium)* as well as an excerpt from a fourth (*Hypothetica*).

In the last section of this essay the author deals with the influence of Philo's works on early Christian writers. His writings directly influenced a number of significant early Christian thinkers, including Clement of Alexandria, Origen, Eusebius, Dydimus, Gregory of Nissa and Ambrose. Philo's works constitute a mine of information on interpretative traditions, Jewish ethics, and Hellenistic moral philosophy. The issue is whether Philo attests a form of Judaism that directly influenced the development of a form of Christian way of thinking, especially in reference to Philo's teaching on the Logos, as exposed in the prologue of John's Gospel.

Key words: Philo, Alexandria, Septuagint, philosophy, Judaism, Jewish Law, Jewish tradition, Logos, Genesis, Exodus, Moses, commentaries, apology, allegory, Temple, Christianity, Christian doctrine, gospels.

Датум пријема чланка: 18. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.

УПУТСТВО АУТОРИМА

Саборносѝ — ѿеолошки ѿодишњак је часопис богословског карактера који објављује **оригиналне научне радове** (радови у којима се научним методом износе претходно необјављивани резултати сопствених истраживања), **прегледне научне радове** (радови који садрже оригиналан, детаљан и критички приказ истраживачког проблема или подручја у коме је аутор остварио одређени допринос, видљив на основу аутоцитата) и **приказе књига**, написане на српском језику и другим језицима раширеним у међународној комуникацији и водећим у теолошкој научној области.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно штампани и истовремено поднети за објављивање негде другде (при чему редакција задржава право да одлучи другачије). Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у **електронском** облику на оптичком медију (CD, DVD) или путем електронске поште и у **штампаном** облику (са уредно нумерисаним страницама) на адресу издавача, с тим што у електронској верзији текст рада и графички прилози (фотографије, графикони) морају бити одвојени документи, док штампана верзија мора јасно видљиво садржати, осим текста, и све прилоге на одговарајућем месту у тексту, како аутор предвиђа да буде објављено у часопису.

Адреса за слање радова:

Епархија браничевска
(за часопис *Саборносѝ — ѿеолошки ѿодишњак*)
Хајдук Вељкова 2
12 000 Пожаревац
Србија

У броју часописа за текућу годину штампају се само **радови послати до 31. маја**.

Подразумева се да је аутор дужан да достави своје **контакт податке**: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилних и фиксних телефона, поштанску адресу, електронску адресу, назив установе у којој је запослен и радно место у тој установи, као и годину рођења. Ови подаци неће бити објављени, већ ће их уредништво користити ради кореспонденције са аутором и достављају се издвојено, мимо података који се наводе као део опреме чланка, који ће пак бити објављени (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензената задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и

професионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање (што се озваничује тако што редакција, најкасније три месеца од пријема рада, писмено обавештава аутора, који потом потписује изјаву о ауторским правима), од датума прихватања право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а ауторска права се преносе на издавача. Рукописи и прилози се не враћају.

Рукописи треба да буду припремљени према стандардима часописа *Саборност* — *теолошки јоуришњак*. Ако се не поштују даље наведени критеријуми, редакција може да не прихвати текст или да тражи да се рад прилагоди, због чега објављивање може да касни.

3. ТЕХНИЧКЕ НОРМЕ ОБЛИКОВАЊА ЧЛАНКА

3.1. Обим рада

Препоручује се да рад не буде дужи од 16 А4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање рукописа преданог у електронском облику

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf.

Илустративне прилоге (слике, фотографије, графиконе...) треба приложити у електронској форми, са резолуцијом од најмање 300 dpi у природној величини. Прилоге у електронском облику обавезно доставити као засебне документе у неком од стандардних формата: jpeg, tiff, gif, pdf, indd (Adobe InDesign), ai (Adobe Illustrator) и адекватно их именовати, а у тексту рада јасно означити место где се прилог појављује и назив прилога како је означен на медију.

Без обзира на језик, неопходно је да рад буде откуцан у **фонту** који подржава уникодни стандард (*Unicode*). Препоручујемо *Times New Roman*. Изузетно, рад који садржи грчка слова (с акцентима) може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*, који подржава већи број знакова. Препоручљива величина слова је 12 pt.

Као помоћ ауторима уредништво је обезбедило електронски образац (*template*) за форматирање саставних делова опреме чланка са дефинисаним стиловима, као и основно упутство за коришћење обрасца. Електронски образац се може преузети са интернет презентације Часописа, на следећој страници:

http://casopis.sabornost.org/sabornost_uputstvo_autorima.php?d=3

3.3. Језик и писмо рада

Језик рада може бити било који језик раширене употребе у међународној комуникацији и у датој научној области. Рад на српском језику треба да буде откуцан ћирилицом. Језик на коме су написани делови опреме чланка, изузев резимеа (в. Сажетак и резиме), мора бити исти као и језик на коме је сам рад написан.

3.4. Саставни делови опреме чланка

Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора. Веома је пожељно да се наведу и средња слова аутора. Презимена и имена домаћих аутора увек се исписују у оригиналном облику (са српским дијакритичким знаковима), независно од језика рада. Научна и титуларна звања аутора се не наводе.

Сваки наведени аутор треба да је учествовао довољно у раду на чланку како би могао да преузме одговорност за целокупан текст и резултате изнесене у чланку.

Контактни подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у загради испод имена аутора и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

Назив установе аутора (афилијација)

Наводи се пун (званични) назив и седиште установе у којој је аутор запослен, а евентуално и назив установе у којој је аутор обавио истраживање. У сложеним организацијама наводи се укупна хијерархија (на пример, *Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд*). Бар једна организација у хијерархији мора бити правно лице. Ако је аутора више, а неки потичу из исте установе, мора се назначити из које од наведених установа потиче сваки од наведених аутора.

Афилијација се исписује на два језика непосредно након имена аутора, на два места — у раду (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме). Функција и звање аутора се не наводе.

Наслов

Наслов треба да је концизан и да што верније описује садржај чланка. У општем је интересу да се користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову придода поднаслов. Наслов се исписује на два језика непосредно након афилијације, на два места — у раду (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме). Такође је потребно на крају целокупног документа додатно написати и наслов рада на енглеском језику.

Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: 1. *Први поднаслов*, 2. *Други поднаслов*, 2.1. *Први поднаслов*

другої реда, 2.2. Други поднаслов другої реда, 3. Третій поднаслов... (попут структури поднаслова коришћене у овом упутству).

Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажеци садрже термине који се често користе за индексирање и претрагу чланака. Саставни делови сажетка су циљ истраживања, методи, резултати и закључак.

Сажетак треба да има од 100 до 200 речи и треба да стоји између заглавља (имена аутора, наслов и др.) и кључних речи, након којих следи текст чланка. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.

Сажетак у проширеном облику, тзв. **резиме**, даје се на крају чланка, након одељка *Литература*. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, уместо на енглеском, резиме може бити на неком другом језику раширене употребе у датој научној дисциплини. За резиме на страним језицима аутор мора обезбедити граматичку и правописну исправност. Дужина резимеа може бити до 1/10 дужине чланка.

Резиме представља једну издвојену целину, са именом аутора, афилијацијом, насловом и кључним речима датим на крају рада. Треба да сви ови елементи буду написани на истом језику.

Кључне речи

Кључне речи су термини или фразе које најбоље описују садржај чланка за потребе индексирања и претраживања. Треба их додељивати с ослонцем на неки међународни извор (попис, речник или тезаурус) који је најшире прихваћен или унутар дате научне области.

Број кључних речи не сме бити већи од 10, а пожељно је да се наведу фреквентне речи.

Кључне речи дају се на језику на коме је написан рад и на језику на коме је написан резиме. У чланку се дају непосредно након сажетка, односно резимеа.

Садржај рада

Рад треба да буде релевантан за научну и стручну јавност, са јасним, наглашеним циљевима и резултатима истраживања, закључком, референцама у тексту и библиографским јединицама (подацима) на крају. Идеје у раду морају бити оригиналне и значајно доприносити развоју предмета истраживања, а методологија мора бити јасно описана. У складу са начелима уређивања Часописа, рад треба да се тиче промоције богословља, да буде заснован на истраживању богословских дисциплина или да се дави односом теологије и других наука или савремених научних достигнућа.

Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наводи се у посебној напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

Претходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Требало би да буду сачињени у Word-у или неком компатибилном формату.

Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом, нпр.: *Табела 2: Поузданоси варијабли*.

Цитирање у тексту

Начин позивања на изворе у оквиру чланка мора бити једнообразан у целом раду. Сваки цитат треба да прати референца одакле је узет. Дозвољен је следећи начин цитирања: у пуном виду у фусноти — са свим библиографским подацима (в. Коришћену литературу) и бројем стране с које је цитат преузет, без ознака *с.*, *сир.*, *р.*, *пр.*, *ff.*. Уколико се упућује на фусноту у наведеном делу, после броја стране пише се скраћеница „фн.“ и број фусноте.

„Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него *долази*“.¹

¹ Зизијулас, Јован, „Символизам и реализам у православном богослужењу“, *Саборноси VII*/1–4, Пожаревац, 2001, 30.

Код цитирања Светог писма, у обзир долази само реферисање у заградама:

По речима светог апостола Павла: „Љубав дуго трпи, благотворна је, љубав не завиди, љубав се не горди, не надима се“ (1Кор 13, 4).

На библиографске јединице и њихове делове треба упућивати без икакве ознаке. Ипак, ако референца припада реченици, могу се употребити скраћене ознаке, исписане нормалом: *в.*, *в. у* + име дела, *в. код* + име аутора, *уј.* (на пример, „За детаљнију класификацију в. ...“) и *с. в.* за речничке одреднице. Уједначености ради, избежавати ознаке *cf.*, *vidi*, *vide*, *в.* и сл.

Уколико се цитира податак са исте странице из истог дела као у претходној референци, користи се ознака „*исто*“ у курзиву. Ако се цитира податак из истог дела као у претходној референци, али са различите странице, користи се ознака „*н. г.*“, којој се, иза запете, додаје број цитиране странице. У фусноти се ове скраћенице пишу с великим почетним словом (ако стоје одмах уз број фусноте) и тачком иза.

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом, пошто не подлеже лекторисању. Највише пажње ваља обратити на интерпункцијске знаке, дијакритике (грчки, француски, немачки...) и „помоћне“ знаке у неким језицима (*ѿ, ѿ...*). Иако се библиографски подаци и цитирани текст дају на језику и писму оригинала, имена страних аутора, како је то уобичајено, у тексту рада исписују се транскрибовано, уз навођење оригинала у загради, ако то није учињено у списку литературе или другде. Транскрипција се врши искључиво према правилима из важећег правописа (Пешикан и др., *Правойис срѣскоја језика*, Матица српска, Нови Сад, 2010, 171–250), а не према сопственом познавању изговора страних језика. (Спорне случајеве решава лектор, ако се доставе релевантни подаци.)

Изостављене делове цитираног текста треба обележавати с три тачке у угластим заградама [...], било да се изостављени текст налази на почетку, у средини или на крају цитата („Неупоредиво значајније за разматрање [...] јесу слике у великом солунском храму.“). У таквим заградама, а не у обичним, облим, треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата, ако су они неопходни („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалоја* [курзив наш]“ и сл.).

Ако цитирани текст, који је у раду обележен наводницима, и у себи садржи наводнике, они се обележавају полунаводницима („Та ресавска 'ренесанса' сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.“).

Свето писмо не мора да се цитира дословно (у горњем смислу), пошто се тада већ не наводи тачно издање из којег је цитат преузет. Нема, на пример, смисла у екавски писаном тексту наводити цитат из Библије ијекавски, ако тако стоји у оригиналу, или остављати архаичне речи и застарели правопис из старијих превода, осим ако рад није филолошке природе.

Изузетно, у радовима на страним језицима дозвољено је да се једнообразно користе правила цитирања из дотичног језика.

Најомене (фусноће)

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Могу садржати мање важне детаље, допунска објашњења, назнаке о коришћеним изворима (на пример, научној грађи, приручницима) итд., али не могу бити замена за цитирану литературу. Никако не означаваати фусноте у тексту „ручно“, већ користити аутоматске алатке намењене за означавање фуснота у конкретном програму за обликовање текста.

Знак за фусноту смешта се непосредно уз реч (испред интерпункцијског знака, ако он следи) када се садржајем фусноте допуњује само појединост у реченици уз коју стоји тај знак. Ако се садржај фусноте односи на целу реченицу, знак у тексту стоји иза интерпункцијског знака (најчешће завршне тачке).

Коришћена лиџераџура

Коришћена литература обухвата по правилу библиографске изворе (чланке, монографије и сл.) и даје се искључиво у засебном одељку чланка, у виду листе референци. Референце се не преводе на језик рада.

Саставни делови референци (ауторска имена, наслов рада...) наводе се у целом чланку доследно на исти начин, у складу са следећом усвојеном формом навођења.

У списку литературе наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила која следе. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење литературе у системима вредновања часописа узима као довољан разлог за оспоравање научног статуса часописа. Због тога ће уредништво велику пажњу придати доследности референци, што ће бити и критеријум за објављивање чланка у Часопису.

МОНОГРАФИЈЕ

Код монографија исписују се следећи подаци: презиме аутора, име аутора, *наслов монографије (курзив)*, издавач, место издања, година издања. Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига издата (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Шнеле, Удо, *Увод у новозаветну еізеіезу*, Православни богословски факултет, Београд, 2007.

Ако монографија садржи више томова, то се назначава римским бројем иза наслова, између запета.

Слијепчевић, Ђоко, *Историја Српске православне цркве*, I, БИГЗ, Београд, 1991.

Уколико монографија (или нека друга јединица) садржи до три аутора, они се, један иза другог, бележе (презиме, име) испред наслова дела. Ако их има више од три, наводи се презиме и име првог аутора и ознака „и др.“. То важи и за издаваче и места издања (само што се они, ако их је два или три, одвајају цртама, с белинама).

Бајић, Ружица, Кончаревић, Ксенија, „Ставови верника СПЦ према употреби српског језика у богослужењу“, *Религија и толеранција* V/8, 2007, 7–30.

Симић, Гордана и др., *Манасијир Ресава*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд, 2007.

Јевтић, Атанасије, *Живо предање у цркви: руковети са Њиве Господње*, Братство св. Симеона Мироточивог – Видослов Тврдошки, Врњачка Бања – Требиње, 1998.

Јевтић, Атанасије (ур.), *Светишени канони Цркве*, Православни богословски факултет и др., Београд и др., 2005.

Каснија, прва издања — само ако је неопходно да се то истакне — бележе се бројкама у експоненту непосредно иза године издања.

Поповић, Јустин, *Православна Црква и екуменизам*, Манастир Хиландар, 1995².

Ако монографија нема никаквог аутора, навођење библиографских података почиње од наслова дела.

Просјорно-јланска заштитна нейокрејних културних добара ойшине Велика Плана, Регионални завод за заштиту споменика културе Смедерево, Смедерево, 1987.

Ако монографија нема аутора, али има уредника, приређивача или сл. (то је најчешће зборник радова), онда се уместо ауторовог презимена и имена испишује презиме и име уредника и ознака „(ур.)“, било да се ради о уредништву или сличној функцији.

Богдановић, Димитрије (ур.), *Хиландарски јийик*, Народна библиотека Србије, Београд, 1995.

ЧЛАНЦИ

За чланке у **часопису** наводе се следећи подаци: презиме аутора, име аутора, „наслов рада (под наводницима)“, *назив часописа (курзив)* годиште римским бројкама (година издања), странице на којима се налази чланак, спојене цртом без белина.

Матић, Златко, „Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве“, *Садорносћ* III (2009), 145–158.

Ако часопис, поред годишта, броји и свеске у години, оне се испишују арапским цифрама иза косе црте уз број годишта.

Јевтић, Атанасије, „Јединство Цркве у Предању Цркве“, *Бојословље* LIX/1–2 (2001), 121–134.

Ако часопис не броји годишта, него само свеске у години, уз назив часописа се арапским цифрама испишује само број свеске, ако их часопис броји.

Буловић, Иринеј, „Теологија дијалога по Св. Марку Ефескоме“, *Теолошки јо-ілеги* 1 (1975), 5–35.

Чланак у **зборнику** с уредником садржи ове податке: презиме аутора, име аутора, „наслов рада (под наводницима)“, „у:“ презиме уредника, име уредника (ур.), *назив књије (курзивом)*, издавач, место издања, година, странице на којима се налази чланак, спојене цртом, без белина. Ако зборник нема уредника, иза „у:“ долази назив монографије. Предговор књижи бележи се на сличан начин, само се уместо уредника испишује име аутора књиге. Слично се чини и за поглавље у монографији једног аутора (в. пример); у том случају нема потребе да се име аутора код чланка и монографије понавља, нити да се пише *исји* или сл. Ознаке „(ур.)“, „у:“ наводе се на српском, ћирилицом, без обзира на језик на којем је објављена књига (осим ако је читав рад писан на неком другом језику).

Лубардић, Богдан, „Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића“, у: Шијаковић, Богољуб (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку — исцртавачки проблеми и резултати*, Православни богословски факултет, Београд, 2006, 63–90.

Милетић, Србољуб, „Предговор“, у: Александар Каломирос, *Против лажног јединства*, Плато, Београд, 2000, 4–12.

Зизијулас, Јован, „Тријадолошка основа еклисиологије“, у: *Еклисиолошке теме*, Беседа, Нови Сад, 2001, 48–63.

По истом принципу наводе се и речничке одреднице у речницима и монографијама тога типа (енциклопедије и сл.). Ако је речнички чланак ауторско дело, презиме и име аутора долазе на почетак, а ако су одговорна лица уредници, њихова имена иду испред назива монографије. За овакве чланке не наводе се странице.

Трифунковић, Ђорђе, „Житије“, у: *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд, 1990.

„Болнице“, у: Ђирковић, Сима, Михаљчић, Раде (ур.), *Лексикон српског средњег века*, Knowledge, Београд, 1999.

ИЗВОРИ НА ИНТЕРНЕТУ

Документи прикупљени на интернету обавезно садрже ове податке: презиме аутора, име аутора, „наслов текста (под наводницима)“, година објављивања на сајту, „прегледано“ датум (све арапским бројкама, без нула) „на:“ тачна адреса која води ка интернет страници са текстом (подвучено).

Радовић, Амфилохије, „Исихазам — освајање духовних простора“, 2010, прегледано 27. 6. 2010. на: http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora.

Ако аутор текста није познат, његово презиме и име се изостављају. То важи и за годину објављивања.

НЕФОРМАЛНИ ИЗВОРИ

Ако је цитирани текст наведен према усменом разговору, писменој преписци, електронској преписци или сл., наводи се: презиме аутора, име аутора, „лична комуникација (или др.)“, датум (ако се датум не зна, година).

Рајић, Слободан, лична комуникација, 28. 3. 2007.

СВЕТО ПИСМО И ПОЗНАТА ДЕЛА

Књиге Светог писма не подлежу стриктним правилима цитирања и референса наведеним овде. Зато се и не наводе у списку литературе, већ само уз цитат, у загради. Цитирано место се код њих обележава навођењем дела (код Библије скраћено), броја главе и броја стиха/реда у глави.

Бројеви глава и стихова наводе се по следећим обрасцима:

1. један стих једне главе: 1Кор 6, 12
2. неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
3. неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
4. стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1
5. цела глава: 1Кор 13

Постоји обичај да се најпознатија дела опште и теолошке културе, најчешће антички и светоотачки текстови, цитирају по сличном принципу, без навођења тачног издања дела: Хомер, *Илијада*, XXI, 273; Јован Златоусти, *Омилија* 8, 2 *на Посланицу Колошанима*. То није препоручљиво, најпре, зато што нарушава принципе цитирања и зато што се издања могу разликовати.

Прилоі

У прилогу би требало дати само оне описе материјала који би читаоцима били корисни за разумевање, евалуирање или понављање истраживања.

3.5. Језичке препоруке

Језик рада, најпре, треба да припада научном стилу стандардног српског језика (односно неког другог језика) и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом. Пошто је такав стил по природи апстрактан и тешко читљив, треба настојати да реченице буду јасне, прецизне и сажете. Стога се не сматрају прикладним за научну аргументацију литерарни и есејистички изрази (у виду архаизама и кованица, елиптичних реченица...), непотребна понављања и гомилања речи. Ипак, да језик не би био укалупљен и сувопаран, пожељно је устаљене речи и конструкције варирати синонимним (нпр. *верни* / *верници* / *верни народ*; уместо нагомилавања реченица са *који* може се употребити везник *што* или преформулисати реченица...).

Велика слова могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа (н. г., 55–73), али у најмањој мери. Осим што служе за исказивање поштовања, она се често у теолошким текстовима употребљавају као манир, без посебне сврхе, и тада треба искористити други начин за истицање жељених делова текста (курзив) да се он не би оптерећивао.

Скраћенице би требало избегавати, осим изразито уобичајених (међу које убрајамо скраћенице назива књига Светог писма). Скраћенице које су наведене у табелама и графичким приказима треба да буду објашњене у легенди испод приказа.

Када норма стандардног језика допушта две или више варијаната једне речи, аутор има право да користи коју жели (изузев ако Редакција не да једној варијанти предност), али је обавезан да у томе буде потпуно доследан у раду.

Транскрипција грчких речи по бетаизму или витаизму у начелу се не може прописивати, иако ту лежи највећа термилошка неуједначеност. Ипак, препоручује се да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе (нагнута витаизму) и да се принципи транскрибовања примењују доследно (без мешања типова транскрипција).

Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи транслитерују (преслове) у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (н. г., 24).

Када се страна реч пренесе у изворном писму или транслитеровано, она се без проблема може користити у номинативу и падежима једнаким њему. Међутим, остали падежи захтевају српске наставке, који у ћириличком тексту морају бити ћирилички, одвојени од именичке основе цртицом, без размака: „од *tropos*-а“ или „од *τροπος*-а“ (основа на сугласник), али: „молитва за испуњење *koinōni*-је“ или „*κοινωνι*-је“ (основа на самогласник). Изнимно, ако испред именице чији номинатив није типичан за наш језик долази атрибут, она може да остане и непромењена („улога његове *episkopē*“).

Хоће ли се страна реч (најчешће термин) наводити изворно, транслитеровано, транскрибовано (адаптирано) или преведено, зависи од њене употребне учесталости и раширености. Тако, нпр., неке речи одавно су прилагођене српском језику и пишу се адаптирано (*Λοῖος*-*Лоіоса*, *εἰσεῖεζα*-*еізеіезе*, *анамнеза*-*анамнезе*), док су новији термини и појединачне употребе страних речи мање прилагођени и пишу се изворно (*γνώσις*, *κένωσις*, *ξυνὸς λόγος*). Није оправдано, онда, писати *кеносис*, *іносис* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, морали гласити *кеноза*, *іноза*...

Важно је обратити пажњу на различите функције **црте** (–) и **цртице** (-). Цртица се пише углавном код полусложеница и код наставака (нпр. *културно-историјске йрилике*), а црта код означавања различитих односа (*веза Боі – човек, сѝр. 15–28* и сл.).



Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Braničevo — Požarevac, Department of Education and Culture

Address: Sabornost, Hajduk Veljkova 2, 12000 Požarevac, Serbia

Phone: +381 12 540635; **E-mail:** casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

www.sabornost.org

EDITOR-IN-CHIEF

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

MANAGING EDITOR

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

EDITORIAL BOARD

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Joanis Petru (Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki)

Živadin Bugarčić (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Siniša Mišić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)

Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)

Radovan Bigović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Predrag Dragojević (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Zoran Krstić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)

Davor Džalto (Faculty of Art, University of Niš)

Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)

Stojan Chilikov (Faculty of Orthodox Theology, University of Plovdiv, Kardjale)

Nebojša Djokić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

EDITORIAL ASSISTANTS

Aleksandar Đakovac (Christian Cultural Center, Belgrade)

Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Members of the *St John Chrysostom's Orthodox Theological Seminary*, Kragujevac

PRODUCTION EDITOR

Goran Ilić

POŽAREVAC 2011

