

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Сабор – икона светотројичног сапостојања
једног и многих [интервју]

ZORAN DJUROVIĆ, Le ἀκρίδες di Mt. 3, 4: 'locuste' o 'vegetali'?

ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, Богослужбени основи православне гносеологије

ЗЛАТКО МАТИЋ, Библијско и литургијско сећање (анамнеза)

ZORAN KRSTIĆ, L' incontro della Chiesa con la modernità

СВИЛЕН ТУТЕКОВ, Православното богословие и наследството на пиетизма

STOYAN CHILIKOV, The Orthodox View of the World

ВЛАДИМИР ВУКАШИНОВИЋ, Прилог бољем разумевању литургијске теологије

JULIJA VIDOVIĆ, L'homme dans le dessein de Dieu selon saint Augustin d'Hippone

АНДРЕЈ ЛАУТ, Св. Григорије Богослов и св. Максим Исповедник

ИГНАТИЈЕ МАРКОВИЋ, Заборављена беседа Никодима Милаша

ДАРКО ИВАНОВИЋ, Црква Свете Петке у Великом Орашју

М. МИЛОВАНОВИЋ, В. МИЛИЋЕВИЋ, Вечност у једноме сату

ЗЛАТКО МАТИЋ, Сведочење православног богослова данас [приказ књиге]



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2008

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)

ОПЕРАТИВНИ УРЕДНИК

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 Синиша 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)

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

др Стојан Чиликов (Богословски факултет, Универзитет у Пловдиву, Крџали)

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

Славица Јовановић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије – Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА

Колор Прес – Лапово

ТИРАЖ

1.000

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381 12 540635

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



Садржај – Contents

Садржај

Уводна реч	9
------------------	---

Разговори

Игнатије Мидић

Црква – Сабор: икона светотројичног сапостојања једног и многих	13
--	----

Библистика

Zoran Djurović

Le ἀκρίδες di <i>Mt.</i> 3, 4: ‘locuste’ o ‘vegetali’?	43
--	----

Догматика

Предраг Петровић

Богослужбени основи православне гносеологије	63
--	----

Златко Матић

Библијско и литургијско сећање (анамнеза)	73
---	----

Црква и друштво

Zoran Krstić

Il nuovo incontro della Chiesa Ortodossa Serba con la modernità ...	83
---	----

Свилен Тутеков

Православното богословие и наследството на пиетизма	95
---	----

Stoyan Chilikov

The Orthodox View of the World	123
--------------------------------------	-----

Литургика

Владимир Вукашиновић

Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе карловачких митрополита XVIII века	131
--	-----

Патрологија

Julija Vidović

- L'homme dans le dessein de Dieu
selon saint Augustin d'Hippone 171

Андреј Лаут

- Св. Григорије Богослов и св. Максим Исповедник:
обликовање Предања 197

Историја

Игнатије Марковић

- Једна заборављена беседа архимандрита Никодима Милаша .. 213

Дарко Ивановић

- Црква Свете Петке у Великом Орашју 241

Наука

Милош Миловановић, Вукашин Милићевић

- Вечност у једноме сату 273

Прикази

Златко Матић

- Сведочење православног богослова данас 291

Contents

Editorial Note	9
----------------------	---

Interviews

Ignatije Midić

Church – Synod: An Icon of God the Trinity Existence as One and Many	13
--	----

Bible Studies

Zoran Djurović

The Term ἀκρίδες in Mt 3, 4: ‘locusts’ or ‘vegetables’	43
--	----

Dogmatic Theology

Predrag Petrović

Liturgical Aspects of the Orthodox Gnoseology	63
---	----

Zlatko Matić

The Biblical and Liturgical Memorial	73
--	----

Church and Society

Zoran Krstić

The remeeting of the Serbian Orthodox Church with modernity	83
---	----

Svilen Tutekov

Orthodox Christian Theology and the Heritage of Pietism	95
---	----

Stoyan Chilikov

The Orthodox View of the World	123
--------------------------------------	-----

Liturgical Theology

Vladimir Vukašinović

Addition to Better Understanding of the Liturgical Theology and Praxis of the Metropolitans from Karlovci in 18th century	131
---	-----

Patrology

Julija Vidović

- Man according to God's Providence in the Works
of St Augustine of Hippo 171

Andrew Louth

- St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor:
The Shaping of Tradition 197

History

Ignatije Marković

- A Forgotten Sermon by Archimandrite Nikodim Milash 213

Darko Ivanović

- The Church of the St Paraskeva in Veliko Orasje 241

Science

Miloš Milovanović, Vukašin Milićević

- Eternity in One Hour 273

Reviews

Zlatko Matić

- The Testimony of an Theologian Today 291

2008 © Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, 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.



Уводна реч

Основна идеја покретања богословског часописа *Саборносѝ – теолошки ѿдишњак*, пројављује се у концепту двострано усмереног дијалога: преко потребног, унутарцрквеног, са једне, и не мање битног разговора са носиоцима других области науке, са друге стране.

Ситуација у нашој помесној, Православној српској Цркви, блиско повезана са недоумицама око неколико последњих заседања Синода и Сабора архијереја, али и са другим питањима богословског и литургијског типа, које посматрамо као благословени знак буђења читавог еклисијалног тела из дуготрајне и опасне незаинтересованости за живот сопственог Организма, нагнала је чланове редакције нашег часописа да умоле **епископа пожаревачко – браничевског, г. Игнатија**, да за *Саборносѝ – теолошки ѿдишњак* дâ један интервју, који би се тицао *богословске ѿдголе* актуелних тема и дилема нашег црквеног живота. Далеко од дневно – политичког и приземног журналистичког сензационализма, који прати наше духовне просторе, питања и одговори поменутог разговора, директно се тичу онтолошких претпоставки постављања и решавања значајних еклисиолошких, пасторалних и литургијских проблема наше Цркве.

Како интервју са владиком Игнатијем, тако и остали текстови у овом броју, усмерени су у правцу најављеног подстицаја плодног научног дијалога. Аутори, који су своје радове посветили библијским и патролошким истраживањима у оквирима догматског и литургијског богословља (**Ендрју Лаут**, у преводу Андријане Крстић, **Владимир Вукашиновић**, **Зоран Ђуровић**, **Предраг Петровић**, **Златко Матић**, **Јулија Видовић**), приказују ширину и актуелност поруке Писма и светоотачког, дакле, црквеног доживљаја Речи Божије. Чланци, чији су аутори **Зоран Крстић**, **Свилен Тутеков** и **Стојан Чиликов**, нуде могуће смернице дијалога Цркве и (пост)модерног друштва.

Прилози из области историје Цркве (**Игнатије Марковић**, **Дарко Ивановић**) подсећају нас на истину да је црквена историја изнад пуке фактографије и историографије, те да она, као што би то требало да важи и за све остале богословске дисциплине, своју примарну функцију налази у служби изградње Цркве. О широким просторима и великим могућностима

дијалога теологије са природним и математичким наукама, пак, сведочи нам допринос заједничког истраживања **Милоша Миловановића и Вукашина Милићевића**.

Последњи прилог у овом броју *Саборносџи*, јесте приказ и позив на читање нове књиге владике Игнатија, студије *Биће као есхаџолошка заједница*. На овај начин наш часопис дива концептуално и садржински заокружен, јер представљена студија проф др Игнатија (Мидића) допуњује евентуалне недоречености, које су могле остати због просторних и временских ограничења, која интервју намеће самом својом природом.

Захваљујући свим ауторима, који су прихватили наш позив на сарадњу у *Саборносџи*, позивамо и остале заинтересоване истраживаче да нам се придруже у подвигу дијалога, ради сабирања у јединству различитости дарова и служби.

Ћакон Злаџко Маџић
оперативни уредник



Разговори



УДК 271.222(497.11)-726.2:929
Игнатије, браничевски епископ(047.53)
271.2-1

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Црква – Сабор: икона светотројичног сапостојања једног и многих

Разговор са Његовим преосвештенством,
епископом пожаревачко-браничевским, г. Игнатијем

Редакција:

Ваше Преосвештенство, након две деценије Вашег активног богословског и пастирског присуства и утицаја у животу и мисли наше, Православне српске Цркве, још увек наилазимо на недовољно разумевање Ваших основних теолошких поставки и њихових примена у литургијском животу Цркве. Поједине примедбе се десетак година понављају, без обзира на појашњења која сте давали, док се неке нове недоумице намећу као доминантне. Захваљујући Вам што сте одвојили своје време и посветили га читаоцима *Саборносії*, желимо да искористимо ову ексклузивну прилику и отворено поразговарамо са Вама о неколико богословских тема и дилема: о неким старим, још увек актуелним питањима, о садашњим изазовима који стоје пред Црквом на нашим просторима, али и у свету, као и о темама које наслућујемо и које већ сада идентификујемо као водеће у веку пред нама. Најпре нешто из архива старих недоумица. Након краћег периода затишја, поново је по теолошким листовима и часописима, као и по разним интернет-форумима, оживела тема онтолошког статуса упокојених личности, питање које се, најчешће, сирово редукује на тему смртности или бесмртности душе. Можете ли нам, Ваше Преосвештенство, појаснити предањски став Цркве о есхатологији личности и заједнице, не заобилазећи ни поменута питања смрти, душе, пакла, митарстава...?

Епископ Игнатије:

Есхатологија касног јудаизма, коју наслеђују и први хришћани, описује се као долазак Месије, „Сина човечијег“ и као сабрање свега народа око њега (Мт 25, 31–32). За касније св. оце, као што је нпр. св. Максим Испос-

ведник, есхатон је истина постојања, док је историја, односно Црква икона есхатона, икона истине. То значи да се истинско постојање створених бића огледа у њиховом личном заједништву са Месијом, тј. са Господом Исусом Христом. Стање будућег века, дакле, јесте вечни живот творевине, који почиње сад и овде у историји, а завршиће се укидањем смрти за целокупну творевину.

Онтологија личности је хришћанско учење засновано на откривењу Бога као Свете Тројице. На основу објашњења које су нам оставили у наслеђе кападокијски оци, Личност Бога Оца је узрок постојања Свете Тројице. Отац вечно, пре свакога времена, слободно рађа Сина и исходи Светог Духа. За разлику од класичних грчких философа, који су видели безличну суштину као основ свих бића, кападокијски оци су учили да је ипостас, тј. личност, носилац постојања природе. Истовремено су постојање личности као конкретног пуног бића повезали са заједницом личности, тј. једна конкретна личност постоји једино у заједници слободе, љубави са другом личношћу. Тако личност Бога Оца указује на везу, на однос (σχέσις) слободе са Сином, као што и личност Сина указује на везу са Оцем. Ова светоотачка онтологија, заснована на објашњењу постојања Свете Тројице, указује на то да је Божије биће израз слободе личности Оца, која се пројављује као вечна љубав према другом, према Сину и Духу, за разлику од античке грчке онтологије која је утемељена на детерминизму природе. Ова онтологија личности показује и зашто је есхатон као заједништво слободе створених бића са вечном личношћу Бога Логоса који је постао човек, истина њиховог постојања.

Што се тиче тварних бића она су створена ни из чега и зато њихово почетно постојање није израз њихове слободе. Створеним бићима је биће дато од Бога, тј. од другог, а нису она сама себи узрок постојања као што је то случај с Богом. Она су зато по стварању позвана да своје постојање уподобе Божијем, тако што ће слободно остварити личну заједницу с Богом. Док се то не оствари, створена бића остају потенцијално смртна, јер су створена ни из чега.

Евидентно је на основу читаве људске историје, као и на основу хришћанског предања, да је смрт основни проблем, како човека, тако и целе творевине. Ово је кључни проблем и за хришћане и на њега би хришћани требало да указују и данас, када говоре о спасењу, као што су то чинили и оци Цркве пре нас. Јер, спасење за творевину значи спасење од смрти, превазилажење смрти за свако биће понаособ. Но, да бисмо то могли да радимо, потребно је најпре да констатујемо да су сва бића која су створена ни из чега, смртна по себи. Наш проблем, међутим, јесте у

томе што ми данас не констатујемо смрт као чињеницу и као највећег и „последњег непријатеља“ творевини, да се послужимо речима ап. Павла, кога ће на крају уништити Господ. Ми се понашамо као да смрт уопште не постоји и то чинимо, или тврдећи да је суштина вечна, односно да је људска врста вечна, или да је људска душа бесмртна по природи. То је свакако последица помањкања искрене љубави према људима и осталим бићима. Јер само из искуства љубави откривамо и смрт као највећу трагедију. Отуда за многе хришћане спасење није више издавање сваког конкретног бића и сваког човека као посебне личности од смрти, већ задовољење моралних принципа и закона, јер природа као општа ни у ком случају не умире.

Друго питање које је такође врло важно јесте, откуд смрт у природи. Једино ако знамо узрок смрти, можемо правилно одредити начин на који можемо да се спасемо од смрти. Зато бих хтео укратко да се осврнем на ово друго питање: одакле смрт у природи, да бисмо онда могли да говоримо и о томе на који начин се смрт може превазићи.

Бог је створио свет ни из чега. Није га створио ни из какве вечне, претпостојеће природе, већ ни из чега. То има за последицу да се свет не може поуздати у своју природу како би постојао вечно. Другим речима, створена бића су смртна зато што су створена ни из чега. По учењу св. отаца, колико сам ја то могао да разумем, Бог је једини бесмртан по природи зато што је нестворен. Све друго је створено од Бога ни из чега и није бесмртно по природи. Било да се ради о духовним, било о материјалним бићима. Св. Максим је изричит да је Бог, зато што је нестворен по природи, бесмртан, непокретан, јер нема потребе за другим у свом постојању, док све оно што је створено ни из чега нема постојање по себи и у себи и зато се креће ка неком другом изван себе, ка своме узроку постојања, тј. ка Богу, у коме једино кад достигне, престаће да се креће, јер ће достићи бесмртност. Тежња створених бића за Богом као другим у односу на себе је, пре свега, тежња за вечним постојањем, које створена бића могу да остваре једино у заједници с Богом. Да би створена бића могла да постоје, потребно је да се ослоне, да се утемеље на нечему што је вечно, што је нестворено. Другим речима, да би створена бића постојала, упркос томе што су створена и самим тим смртна, потребно је да остваре заједницу с Богом. Јер једино је Бог вечан, нестворен.

Свети оци говоре и о томе да је смрт у природи последица греха. Ово учење може, на први поглед, да збуни и да произведе закључак код људи да је природа створена бесмртном, али да је постала смртна онда кад је човек погрешно. Међутим, ако се дубље анализира њихово учење о гре-

ху, онда ће се доћи до закључка да је створена природа смртна зато што је одвојена од нестворене природе, тј. од Бога. Дакле исто оно што смо претходно рекли о смртности створене природе, а то је да она, као створена, не може да постоји сама по себи, без заједнице с Богом. Грех за св. Максима и за друге источне оце није преступ Божије заповести као принципа, за којим следи Божија казна у виду смрти, већ одбијање човека да слободно прихвати заједницу с Богом како би и он и целокупна природа превазишли смрт и постојали, како би живели вечно. Без заједнице с Богом у Христу тварна бића не могу да постоје. Зато је грех, као одбијање заједнице с Богом, једнак смрти, једнак ништавилу.

Бог је, међутим, створио природу и човека да буду, тј. да постану бесмртни и то у заједници с Њим кроз његовог Сина. Није их, дакле, створио бесмртним по природи, тј. по себи, независно од заједнице с Богом, јер то просто није могуће, него да у заједници с Њим, односно у личности Сина Божијег постоје бесмртно. Отуда ап. Павле говори да је све створено кроз Христа, за Христа и у Христу. „У Њему живимо, крећемо се и јесмо“. Јер Христос је Син Божији, који својим оваплоћењем возглављује читаву творевину у својој личности и на тај начин је чини да постоји, тј. да буде причасник вечног Божијег живота. Ова Тајна Христова, по ап. Павлу, али и на основу учења св. Максима Исповедника, је предзамисљена и пре стварања створених бића и човека, а откривена нам је у последње време кроз оваплоћење Бога Логоса. Учење св. Максима о „логосима твари“ јасно говори да је Бог сва бића предзамислио у свом Логосу, тј. у Сину, пре него што их је створио. Једино на овај начин, у личности Сина, тварна бића могу да постоје, јер су кроз њега у заједници са нествореним Богом. Логоси твари нису исто што и твари, већ су то „жеље Божије“ о тварним бићима да она, кад буду створена, постоје у заједници са Богом Логосом зато што и она то желе. Ово је почело да се остварује најпре стварањем бића кроз Логос Божији, затим кроз стварање човека као слободног бића који је позван да се слободно сједини с Богом и да на тај начин и он и природа кроз њега постоје вечно, тј. да превазиђу смрт. Спасење створених бића, дакле, има своју историју и треба да прође историју да би се остварило.

Наравно, Бог је хтео да створена бића постоје возглављена у Богу Логосу тако што ће и она то слободно да желе. Зато је, приликом стварања бића, на крају свега створеног, створио човека као слободно биће, са циљем да кроз њега и његов слободни пристанак сва бића слободно учествују у вечном Божијем животу кроз возглављење у личности Бога Сина. То нам је откривено кроз оваплоћење Логоса, који је постао човек, и кроз Цркву. Јер Тајна Христова је утемељена на слободи и слободном пристанку, како

Бога Логоса, тако и човека. Кључ за разумевање Тајне Цркве је такође слобода, како Бога тако и човека, који на овај начин граде заједницу, Цркву као једини лек против смрти створених бића. Но, слобода је веома сложен и дубок проблем и овде се не можемо њиме давати у појединостима. Можемо нагласити само то, да утемељити своје постојање на природи, односно на бесмртности душе по себи, а не на слободној личној заједници с Богом, у најмању руку значи не веровати у хришћанског Бога, који је слободна личност, тачније који је Света Тројица.

Свети оци, дакле, кад говоре да је створена природа бесмртна, не мисле да је она бесмртна по природи, без обзира о којој се природи ради, већ по благодати. Благодат Божију, међутим, оци на Истоку схватају као слободно, лично заједништво створене природе с Богом у Христу, која своју пуноћу достиже у оваплоћењу Сина Божијег, а не, како су то учили поједини западни богослови, да је Бог створио свет бесмртним по природи и на тај начин су благодат схватили као створену (*gratia creata*). Они који схватају да је створена природа бесмртна по природи, на оваплоћење Христово и јединство створених бића с њим гледају као на догађај који није неопходан за постојање творевине. Оно се схвата у етичком смислу, а не у онтолошком. Оваплоћење Сина Божијег је код многих богослова схваћено тако, као да се не би десило да човек није погрешио. Св. Максим, који је најдубље проникао у Тајну Христову, тврди супротно.

Тврдња да се Син Божији оваплотио зато што је човек погрешио, такође је тачна, али она по св. ап. Павлу и св. Максиму, као и по мишљењу других источних отаца, не искључује то да би се Тајна Христова догодила и да човек није погрешио. Због тога што без овог догађаја, тј. без сједињења свега створеног с Богом кроз возглављење у Христу Сину Божијем, творевина једноставно не може да постоји. Оваплоћење Сина Божијег, међутим, садржи и одговор на грех човека. У ком односу стоје човеков пад и догађај очовечења Сина Божијег? Како ово треба разумети?

Бог није хтео да створена природа постоји у заједници с Богом Логосом мимо њене воље и зато је на крају свега створио човека слободним. Стварање човека се догодило управо зато што је Бог хтео да створена бића слободно учествују у Његовом вечном животу, а не да то буде на силу, без пристанка створених бића. Бог је хтео да вечно живи сва природа, и духовна и материјална, али њиховим слободним прихватањем те Божије жеље. Тај задатак је требало човек да испуни. Зато је Бог на крају створио човека који је својом природом био у јединству и са духовном и са материјалном природом, и створио га је слободног. Преко човека је требало да дође спасење целокупној природи, зато што је човек једино слобод-

но биће које у својој природи остварује јединство са читавом природом. Ту слободну заједницу с Богом требало је да пројави човек. Први човек је одбио да прихвати заједницу с Богом. Зло, тј. смрт је последица погрешно употребљене слободе од стране човека, али тиме он није натерао Бога да одустане од свог првобитног плана да створена природа вечно постоји у заједници с Њим и то вољом и пристанком човека. Ту слободну вољу да створена бића постоје у заједници са Богом, а која је у складу и са Божијом, тј. која је у складу са Божијим планом о творевини, пројавила је Пресвета Богородица, слободно приставши да роди Бога Логоса као човека, а Исус Христос је, поставши човек, такође слободно сјединио сву створену природу с Богом и то „преко смрти, смрти крсне“ и на тај начин је испунио Божију жељу о творевини. Исус Христос је, дакле, учинио оно што је први човек Адам одбио да учини. На основу тога што је Син Божији постао човек и на основу његовог живота као човека, јасно је да је улога човека у творевини била та, да сједини, да принесе створену природу Богу, и то слободно. На овај начин створена природа је почела да постоји не само зато што то Бог жели, него зато што и сама то жели, слободно се саображавајући Божијој вољи о свом постојању. Захваљујући слободи, како Бога Логоса, тако и човека, односно захваљујући њиховој слободној, личној заједници, човек се обожује и постоји вечно, али не само он, него преко њега и остала створена природа. Зато је Син Божији постао човек, да преко њега створена природа слободно прихвати Божију жељу о свом вечном постојању. Христос је постао човек, а не анђео, да би и материјалну природу спасао од смрти. У овоме се састоји одговор који оваплоћење Сина Божијег даје на грех првог човека. Иначе, и да човек није погрешио, опет би се остварила Тајна Христова. План Божији, тј. Тајна Христова као заједница човека с Богом у личности Сина Божијег, десила би се у сваком случају. Зато што је Тајна Христова, тј. заједница створених бића и човека с Богом у личности Сина, од онтолошког значаја за човека и творевину, а не од етичког. Без овог догађаја створена бића једноставно не могу да постоје. Син Божији је, поставши човек, учинио оно што је први човек одбио: остварио је слободно заједницу с Богом као човек и то кроз смрт, зато што је то био човек после пада – смрт, и на тај начин је спасао творевину од смрти. Човек је после одбијања заједнице с Богом (п)остао смртан, управо зато што без заједнице с Богом не може да постоји.

Пад човека је, по св. Максиму, само променио начин остварења овог плана Божијег о творевини, али не и сам план. Промењен је $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$, а не $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$. Та промена се огледа у томе што је Христос морао да умре да би се остварио предзамисљени план Божији о тво-

ревини, што се иначе не би десило да први човек није одбио да оствари заједницу с Богом. Међутим, Тајна Христова би се свакако десила, јер је Тајна Христова нераздељиво и несливено сједињење Бога и човека. Без тог сједињења, тј. без Тајне Христове, створена бића не могу да постоје вечно, зато што су створена ни из чега.

Слобода, остварена као љубав према другом, кључни је, онтолошки појам у хришћанству; како у односу на постојање Бога, тако и у односу на постојање човека. Јер човек је човек, тј. личност, икона Божија, управо зато што има слободу и што је позван да свој однос са Богом, који му даје постојање, заснује на слободи. У томе му много олакшава и сам Бог који се открива човеку на такав начин да му даје могућност да оствари са Њим слободну, личну заједницу, не укидајући му слободу. Апсолутно слободна заједница с Богом остварује се, ма колико ово парадоксално звучало, преко смрти, тј. кроз мучеништво, јер је смрт највећи изазов људској слободи, тј. вери у Бога. Због смрти многи људи не верују у Бога. Они, пак, који верују у Бога упркос постојању смрти, тачније умирући вољно, из љубави према Богу, то чине апсолутно слободно. Зато је превазилажење смрти за човека и осталу творевину плод слободне заједнице човека с Богом и остварује се на крају. Заједништво човека с Богом је ствар вере. А вера није ништа друго него слободна заједница човека с Богом. Јер по речима ап. Павла, „вера је основ (ὑπόστασις) свега чему се надамо“ и тврдо удећење да постоје ствари које не видимо (уп. Јев 11, 1). Међутим, многи људи нису у стању да буду слободни. То се, на жалост, односи данас и на многе хришћане. Већина хришћана не темељи своје постојање на односу слободе са Богом и са другим људима, већ на својој природи. Отуда је већина хришћана прихватила Платонову тезу према којој само материјална бића умиру, зато што су материјална, док су духовна бесмртна, тј. да су и људи бесмртни зато што су људске душе бесмртне по себи, по својој природи. Будући да је човек састављен из материјалне и духовне природе, тј. из тела и душе, он је као тело смртан, а као душа бесмртан. Човекова бесмртност се, дакле, за многе хришћане темељи на његовој бесмртној души, а не на слободном заједништву с Богом и на васкрсењу, при чему је људско тело постало непотребно за вечно постојање човека као конкретне личности. Отуда и спасење човека за многе не подразумева превазилажење смрти тела, што је резултирало тиме да је васкрсење мртвих постало неважан догађај, нити се оно темељи на слободном, личном заједништву са Богом, већ је спасење схваћено, пре свега, као бесмртно постојање душе и коначно остварење етичких принципа: правде, једнакости итд. Међутим, ако желимо да будемо истински јеванђелисти, онда треба да указујемо људима на то да је смрт

највећи проблем за човека и да ће она бити превазиђена васкрсењем тела, захваљујући слободном, личном заједништву човека с Богом у Христу, на шта нас упућује Христов живот на земљи, а посебно његова смрт и његово васкрсење, а не на основу бесмртности душе. За потврду овога става, интересантно је навести одговор ап. Павла, на питање Солуњана шта је са онима који су умрли. Он, дакле, не одговара и не теши Солуњане, тј. Јелине, тиме да смрт није ништа, зато што је душа бесмртна, а што би било апсолутно у складу са јелинским схватањем човека, већ их теши васкрсењем из мртвих. „Нећемо, пак, браћо, да вам буде непознато шта је са онима који су уснули, да не бисте туговали као они који немају наде. Јер ако верујемо да Исус умре и васкрсе, тако ће и Бог оне који су уснули у Исусу довести с Њим“ (1Сол 4, 13–14). Ап. Павле, дакле, јасно говори да од последњег догађаја, тј. од есхатона као васкрсења мртвих, зависи истина постојања човека и творевине. Јер, како каже он: „Ако мртви не устају, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, узалуд вера ваша; још сте у гресима својим. Онда и они који уснуше у Христу, пропадоше“ (1Кор 15, 16–18). Они који су уснули у Христу нису пропали, јер су уснули у Њему са надом на васкрсење и живот вечни.

Морамо, међутим, признати да је Платоново гледиште о бесмртности душе веома привлачно за људе који имају проблем смрти. Поготово за оне који се не удубљују у теолошка разматрања овог проблема, него њему површно приступају. Јер се на овај начин лако решава проблем смрти: тачније, смрт и не постоји за човека. Међутим, ово гледиште нису усвојили сви св. оци. Душа није цео човек и она не може да постоји без конкретног тела. Ако постоји, она постоји захваљујући томе што је Господ постао човек и узео је у заједницу са собом, што је урадио и са телом. Син Божији је постао човек, узевши наше тело и разумну душу у своју личност. Св. Максим Исповедник говори да су душа и тело делови једног целовитог човека, једне личности. Кад кажемо душа, пише св. Максим, ми увек мислимо на душу слуге Божијег тога и тога. Исто важи и за тело: и оно је тело конкретног слуге Божијег. Ни једно ни друго не могу постојати, осим у једној конкретној личности, тј. као једна конкретна личност. Оци посебно нису дозвољавали могућност да душа постоји пре тела и независно од тела, као ни тело од душе. Св. Максим користи ово јединство душе и тела да би показао једну дубљу истину, а то је јединство Бога и човека и немогућност постојања творевине без јединства с Богом. Зато он каже да оно што је душа за тело, мислећи при том да душа оживљава тело, то је Бог и за једно и за друго (Уп. Св. Максим, 9. Амблїва). Оно у чему се огледа јединствени став св. отаца, и у чему се разликује библїјски и светоо-

тачки приступ овој теми од Платоновог, јесте чињеница да је једино Бог вечан, бесмртан по природи, зато што је нестворен. Све друго је створено од Бога, па и душа, и нема вечности у себи по својој природи. Постојање душе, као и свега што је створено, зависи од Бога и слободне заједнице човека с њим у Христу.

Што се тиче раја и пакла, можемо рећи следеће. Сва створена бића ће постојати бесмртно захваљујући оваплоћењу Бога Логоса. Хтела то тварна бића или не, она ипак постоје у заједници с Богом Логосом, јер су после његовог оваплоћења, у њему садржана по природи. Ако слободна тварна бића, као што су то људи и анђели, и сама слободно то прихвате, то ће за њих бити блаженство. Уколико, пак, не прихвате ову заједницу, то ће за њих бити мука. Али тиме што не желе заједницу с Богом, она неће моћи да учине да не постоје. Све што је Бог створио постојаће вечно, јер он неће порећи оно што је створио, нити ће створеним бићима укинути слободу. То је оно о чему говори св. Максим: бића ће постојати вечно у Богу Логосу, једна зато што то слободно желе, а друга мимо своје воље (једна у складу са Божијом жељом, тј. у складу са Логосом, κατὰ τὸν Λόγον, друга против Божије жеље, παρὰ τὸν Λόγον).

Хришћанство, дакле, говори да се смрт може превазићи само у Христу и захваљујући Тајни Христовој. То значи да је спасење створене природе од смрти плод њеног јединства с Богом у Христу. Дакле, јединство створене природе с Богом у Христу, које је почело да се остварује кроз само стварање творевине кроз Христа, тј. кроз Божански Логос, а које се наставља преко оваплоћења Логоса, тј. Сина Божијег и Цркве и које ће се завршити другим и славним Христовим доласком и васкрсењем мртвих, јесте извор бесмртности за сва створења, а не њихова природа. Зато су св. оци инсистирали на томе да је једино у Христу могуће превазићи смрт.

На питање шта је са умрлима до васкрсења, одговор треба тражити у Евхаристији. Све што је створено, и живи и умрли, сједињени су са Богом Логосом и присутни су у евхаристијском сабрању. Зато што је Евхаристија сам Господ, тј. заједница целе творевине с Богом у Христу. И као што ми, присутни на Литургији, показујемо да смо у нераздељивом јединству с Богом у Христу, тако су на Литургији присутни и сви свети, тј. они који су се упокојили у Христу. Тамо где је Господ, тамо је и Тело његово, тј. Црква, јер Бог је Бог живих, а не мртвих.

Евхаристија нам, с друге стране, открива да је то јединство с Богом у Христу, и кроз њега остварење бесмртности за створена бића, иконијско. Још увек није у пуноћи, зато што је Евхаристија икона будућег Царства

Божијег. Када Царство Божије дође у свој својој пуноћи, оно ће бити обележено свеопштим васкрсењем и коначним укидањем смрти у природи. Тада ће се свет јавити као једна „космичка литургија“, да се послужи мо визијом св. Максима, возглављена у Господу нашем Исусу Христу. На Евхаристији не само да потврђујемо наше слободно јединство с Богом у Христу које је већ остварено, него стално молимо Господа да нас се сети када дође у Царству своме. То значи да Црква моли Господа да дође Царство његово, тј. моли га да он сам дође нама и да васкрсне све оне који су се упокојили у њему, а да нас живе, такође, ослободи од смрти.

У погледу бесмртности душе, дакле, закључак би био следећи: ништа од онога што је створено ни из чега није по себи, по својој природи, нити бесмртно, нити добро, нити пак зло. Једини је Бог по природи бесмртан. Све што је створено, постоји захваљујући заједници с Богом у Христу, а не на основу своје природе и све се одређује у односу на заједницу с Богом у Христу. То значи да се ни добро ни зло не одређују по себи и на основу своје природе, нити, пак, на основу идеја и различитих принципа, већ у односу на заједницу с Богом у Христу.

Што се пак тиче присуства упокојених међу нама, њих треба сагледавати у иконијском светлу, тј. у Евхаристији. У Евхаристији присуствује сам Господ Исус Христос Духом Светим, а тамо где је он, тамо је и све што је он створио и што је сјединио са собом, а посебно су тамо они који су то јединство са Христом и вољно, тј. слободно потврдили. Ова тема присуства упокојених и после смрти до коначног васкрсења и дефинитивног уништења смрти за сву творевину је врло деликатна и опширна, и ја сам на њу указао у својој најновијој студији *Биће као есхаѿолошка заједница*.

Редакција:

Од хиротоније за епископа браничевског, Ви сте, Преосвећени, своју пастирску активност усмерили ка обнови литургијског живота у повереној Вам епархији, позивајући народ Божији на активно учествовање у Литургији, што је подразумевало и причешћивање присутних на Евхаристији. Зачудо, то је био повод најжешћих напада и оспоравања Вашег пастирског рада. Можете ли нам, још једном, објаснити Ваш епископски, пастирски поглед на оно што се данас назива обновом литургијске заједнице, обновом активног литургијског живота?

Еѿиској Иінаѿије:

Виђење стварања и постојања бића у Христу, која су изнета у одговору на претходно питање, уводе нас у тему еклисиологије која је кључна за

разумевање онога што је речено о постојању човека и читаве творевине у заједници с Богом у Христу.

Свето писмо и св. оци су Цркву поистоветили са Телом Христовим. Они су Христа и његово тело видели као Евхаристију, као конкретну евхаристијску заједницу многих у Христу. Христос нам се открива као заједница, као Евхаристија, као Црква, и то посебно после свога васкрсења из мртвих. Сведочанства о васкрслом Христу, која бележе јеванђелисти, говоре о томе да се он објављује својим ученицима у евхаристијском сабрању. После свог вазнесења на небо, Христос Духом Светим и даље остаје са нама у Евхаристији. Евхаристија је, по Светом писму и св. оцима Истока, сабрање свих верних једнога места око једног епископа као око Христа. То значи да је Христос истовремено један и многи. Чланови Цркве своју црквеност и христоликост, тј. свој хришћански идентитет, остварују и изражавају, пре свега, у Евхаристији. У Евхаристији је њихово биће неодвојиво од заједнице са Христом и другим човеком. По св. Максиму, људи испуњавају логос Божији о њима, тј. вољу Божију коју Бог има о сваком бићу пре стварања, не толико својим индивидуалним подвигом, већ тиме што постају чланови Евхаристије, тј. што постају Тело Христово. По речима овог оца, Бог нас је створио из небити да будемо чланови, судеоници Бога Логоса, тј. да будемо Тело Христово (види 9. *Амбиви*). Чланови Евхаристије су, према св. Максиму, ти који су свој логос, жељу Божију о њима да постоје у заједници са Христом као Тело његово, поистоветили са својом вољом и жељом. Ово добровољно потчињавање чланова Цркве вољи Божијој кроз чланство у Евхаристији чини их, не само вечним по природи, него и непоновљивим личностима у заједници љубави с Богом и с другим људима у Христу. То није случај са онима који нису чланови Евхаристије, иако се можда и подвизавају, а који ће такође постојати у Христу, иако се не слажу са тим, али на основу своје природе. Они своје неслагање са Христом изражавају управо тиме што не остварују личну заједницу с њим, тј. што не постају чланови Евхаристије и зато Бога и не признају као конкретну личност, већ, ако га признају и верују у њега, признају га као принцип, као вишу силу, а не као једну конкретну личност, као Бога и Оца Господа нашег Исуса Христа из Назарета.

Остварење заједнице са Христом ради вечног живота, подразумева, дакле, улазак у Евхаристију и остварење заједнице са свим њеним члановима. То подразумева и причешћивање. Јер причешће је најприсније сједињење са Господом и његовим Телом, што значи сједињење са свима који су већ остварили заједницу с Њим. Причешћивање, дакле, није нешто што може, али и не мора да се остварује. Не причестити се значи не-

мати заједницу с Христом. Онај који је одлучен од причешћа, одлучен је из евхаристијске заједнице, односно одлучен је од Христа. А ако је одлучен од Христа, онда је мртав као личност. По речима св. Јована Златоуста, ако се Тело Христово и једног тренутка одвоји од своје главе, од Христа, мртво је.

У схоластичком виђењу Цркве, она се не поистовећује нити са Христом, нити, пак, са конкретном литургијском заједницом. Христос је, као глава Цркве, одвојен од ње. Западни богослови су Цркву видели као институцију, а хришћане као многе индивидуе расејане по свету. Они су одвојени од Христа зато што Христос, после свог вазнесења на небо, није више присутан на земљи. Оно што је присутно на земљи јесу само Христове заповести и правила, на основу којих они треба да се управљају у свом животу. Ту су свакако и св. Тајне као средства спасења. Чланови Цркве нису сједињени са Христом, него последују Христу ка Царству Божијем и то последовање изражавају индивидуалним испуњењем његових заповести, за шта као награду или, пак, као потпору за напредовање у врлини, добијају св. Причешће. Овде је Причешће средство, односно ако је оно поистовећено са Христом, ствар, а не жива Личност са којом хришћани остварују личну заједницу. Евхаристија је виђена као једна од светих тајни, која служи да произведе Тело Христово као ствар, као објекат, који се касније даје верницима. Тако је Евхаристија схваћена као једно од средстава за спасење људи. Отуда хришћани не престају да буду чланови Цркве, иако не долазе на Литургију и не причешћују се. У оваквом виђењу ствари, Црква је институција у којој припадност њених чланова извире из њиховог индивидуалног испуњавања етичких норми и дожанских закона, или из њиховог социјалног ангажмана, а не из заједнице са Христом као живом личношћу која присуствује у Евхаристији Духом Светим кроз чланове Евхаристије. Овакво виђење Цркве, међутим, није било присутно у православљу све до новијег времена, док и оно није пало у „вавилонско ропство“ (речи о. Георгија Флоровског). Основни недостатак оваквог схватања Цркве јесте у томе што се на овај начин човек не остварује као непоновљива личност у заједници са живим Богом као живом личношћу, него се остварује као индивидуа, испуњавајући норме и идеале. Ово, међутим, не одговара учењу св. отаца Истока о личности, која је то само у заједници са другом личношћу, што се темељи на откривењу Бога који је Света Тројица. Овде је личност индивидуа која нема потребе за другим да би била личност. Наш задатак, наша служба епископа и пастира Цркве, састоји се у томе да поново вратимо свест код људи да је Црква евхаристијска заједница. Свети оци су посматрали Литургију као догађај сједињења створених бића с

Богом у Христу, без чега нема спасења за створена бића, нити пак може бити речи о остварењу човека као личности. Можемо испуњавати закон и бити у томе савршени, али без личне заједнице с Богом у Христу, без, дакле, литургијске заједнице, нећемо имати живот вечни, нити ћемо постати непоновљиве личности. Дух Свети својом делатношћу управо конституише Литургију као заједницу људи с Богом у Христу, чинећи их, на тај начин, вечним и непоновљивим личностима. Наравно, Дух то чини од оних људи који ту заједницу слободно желе и у њој слободно остају. Отуда се намеће потреба да се догађај литургијског сабрања поново врати у центар нашег живота.

То такође значи да Евхаристија треба да буде и мерило хришћанског живота. Јер је Евхаристија икона Царства Божијег и њени чланови треба да постоје и да живе сад и овде онако како ће живети у будућем Царству Божијем. Ово подразумева, пре свега, љубав и заједницу са Господом у Евхаристији, као заједницу са свим члановима евхаристијске заједнице. Закључујемо да однос њених чланова према првом у тој заједници, као и међу собом, треба да буде онакав какав ће бити у Царству Божијем.

Припадност литургијској заједници као икони Царства Божијег подразумева и учешће свих њених чланова у свим сегментима Литургије, а пре свега у причешћу. Зато што је причешће у једном хлебу и једној чаши пројава сједињења с Христом и са свима људима. На овај начин се превазилази смрт, која није ништа друго него разједињење, распадање бића.

Редакција:

Шта у истом контексту представља позив на осмишљавање свих святих Тајни Евхаристијом и да ли је данас литургијски изводљиво, практично применљиво и могуће запечатити сваку Тајну Евхаристијом?

Еїискої Иїнаїїїє:

Чињеница је да се већ дуже време, а под утицајем Западног богословља и праксе, и у православљу гледа на Литургију као на једну од седам святих тајни, а не као на пројаву Цркве, тј. Евхаристија се схвата као средство спасења, а не циљ. Не постоји Црква без Литургије. Евхаристија није средство спасења, једно од многих у низу. Схватање Евхаристије као средства је плод јуридикског, тј. етичког схватања спасења, које је и данас доминантно у Западном богословљу. Јуридикско схватање спасења на св. тајне, па и на Литургију, гледа као на допунска средства спасења. Главно је испуњавати заповести, тј. етички закон, док су св. тајне средства којим се даје благодат Светог Духа за напредовање у врлинама.

Ако се Литургија поново доживи као сједињење људи и природе Духом Светим с Богом у Христу, без кога нема вечног живота, онда, не само да је могуће да читава делатност Цркве буде везана за Литургију као њен циљ, као што је то био случај и у прошлости, већ је то и неопходно. У прошлости је све оно што је Црква чинила, Крштење, Миропомазање, Рукоположење, Исповест, Брак и др., било везано за Литургију. О томе нам сведоче многобројни писани документи. Зато што је последњи циљ нашег постојања сједињење с Богом у Христу, које се остварује једино уласком у евхаристијску заједницу. Без тог сједињења нема нам живота. А ако немамо вечног живота, онда је све што чинимо бесмислено. Јер Крштење је крштење за покајање, и ако не сиђе на нас Дух Свети, који нас сједињује са Христом, онда нам покајање не вреди ништа, како каже ап. Павле. Дух Свети, пак, сједињује с Христом, тј. гради Литургију као Тело Христово. То се најбоље види у Рукоположењу. Рукоположење се врши у склопу Литургије и конституише Литургију. Миропомазање је такође рукоположење, рукоположење за лаика. Зато је оно спојено са Крштењем, које представља наше вољно одрицање од сатане и сједињење са Христом и треба и оно да се врши у склопу Литургије, као што је то некад било. Такође и тајна Брака треба да буде везана за Литургију. Ако се женимо и удајемо, а не везујемо се за Господа, у коме је једини извор живота, какве користи имамо од тога? Боље је да једемо, пијемо и веселимо се, јер ћемо сутра умрети, како каже ап. Павле.

Дакле, онтолошки је апсолутно потребно, а практично је то и изводљиво, да све свете Тајне буду поново неодвојиви део Литургије и да буду везане за Литургију, као што је то некад и било.

Редакција:

Сведоци смо живе и отворене дискусије о литургијској реформи, посебно о питању „правилног“ и „неправилног служења“ свете Литургије, које није заобишло ни заседања Сабора СПЦ. Реците нам, Владико, о чему се, заправо, ради? Која су то суштинска питања реформе богослужења, шта се може или сме мењати, а шта не и ко је одговоран за начин служења Литургије у нашој Цркви? Били бисмо Вам, такође, захвални ако бисте могли да нам прокоментаришете став о потреби реформисања нашег Типика, о чему се, такође, говорило током расправа о поменутом питању богослужбене реформе.

Ејиској Ијнајије:

Одавно се појавила потреба у православној Цркви за исправкама у вези са служењем св. Литургије. О томе сведочи и покрет такозваних

„колибара“, на Светој Гори у 19. веку. Ово, међутим, не значи реформу Литургије у класичном смислу ове речи, онако како је она изведена у другим хришћанским заједницама, већ значи исправку појединих грешака које су унете у Литургију током последњих векова, а које не изражавају њену суштину. Литургија је живо присуство Христа, који се моли у име целе Цркве Богу Оцу за нас и приводи нас Оцу, и као таква, икона је будућег Царства Божијег. Зато, све што се у њој ради, треба да одсликава то Царство. Дакле, Царство Божије је мерило како треба да се служи Литургија. Тако је то било од почетка хришћанства. Зато се Литургија кроз векове развијала и то у контексту будућег Царства Божијег чија верна икона треба да буде.

У будућем Царству Христос је први, он је глава читаве заједнице, целе творевине која је сједињена с њим и коју он приводи посредством и садејством Светог Духа Богу Оцу. У Царству Божијем ће владати заједништво и љубав између Бога и људи, као и између људи међусобно и са природом и у том Царству неће бити смрти. Следствено овом, тј. гледајући на Царство Божије, суштински елементи Литургије треба да буду, као што су вазда и били у православној Цркви, следећи: сабрање свих верних једног места око једног првог (епископа), окренути ка Богу Оцу коме изражавају благодарност за све оно што је учинио и што ће још учинити за нас и за наш вечни живот; јединство чланова Литургије са првим у Литургији (епископом) и међу собом, као са Христом, које се изражава пре свега кроз причешће од једног хлеба и једне чаше; као и да целокупна атмосфера на Литургији подсећа на будуће Царство Божије. Сви ови елементи су онтолошки и зато су они сама суштина Литургије. Православна Литургија се у суштинским сегментима мање-више очувала онаквом каква она и треба да буде. То не значи, међутим, да се током векова нису увукле и неке погрешке у Литургију, које треба исправити. И управо на те погрешке су указали и указују многи епископи и богослови широм православне Цркве, па наравно и код нас (у вези са овим треба видети најновије вишетомно дело епископа Атанасија Јевтића о Литургији).

Њихово исправљање је, међутим, изазвало бурну реакцију код неких епископа и богослова који, углавном, не гледају на Литургију као на икону будућег Царства Божијег и зато они и не разумеју зашто би ово требало исправљати. Многима од њих не треба оспорити добронамерност и ревност за веру, али то у Цркви није довољно да би се сачувала њена истинска суштина. Потребно је, пре свега, добро познавање православног богословља да би се то урадило. Посебно је потребно схватити критеријум који су користили велики св. оци и учитељи у Цркви, по коме су мерили и

оцењивали шта је правилно, а шта није у Цркви. Тај критеријум, како нашег живота, тако и богослужења, увек је био и треба да буде будуће Царство Божије и његова структура. Ко има право да исправља нешто у Цркви или, да по потреби, уводи нешто у њу?

За очување праве вере, као и литургијског поретка, одговорни су сви хришћани, а посебно епископи. Епископи су ти који су учитељи у Цркви и који воде Цркву. У старо време епископи су сами састављали литургијске молитве за поверене им Цркве, тј. епископије, и једини су служили Литургију. Отуда су до нас дошле различите Литургије: св. Јакова брата Господњег, св. Василија Великог, св. Јована Златоуста, св. Григорија Двојеслова и др. Све ове Литургије носе имена ових епископа управо зато што су их они и саставили. Не постоје Литургије које је саставио неки Васељенски сабор. Но, то не значи да сабори нису надлежни за исправност литургијског служења. Њихова надлежност се огледа у томе што сабори интервенишу онда када је угрожена сама суштина Литургије. Та суштина се састоји пре свега у очувању литургијске структуре, која извире из будућег Царства Божијег: епископ, свештенство и народ Божији, који иконизују Христа, апостоле и све свете. Затим, битно је очување јединства заједнице у епископу, јер је епископ гарант јединства Цркве на локалном нивоу. Епископ се, такође, стара за уздизање квалитета међусобних односа чланова, брине о симболима који се употребљавају на Литургији и о садржини литургијских молитава. О свему томе одлучују сви епископи, односно Сабор, јер се ово тиче свих епископа. Међутим, шта је Сабор у православној Цркви и како Сабор доноси одлуке? У контексту овог питања посебно бих хтео да се осврнем на Архијерејски Сабор СПЦ и на његово конституисање и рад. Показало се, наиме, да многи хришћани не познају управо овај сегмент у православној Цркви.

Већина хришћана, а међу њима и већина епископа, схвата Сабор као врховну власт у Цркви у смислу „колективног папе“, који стоји изнад месне Цркве и њеног епископа, зато што изражава већину. Пратећи демократске принципе, Сабор је проглашен за апсолутни ауторитет у Цркви, зато што изражава већину у односу на јединку, тј. на мањину. Тако је Сабор наше Цркве прерастао у већинску групу, која се бори против епископа као јединке, покушавајући да га стави под контролу и да доминира над њим због тога што је већина. На тај начин, Сабор је почео да доноси одлуке искључиво на основу већине гласова.

Тако је неосетно дошло до поремећаја односа између епископа и Сабора, између индивидуалне делатности епископа и саборног деловања. На који начин се може излечити ова болест и како се може одржати јединство

наше Цркве, а да то не значи диктатуру једног над многима, или већине над мањином и обрнуто?

Свака месна Црква возглављена једним епископом (данашња епархија), представља пуну Цркву, Једну, Свету, Саборну и Апостолску Цркву, а не део Цркве. Једна епархија није део једне помесне, такозване аутокефалне Цркве, већ Црква у правом смислу те речи. Не постоји Једна, Света, Саборна и Апостолска Црква, тј. не постоји васељенска Црква мимо месне, тј. локалне Цркве. Локална Црква је истовремено кроз Литургију и њеног епископа и васељенска Црква. Глава те Цркве је епископ, који има пуну власт служења и управљања у њој и који је, по речима св. Кипријана: „док постоји литургијско јединство у њој, једино Богу одговоран за свој рад“ (уп. св. Кипријан, *Посланица* 55 (52), 21).

На основу оваквог схватања Цркве, произлази чињеница да су сви епископи међусобно равни по достојанству. Сваки епископ је глава једне месне Цркве и икона је Христова, по речима св. Игнатија Богоносца и као такав представља не себе као јединку, него једну заједницу као пуну Цркву Христову. По учењу св. отаца и на основу канонског устројства православне Цркве, епископско достојанство извире из рукоположења као дара Светог Духа и места које епископ заузима у једној литургијској заједници, а не из људских квалитета и врлина. Јер Дух Свети, делујући кроз рукоположење „све оно што је немоћно на човеку исцељује и оно што недостаје допуњује“. На тој основи сви су епископи равни међу собом по достојанству. Отуда извргавање епископа руглу и његово омаловажавање од стране других епископа због евентуалних његових људских недостатака, као и позивање клирика и верног народа на непослушност епископу, а због наших личних процена његовог живота и рада, које се не темеље на реалности будућег Царства Божијег као прототипа и јединог мерила истине, него на нашој људској логици и на томе што ту логику дели већина, представља раздијање Цркве и, у најмању руку, неверовање у Бога. Ово се свакако односи на сваког члана Цркве, али посебно на епископа, јер епископ није члан Цркве као и други верници, већ њена глава и њен начелник без кога не постоји Црква, уколико верујемо у јерархијску структуру Цркве и њено јединство. А требало би да верујемо и да је чувамо као зеницу ока, јер она није продукт људске историје и људске мудрости, већ је Божије дело, које нам, делатношћу Духа Светог, открива будуће Царство Божије у историји.

Сабор, као друга институција у односу на институцију епископа и месне Цркве, настао је у историји Цркве управо ради остварења јединства Цркве на васељенском нивоу. Многе епископије као пуне Цркве кроз своје

епископе и кроз институцију Сабора чине да је Црква једна и јединствена, а самим тим и истинита, без обзира на то што постоје многе епископије као пуне Цркве. Јер, ако Црква није једна, онда се аутоматски поставља питање њене истинитости. Ако постоје многе помесне Цркве које нису у јединству, онда и оне саме губе своју истинитост, јер истина је само једна.

Сабор као институција, као Сабор многих епископа, тј. као Сабор Цркава – епископија, нераздељиво је повезан са институцијом епископа, односно епископије као месне Цркве. Та повезаност извире из евхаристијске заједнице којој председава епископ као њена глава. Литургијска заједница, а самим тим и њен епископ, је истовремено локална и васељенска Црква. У каквом односу треба да стоје месни епископ и Сабор епископа? О томе сведочи канонско устројство православне Цркве. На основу 5. канона 1. Васељенског Сабора, који каже да, ако неко буде искључен од једног епископа из литургијске заједнице, не треба да буде приман од других, закључујемо да искључење из Литургије једне локалне Цркве, аутоматски подразумева искључење из свих литургијских заједница, што јасно указује на нераскидиву повезаност локалне и васељенске Цркве, тј. између месног епископа и Сабора епископа. Такође, ове речи наведеног канона нам стављају до знања да је епископ једне Цркве неприкосновени ауторитет, јер његова одлука важи за све епископе.

Истовремено, међутим, будући да се одлука о искључењу из Евхаристије неког од чланова од стране једног епископа тиче свих епископа (јер нико од епископа не сме да прими искљученог у своју епископију), сви епископи су позвани да у тој одлуци учествују. Зато овај исти канон наставља и каже да, што се тиче одлучених од заједнице, треба да се саберу сви епископи најмање два пута годишње и да размотре да ли је одлука о одлучењу некога од Причешћа, коју је донео месни епископ, исправна и оправдана, или је донета можда због малодушности истог. (Иако се из овог канона јасно види да се Сабор пре свега састаје да би расправљао о одлученима од причешћа, јер управо то ремети јединство месне Цркве, Сабор наше Цркве никад није нашао за потребно да разговара о хиљадама одлучених од Причешћа без икаквог суда, али зато расправља да ли да се литургијске молитве читају тихо или наглас, и да ли да се царске двери током Литургије отварају или затварају и на основу тога суди о валидности Литургије?) Овај канон, с друге стране, дакле, јасно говори и о власти Сабора над месним епископом. Јер Сабор има последњу реч о томе да ли је неко с разлогом одлучен од Причешћа или није. Имамо, дакле, на делу две институције: месну Цркву и њеног епископа, и Сабор као заједницу многих епископа, односно Цркава. Ове две институције не потиру једна

другу, већ сапостоје нераздељиво и несливено, утврђујући и чувајући једна другу кроз обезбеђење литургијског јединства. Речју, епископ као институција, нераскидиво је повезан са Сабором и обрнуто. На то указује и сам избор и хиротонија једног епископа. Епископа бира Сабор епископа и хиротонише га Сабор. Уколико, пак, то није могуће, тј. да сви епископи присуствују хиротонији, онда долазе најмање двојица или тројица, што такође изражава Сабор. Сви остали треба да дају писмену сагласност на то. Дакле, приликом самог конституисања епископа као институције, улази Сабор. Истовремено, пак, Сабор сачињавају, конституишу епископи.

Да би постојао, Сабор се мора конституисати. Како се конституише Сабор и како он делује? 34. Апостолско правило налаже да епископи једног региона треба да изаберу између себе првога, без кога неће чинити ништа, нити ће први чинити ишта без сагласности свих осталих епископа. Дакле, реч је о конституисању институције Сабора епископа кроз избор првог међу епископима. Без првог не постоји Сабор. Овај канон јасно указује на узајамну повезаност првог међу епископа и многих епископа, тј. између патријарха и чланова Сабора. Дакле, као што смо видели на основу 34. Апостолског правила, Сабор не може да постоји без првог у њему, нити пак први, тј. патријарх, може постојати без заједнице многих. Улога првог у Сабору, тј. архиепископа или патријарха се огледа, пре свега, у томе да је он гарант јединства Цркве на васељенском плану. Но, јединство које остварује први у Сабору није нимало лака служба. Патријарх треба да чува нераздељиво и несливено јединство између месног епископа и Сабора епископа, између пуноће и аутокефалности месне Цркве и њеног епископа и пуноће васељенске Цркве, коју изражава Сабор, што морамо признати, није лака служба. Она подразумева познавање Предања Цркве и јасно разликовање онога што је суштинско у том предању, тј. онога што је заједничко свим Црквама и што је основ јединства свих месних Цркава и као такво спада у надлежност Сабора, од онога што спада искључиво у надлежност месног епископа. Први је искључиво одговоран да не дође до поништавања јединке од стране многих, тј. аутокефалности и пуноће месне Цркве од стране Сабора, као ни поништавања многих од стране јединке, односно Сабора и јединства Цркве на васељенском нивоу од стране месне Цркве.

Одлуке које доноси Сабор у контексту остварења јединства Цркве на васељенском нивоу, тичу се, пре свега, литургијског јединства, тј. одлучења од Литургије или причастија Литургији и свега онога што је повезано са питањем литургијског устројства и јерархијског поретка. Све остале одлуке доноси месни епископ сам за своју епископију. То су, на пример,

рукоположење клирика, уређење црквеног живота, а у старо време епископ је имао искључиво право да за своју Цркву саставља и литургијске молитве. Отуда све Литургије носе име појединих епископа, Василија, Јована, а не Сабора, јер су их састављали епископи, а не Сабори. Ова пракса је напуштена појавом јереси, али она није укинула право епископа да буде врховна власт у стварима која се тичу вере, живота и богослужења у својој Цркви.

Одлуке које доноси Сабор, а које треба да буду примењене у целој Цркви, нису продукт већине, јер у том случају Сабор као већина укида епископа као јединку, већ су продукт једномислија, тј. сагласја свих епископа изграђеног на свеукупном Црквеном Предању. Одлуке Сабора нису ствар личног и субјективног нахођења епископа, већ су утемељене у духу православља, које управо подразумева ово што смо навели, а то је пуноћа и литургијско јединство месне Цркве и интегритет њеног епископа и јединство Цркве на васељенском плану, утемељеног на светим канонима и целокупном предању Цркве, и зато оне подразумевају сагласност свих епископа и проверу од целокупне Цркве. У противном, ако се одлуке које доноси Сабор тичу саме суштине Цркве и у сагласности су са њеним целокупним предањем, а неки епископ их не прихвата, онда тај епископ мора бити свргнут и на његово место Сабор поставља другог. Не може, дакле, постојати јединство Цркве ни на месном, тј. локалном нивоу, ако не постоји на васељенском, нити пак на васељенском нивоу, ако не постоји на локалном.

Одлуке које доноси Сабор по другим питањима, које се не тичу директно одлучених од Литургије, и које се не тичу литургијског јединства месних Цркава – епископија, могу бити израз већине, али оне као такве немају тежину и обавезност за све епископије, као што имају одлуке које се тичу литургијског јединства.

Сабор, дакле, доноси своје одлуке које се тичу свих епископија, и које су изграђене на свеукупном предању Цркве једногласно, а не по већинском систему. То нам у осталом показује историја Цркве и историја Сабора. Јер већина не значи аутоматски и истину, као што ни јединка не мора да је у праву. Сабор епископа као институција нема никакве везе са такозваним демократским институцијама, у којима одлучује већина. Параметар на основу кога Црква мери шта је истинито, а шта не, јесте будуће Царство Божије као заједница љубави, слободе, у којој јединка постоји захваљујући заједници, а заједница захваљујући јединкама, односно параметар је литургијска структура, која је икона Царства Божијег.

Што се тиче одлука које је донео Сабор наше Цркве у погледу литургијских питања, оне нису нити суштинске, нити су утемељене на свеукупном предању Цркве. На самом Сабору постављено је питање од стране неколицине архијереја, да ли се смеју читати литургијске молитве гласно или не. Такође, постављено је питање да ли треба читати тропар трећег часа на Литургији или не, као и друга овим слична. Ова питања су постављена у контексту јединства Цркве, тачније, постављено је питање: да ли ми можемо рећи да смо једна Црква, ако међу нама постоје овакве разлике? На Сабору је указано на то да та питања нису суштинска нити за валидност Литургије, нити за јединство Цркве. Јер, историја богослужења православне Цркве недвосмислено показује да су се литургијске молитве читале и гласно и тајно, како кад (в. 19. правило Лаодикијског сабора), као и да је тропар трећег часа релативно скоро уведен у Литургију и то већином у пракси словенских Цркава. Посебно, кад је реч о тропару трећег часа, његово увођење у Литургију је погрешно и из теолошких разлога. Наиме, све литургијске молитве које су обухваћене каноном Евхаристије, упућене су пре свега Богу Оцу. То значи да онај који се на Литургији моли и приноси дарове јесте Син Божији, Исус Христос. То уосталом показује и молитва пре канона Евхаристије „Нико није достојан...“. Ако би се унео тропар трећег часа, који је упућен Господу Христу, онда би то значило да се Господ моли самом себи! Такође је указано и на то, да потенцирање да се молитве обавезно морају читати тајно као и тропар трећег часа, може пре да доведе у питање јединство наше Цркве, него што ће га учврстити једном апсолутном унификацијом њеног живота. Једна струја архијереја је остала тврда у свом ставу, не уважавајући никакву научну нити теолошку аргументацију, која сведочи супротно у односу на њихов став, и издејствовала је, сакупивши већину, да Сабор донесе одлуку да се у питању служења Литургије „држимо вековног поретка“. Ова одлука, будући да није јасно прецизирала ког поретка се треба држати, из ког века, јер је кроз векове било различитих пракси по овом питању, поред тога што је показала да овој групи архијереја не само да није најјасније која је то пракса исправна, него и да им није баш много до овога стало, створила је простора за манипулације сваке врсте у нашој Цркви и изазвала је отварање низа питања, као што је отварање или затварање царских двери на Литургији, која су такође другостепена и небитна, како за правилност Литургије, тако и за јединство наше Цркве, и још више је допринела стварању нереда у Цркви. Уз то, поједини архијереји из ове струје почели су отворено да позивају свештенство и народ да откажу послушност архијерејима који се тобоже не држе вековне праксе, позивајући се на од-

луку Сабора, откривајући при том да стварни узрок оваквог деловања појединих епископа у нашој Цркви није брига за чистоту православља и исправност богослужења, већ лична мржња према другим епископима, прикривена тиме да се они тобоже боре за исправност литургијског поретка и чистоту вере, док су други „издајници вере“ и „папски шпијуни“. У ту сврху почели су да прете, не само раздијањем јединства Цркве, ако се не удовољи њиховом мишљењу, без обзира што су богословски и историјски аргументи против њиховог става, него и физичким разрачунавањем са појединим архијерејима. Јер, имајући у виду историјско предање Цркве, православна Црква никад није инсистирала на апсолутној унификацији, како богослужења, тј. Литургије, тако и свеукупног црквеног живота. На то указују чињенице, не само различитих литургијских пракси и обичаја међу месним Црквама, него и постојање више различитих Литургија, као и то да у Цркви постоје различити начини живота њених чланова. Примера ради, једни су монаси, други ожењени итд. Ове разлике нису сметале Цркви да буде једна и јединствена. На овај начин слутња неколицине архијереја изражена на Сабору да инсистирање на апсолутној унификацији богослужења кроз поменућу одлуку нема за циљ одбрану чистоте вере, већ да води разједињавању Цркве, као да почиње, на жалост, да се обистињује.

Да би се ови проблеми и њима слични решили, потребно је најпре поставити правилну „дијагнозу“, да се послужимо медицинским термином. Јер, без тачне дијагнозе, немогуће је предузети правилну терапију нити излечити болест. Шта је узрок болести која тренутно хара у нашој помесној Цркви?

Болест са којом се тренутно суочава наша Црква, извире из поремећених односа самих архијереја и неразумевања односа месне Цркве, тј. епископије и Сабора.

Поремећају односа међу епископима је свакако допринела ранија мржња према тзв. „јустиновцима“, која је касније проширена на све такозване „грчке ђаке“, као и лансирано погрешно мишљење да се епископско достојанство темељи на људским силама и даровима које имају људи као појединци. Будући да су се око појединих пастира и епископа наше Цркве почели скупљати млади људи, то је код других епископа изазвало отворену мржњу према њима. Као последица тога, настало је у новије време у нашој Цркви мишљење да постоје мањи и већи епископи, они који су важни и они који нису. Ово је створило климу неповерења међу епископатом и тиху и притајену нетрпељивост. Почело је дељење епископа по свим основама, па чак и на основу година, на младе и старе у аксиолошком смислу. Изграђено је мишљење да они епископи који су ученији,

или који су у подвигу ревноснији или који су старији, или пак они који имају веће и богатије епархије, имају и већег епископског достојанства, у односу на оне друге. Да би одбранили своје достојанство, они епископи који су се сматрали униженим, несмотрено су допустили да се у њима развије одбрамбени механизам, који је такође утемељен на људским слабостима, типа умањивања квалитета другог епископа, да би они постали велики. Појавила су се подозрења сваког типа, од сумње у моралност живота других, до сумње да други епископ погрешно исповеда веру. У тој и таквој клими створена је ситуација у којој су поједини епископи мислили да се јединство Цркве једино може остварити и одржати ако сви исто мислимо и радимо, тј. ако се укине свака врста различитости међу епископима. У ту сврху постоји покушај код појединих архијереја да натуре своје мишљење и своју праксу као једино исправне, тежећи да то буде изражено Сабором, не водећи рачуна о свеукупном предању Цркве. Уколико се то не оствари одмах, настају оптуживања и деобе међу архијерејима.

Други елеменат који карактерише тренутну болест у нашој Цркви јесте неправилан однос месне Цркве и њеног епископа и Сабора епископа. Тај неправилни однос је створен на тежњи, или да месна Црква и њен епископ буду апсолутно независни у односу на Сабор, или да Сабор буде доминантан у односу на месног епископа по свим питањима, укидајући његову аутономност, што је, као што смо видели, у оба случаја погрешно.

Све ово наведено у контексту односа епископа и Сабора, није само ствар канонског уређења Цркве, већ је ово сама њена онтологија, која је основ за целокупно њено деловање и учење, тј. веру. Као што постоји месна Црква као литургијска заједница, чије јединство и постојање чини епископ, тако треба да постоји и јединство васељенске Цркве, које осигурава Сабор епископа, тј. први међу њима. То је учење које су нам св. оци Цркве оставили о Богу у Тројици у кога верујемо и чија је Црква верна икона. Бог је Један, али је један зато што је Света Тројица. Нити једност укида тројичност, нити тројичност укида једност. Тим пре, ако се има у виду да је хришћанство Црква, а не идеологија, и да Црква није просто једна институција, већ један нови начин постојања људи, подобан Божијем постојању. Сви смо ми иконе Божије и позвани смо да се уподобимо Божијем начину постојања.

Овај модел постојања кога православна Црква чува већ више од две хиљаде година, и то не без великих жртава и мука, позвани смо и ми да сачувамо и да га пренесемо свету у коме живимо. И то, пре свега, да га пренесемо и предочимо људима у државама у којима постојимо као Црква. Да бисмо то могли да учинимо, потребно је најпре да га ми епископи

сами спроводимо у међусобним односима. Тиме ћемо помоћи своме народу као и народима који живе са нама (а који имају тенденцију да се све више деле, мислећи да ће на тај начин остварити свој независни идентитет), да живимо у заједници једно са другим, а да нико не изгуби свој национални и културни идентитет. Заједница не мора нужно да угрожава идентитет јединке. Напротив, Црква нас учи да само у заједници слободе са другим тај идентитет се стиче и постоји, али уз пуно поштовање и једног и другог: и јединке и заједнице.

Истовремено је потребно да овај модел постојања православне Цркве предочимо и другим људима, нашој инославној браћи, као основ нашега јединства, тј. јединства Свете Цркве. Зато је неопходан дијалог православне Цркве са инославним, дијалог у љубави и аргументован, утемељен на православној еклисиологији, која извире из самог начина постојања Бога у кога верујемо: Једнога Бога Оца и Сина и Светог Духа, који је Један и Тројичан захваљујући личној заједници љубави која постоји међу личностима Свете Тројице. Јер, очигледно је да већина несугласица међу људима и државним заједницама произлазе из сукоба једног и многих, из неправилног односа јединке и мноштва. Највећа одговорност је, дакле, на нама епископима и у погледу очувања Цркве и у погледу очувања целовитости друштва у коме живимо и делујемо у овом домену: да кроз Сабор осигурамо сапостојање једног и многих.

Очигледно је, на основу збивања и различитих дописа који се појављују у медијима, а који се тичу црквеног живота, да у нашој помесној Цркви постоје проблеми које треба хитно решавати. Свако одлагање њиховог решења прети да још више погорша нормалан живот Цркве и да доведе до раздијања њеног јединства. То може имати, ако се не дај Боже деси, катастрофалне последице, како по саму нашу помесну Цркву, тако и по свеукупни друштвени живот у нашој отаџбини. Јер, јединство Цркве је суштинска претпоставка за њено, не само правилно делање, већ за само њено постојање. Ако Црква није Једна и јединствена, онда се отвара проблем њеног истинског постојања. Јер, ако постоји више цркава које нису у јединству, онда се логично поставља питање, која је од њих права? Истовремено, раскол у Цркви неминовно повлачи и неку врсту раскола у друштву. Раскол те врсте, међутим, како нам показује историја наше Цркве, много је дубљи и трагичнији од свих других. Како до тога не би дошло, потребно нам је јединство Цркве. Јединство Цркве, како нам њена историја показује, не може се остварити и одржати без доприноса сваког архијереја и без Сабора. Да би Сабор могао да постоји и да доноси правоснажне одлуке,

мора да има патријарха који њиме председава и који својим деловањем остварује јединство међу епископима.

Редакција:

Ваше Преосвештенство, велики међународни богословски симпосион „Онтологија и етика“, одржан у Пожаревцу, октобра 2003. године, изазвао је читаву лавину прозивања, како због теме, тако и због закључака до којих сте тада, заједно са еминентним гостима, дошли. Да ли бисте могли да нам објасните идеју водиљу тог симпосиона, као и последице једног „новог“ приступа етици на који Црква, као евхаристијска заједница, чини нам се, није никада ни престала да призива своје чланове?

Еїискої Иїнаїїїє:

Овај симпосион је одржан због потребе да се у центар хришћанског интересовања и живота поново врати онтологија, тј. проблем смрти и њеног превазилажења. Јер, уместо овог проблема, етика и кршење етичких закона је постао једини проблем, како за хришћане, тако и за људе који не верују у Бога. Етика не поставља проблем смрти, већ преко њега прелази као да је он решен, или као да он уопште не постоји. Као резултат тога имамо појаву да нам Црква и није потребна. Јер сваки човек и сам, без Цркве, зна шта је добро а шта зло и може то да чини или да не чини. Ако нам је Црква и потребна, тада се она не схвата као „лек за бесмртност“, као што каже св. Игнатије Богоносац, него као институција која чува моралне законе и националну државу. Зато се многи људи данас питају, зашто им је Црква потребна, кад они могу да верују у Бога и да буду морални и мимо Цркве, и чему онда држава и државне структуре, ако Црква чува нацију? Људи који не верују у Бога, будући да се Црква декларише као она институција која је ту за очување моралних вредности, све више желе да истисну Цркву из друштвеног живота, указујући на моралне недостатке њених чланова, правећи од тога скандале.

С друге стране, ако се етика, а не онтологија, узме као мерило за тумачење Јеванђеља, онда не само да нам многе ствари и догађаји из Јеванђеља неће бити јасни, нпр. приче о Митару и фарисеју, о блудном сину, о радницима у винограду итд., него ће се и сама Црква показати неистинитом, јер је у њој пуно грешника. Међутим, изгледа да је мерило Јеванђеља и Цркве онтологија, а не етика.

Но, да би нам била јаснија разлика између онтологије и етике, треба видети шта заправо етички начин постојања значи, а шта је онтологија.

Етика се бави питањем људског понашања, тј. живота утемељеног на принципима. Етика је скуп начела и правила понашања, који је обрадила и дефинисала људска логика или сама по себи или као тумачење неког трансцендентног узрока (Кантовог моралног императива), прихваћеног од стране људске логике. (Занимљиво је да у православном предању етика као термин уопште не постоји све до новијег доба. Овај термин се скоро уопште не среће код отаца Цркве. А да не говоримо о томе да се није предавао ни у школама као предмет све до новијег доба. Ради се о Западном производу који је отуда дошао и код нас). Живот једног хришћанина, ако се утемељи на етици, тј. на људској логици, не само да постаје релативан, зато што зависи од људске логике која се мења, него такав човек нема потребе за заједницом са другим човеком и Богом као личношћу. Он постаје сам себи довољан, јер његов живот зависи од принципа, тј. од његове логике. Ово најбоље илуструје Спаситељ причом о Фарисеју и царинику. Фарисеј је био савршен етички, по закону, али он није имао никакву потребу за заједницом с другим, тј. са Богом. Јер, да би неко био моралан нема потребе за заједницом са другим. Када, пак, гради заједницу са другим на основу моралног и других закона, та заједница није лична заједница, јер други као личност није битан, већ је битан закон, начело кога сви поштују. У том случају човек чини у односу на другог човека и Бога оно што мора, што му налажу етички принципи, без обзира на другог човека као личност. Уколико други не поштује те исте норме и принципе, ми онда раскидамо заједницу с њим, што показује да нам није други битан као личност, већ принципи и етичке норме. Ту нема места за љубав према другом човеку као личности, понајмање за љубав према грешнику, који је управо то зато што крши моралне норме. Нема љубави ни према Богу као личности, ако се и он не понаша у складу са етичким нормама, тј. у складу са нашом логиком.

Онтологија указује на проблем смрти и на то да се он не може решити испуњењем моралних норми. Нити се морал, односно добро у етичком смислу, може постићи све дотле док постоји смрт и страх од смрти код људи. Смрт се може превазићи у заједници с Богом у Христу. Због тога онтологија нужно претпоставља постојање Цркве ради решења проблема смрти. Јер Црква је догађај заједништва људи међу собом и с Богом у Исусу Христу. Међутим, Цркву не треба схватати као апстрактну заједницу, или као институцију, већ као литургијски догађај заједништва људи с Богом и међу собом у Христу. Исус Христос је Син Божији који је постао човек и заједница човека с Богочовеком Христом гради једну посебну заједницу људи која је Црква. Та посебност Цркве се огледа у на-

рочитом односу који имају људи према Богу, тј. према Исусу Христу и према другим људима. Тај однос је заснован на вери у оваплоћење Сина Божијег као човека, с којим нас сједињује Дух Свети, градећи на тај начин евхаристијску заједницу и зато се сваки човек у Цркви доживљава као Син Божији, Христос, и тако се и односимо према њему.

Из ове последње констатације произлази закључак да онтологија не подразумева етички, већ однос љубави човека према другом човеку као према Христу. Онтологија подразумева заједништво са другим човеком и са Христом, без чега нема ни постојања, ако се сложимо с тим да мимо заједнице с Христом нема спасења. Дакле, уместо етике, која нема потребе за постојањем Цркве да би се остварила, онтологија нужно претпоставља Цркву као заједницу да би се остварила, тј. да би човек и створена природа превазишли смрт. Истовремено, онтологија која се заснива на личној заједници човека с Богом у Христу, што значи на заједници човека с човеком, рађа један нови начин постојања који није етика, већ литургијска заједница као сплет односа међу људима који иконизују будуће Царство Божије. То будуће Царство у историју доноси, остварује, конституише Дух Свети, конституишући Литургију.

Дух Свети који конституише Евхаристију као ипостас сваког њеног члана, не чини то на основу етичких закона и принципа, већ на основу љубави Божије према људима и љубави људи према Богу. Такође, ни чланови Евхаристије не улазе у Евхаристију да би постали етички савршени људи, већ да би вечно постојали, да би се ослободили смрти. У тој заједници се остварује човек као личност и као светитељ, јер, „благодат Божија све оно што је немоћно исцељује и оно што недостаје допуњује“, зато што, захваљујући Евхаристији, једино и постоји. Мимо евхаристијске заједнице човек не постоји као личност. Истовремено, ни чланови Евхаристије не темеље свој живот на етичким принципима, већ на основу љубави према Господу и међусобне љубави. Не блудниче, не лажу једни друге, не зато што то закони налажу, него зато што у другом човеку виде самог Господа и извор свога постојања.

У вези са овим хтео бих да кажем неколико речи и о подвигу, јер ми се чини да се подвиг у Цркви све више поистовећује са етиком. Наравно, подвиг може да се схвати или етички, или онтолошки, тј. евхаристијски. Бојим се да се подвиг у Цркви све више схвата у контексту етике. Етички посматрано, подвиг је усавршавање човека, померање граница сопствене природе на основу вежбе: усавршавање човека као индивидуе на основу праксе да се живи по одређеним принципима. Ова врста подвига нема никакве везе са остварењем заједнице човека са другим, с Богом као кон-

кретном личношћу и с другим човеком, који је такође конкретна личност, и зато нема везе са подвигом о коме нам говоре св. оци Цркве. Подвиг у Цркви је остварење заједнице човека с другим, љубав човека према Богу као личности и према другом човеку, која се крунише жртвом за другог. Отуда истинско подвижништво карактеришу: одрицање од своје воље да би се остварила воља другог, послушање према другом, љубав и према непријатељима, чак и смрт за другог да би се на тај начин остварила заједница с другим и да би се остало у тој заједници. Зато подвиг у Цркви утемељује и чува евхаристијску заједницу. Етички посматран, подвиг не само да не може да схвати жртву за другог, него тражи смрт другог уколико је он грешан да би се сачувао принцип добра.

Црква је, пре свега, евхаристијска заједница, а не скуп индивидуа које саме за себе испуњавају законе, и то заједница слободе, љубави Бога и људи у Христу. Љубав Бога према човеку и човека према другом човеку и према Богу, најпотпуније се пројављује у Цркви, у Евхаристији. Зато што се Црква, тј. Евхаристија, поистовећује са Христом у коме нас Бог љуби тако што има заједницу с нама и ми с Њим. Љубав Бога према човеку и човека према Богу и другом у Цркви, не извире из етичког „мора“, него из слободе. Нико не постаје члан Цркве зато што мора, зато што му етика то налаже, нити у њој остаје на силу, већ зато што то слободно жели. Тамо где нема слободе, нема ни љубави. Човек у Цркви као заједници слободе, постоји као икона и подобје Божије. Бог у кога хришћани верују је Отац, Син и Свети Дух, заједница Личности, Света Тројица. Бог је заједница личности, тј. љубав Оца према Сину и Духу, не зато што мора, зато што Му етика то налаже, него зато што Он тако постоји.

Разговор водио
Ћакон Злаіко Маіић

новембар 2008.
Пожаревац



Библистика



Zoran Djurović

Roma

Le ἀκρίδες di Mt. 3, 4: ‘locuste’ o ‘vegetali’?

Abstract. L'intenzione di questo saggio è quella di mostrare in breve i punti cardinali nell'iniziale storia ermeneutica bizantina del sostantivo ἀκρίς che ricorre in Mt. 3, 4 e Mc. 1, 6. L'autore esamina i testi essenziali, prevalentemente quelli patristici, con cenni sulle motivazioni che condussero in direzione vegetariana. In conclusione, l'autore afferma che dietro i cambiamenti del termine ἀκρίς o del suo significato, sta un'ideologia di stampo vegetariano. Tra i personaggi ortodossi di spicco, non trova nessuno, eccetto Isidoro di Pelusio, che sostenesse una lettura vegetariana.

Key words: Cavalletta, pianta, carne, miele, Giovanni Battista, vegetarianesimo, interpretazione

*Giovanni aveva una veste di peli di cammello
e una cintura di cuoio intorno ai fianchi;
il suo cibo erano piante e miele selvatico.
(Mt. 3, 4: mia trad. dal serbo)*

1. L'intenzione principale di questo saggio è quella di mostrare in breve i punti cardinali nell'iniziale storia ermeneutica bizantina del sostantivo ἀκρίς che ricorre in Mt. 3, 4 e Mc. 1, 6. Esaminerò i testi essenziali, prevalentemente quelli patristici, con cenni sulle motivazioni che condussero in direzione vegetariana. Non mi occuperò della tradizione siriana, perché sull'argomento esiste già uno studio rilevante.¹

In esergo ho riportato una recente traduzione del testo in serbo di Mt. 3, 4, perché avrei l'intenzione di esaminare quanto essa è radicata nella tradi-

¹ S. Brock, *The Baptist's diet in Syriac Sources*, in *Oriens Christianus* 54 (1970), 113-124; rist. *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, in *Variorum Collected Studies Series*, 1999. Un nuovo e minuzioso studio sulla dieta del Battista: James A. Kelhoffer, *Diet of John the Baptist: "Locusts and Wild Honey" in Synoptic & Patristic Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. L'autore riporta anche un'ampia bibliografia sulla questione.

zione bizantina. Ivi ἀκρίδες sono rese con “piante” (дильке).² Tale traduzione rappresenta il risultato di un lungo percorso storico; non è un avvenimento spontaneo. Per vedere da vicino il modo in cui si è svolto questo processo, riprendiamo una polemica del diciannovesimo secolo (sempre in ambito serbo) tra Avram Petronijević (Аврам Петронијевић) e il primo traduttore del NT in lingua popolare serba, Vuk Karadžić (Вук Караџић). Quest'esempio mi serve come illustrazione e testimonianza della vivacità della tradizione ermeneutica bizantina in una Chiesa - quella serba ortodossa, che, nel Medioevo, risentì di una forte influenza ascetica. Petronijević rimproverava Karadžić perché questi, “seguendo Lutero e la Chiesa Latina”, aveva tradotto ἀκρίς con “cavalletta” (serb. скакавац), quando invece essa si riferirebbe alla “cima o punta delle erbe”, cioè al tralcio della vite (ластѡар на лози). “Ma il beato Teofilatto di Ochrida - dice Petronijević - come anche Isidoro di Pelusio e Niceforo Callisto, ritengono che a proposito di Giovanni Battista, che era un asceta severo, qui non si può parlare di cavallette come materia carnosa (вешѡасѡву меснаѡм), ma piuttosto del frutto di qualche erba del deserto. Così spiegano il predicatore greco Germano in *Tomba di Vangelo* (Atene 1836), e un'edizione greca dell'interpretazione di Eutimio Zigaben dell'anno 1842”.³ Dopo che Karadžić rispose a tale contestazione come poteva (egli, infatti, non conosceva il greco), Petronijević lo attaccò di nuovo affermando che gli ebrei, con il termine “cavalletta” sottintendevano anche il tralcio, come si “nota chiaramente” da un solo esempio che egli credette di trovare in *Qo. 12, 5*. Qui fermiamoci, perché vi ritorneremo a proposito di una citazione dello Pseudo-Atanasio.

2. Ἀκρίς è un sostantivo femminile della terza declinazione, col tema in dentale (δ). Significa *cavalletta*. Non ha un altro significato che sia attestato nell'antichità.⁴ Il gruppo radicale ἀκ- presente fra l'altro in ἀκή, ἀκίς, ἀκών,

2 Così è stato tradotto questo verso di Matteo nella traduzione ufficiale serba, da una commissione di studiosi, a cura del s. Sinodo: *Светѡ ѡисмо, Нови завјетѡ Госѡода нашеѡ Исуса Христѡа*, прев. Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, четврто исправљено издање, Београд 1998.

3 *Нови Завјетѡ*, у *Сабрана дела Вука Караџића*, књига 10, Просвета, Београд 1974, предговор Владимира Мошина, р. 572.

4 Cf. *A Greek-English Lexicon*, H. G. Liddell and R. Scott, Oxford, 1958. ἀκρίς, ἴδος, ἦ, grasshopper, locust, cricket. Cf. et Stephanus, *Thesaurus Graecae linguae*, vol. I., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1954. Cf. anche: *Diccionario griego-español*, redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados, (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto “Antonio de Nebrija”), Madrid 1980, v. I: “Falsa etimología la que no tiene cabeza, la microcéfala”; John L. McKenzie, Geoffrey Chapman, *Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1965, p. 516: “The improbability of this food has led many interpreters to believe that the pod of the carob tree was meant here; but the word *akris* can designate

ἄκαινα, ἄκανος, ἀκρός, si trova in molti sostantivi e verbi che esprimono l'idea generale di 'fine, punta, estremità, andare al passo' etc.⁵ Alcuni pensano che ἀκρίζω sia il verbo da cui proviene il sostantivo ἀκρίς. Altri vedono il verbo κρίζω col il significato di 'gridare, stridere, strillare, urlare', come quello da cui deriverebbe il sostantivo ἀκρίς; in questo caso la sua origine sarebbe di tipo onomatopeico. Questi fenomeni si notano anche in altre lingue indoeuropee.⁶

3. Come nelle traduzioni antiche,⁷ così nelle moderne⁸ ἀκρίς si traduce 'cavalletta, insetto'. Non abbiamo (che io sappia) una traduzione diversa nelle chiese ortodosse e neppure nella tradizione russa, dove ci si potrebbe aspettare qualche tentennamento, dato il carattere piuttosto conservatore della Chiesa Russa. Nella recensione russa del testo paleoslavo, da cui abbiamo una traduzione migliore rispetto a tutte le altre della Bibbia slava, troviamo la parola *ѡруѣ*, che corrisponde a 'cavalletta'. Qualche dubbio traspare dalla moderna traduzione russa, dove il termine ἀκρίς non è tradotto, ma solo traslitterato, creando quindi una difficoltà per il lettore comune. Lo stesso procedimento si osserva nella traduzione bulgara.⁹ In nessuna lingua slava infatti si usa la parola ἀκρίς. Al contrario, la *Новая русская редакция* traduce ἀκρίς con *saranča* (*саранча*) 'cavalletta'.

4. In tutte le citazioni latine anteriori a Girolamo e nella *Vetus Latina* troviamo solamente *locustae*, *locusta*.¹⁰ Lo stesso vale per la Vulgata.¹¹ Il nostro

only the insect". Similmente il *Православный Библийский Словарь*, Санкт-Петербург 1997, p. 28.

5 Es. in francese: *sauterelle* - *saut* (salto) - *sauter* (saltare). In serbo: *skakavac* - *skok* (salto) - *skociti* (saltare). In tedesco: *Heuschrecke* (saltafieno; in italiano dialettale, in alto Lazio 'saltapicchio') da *Schrecken*, nell'antico significato di *springen* 'saltare'.

6 Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Histoire des mots, Paris 1968, p. 51; R. Strömberg, *Griechische Wortstudien: Untersuchungen zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen und Krankheiten*. 3a ed., Elander, Göteborg 1944.

7 Cf. § 4.

8 Luther: *Heuschrecke*; Louis Segond: *sauterelle*; KJV, ASV, YLT, Darby, *locust*; NRV, IEP, *cavallette*, *locuste*, etc.

9 *Библия*, издание на Светия Синод на Българската църква, София 1992: "а храната му беше *акруги*" (www.pravoslavieto.com/bible/index.htm).

10 *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu, Vetus Italica*, t. III, Remis M.DCC. XLIII, reprint 1987 Brepols, Turnhout. Oppure, *Italia*, Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher, I, *Matt-häus Evangelium*, Berlin 1938.

11 *Biblia Sacra*, iuxta Vulgatam versionem, adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, t. II, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969.

testimone principale per la tradizione latina è Girolamo, il quale non conosce un altro significato di ἀκρίς, né pensa ad altre spiegazioni. La testimonianza di Girolamo è importante perché egli conosceva l'ebraico e il greco, e quindi le connotazioni del termine originale. Ecco il suo commento, fatto sulla scia di Origene, al passo di Marco:

La locusta è un piccolo animaletto, che sta tra il rettile e l'uccello. Non è capace di innalzarsi abbastanza da terra... Così era anche la legge, che si allontanava un po' dall'errore della idolatria, ma non era capace di volare sino al cielo. Non si parla mai infatti, nella legge, del regno dei cieli. Volete sapere perché il regno dei cieli è annunciato soltanto nel Vangelo? *Fate penitenza*, - dice, - *si avvicina infatti il regno dei cieli*. Insomma, la legge sollevava un poco gli uomini da terra, ma non era in grado di innalzarli fino al cielo.¹²

Si sentirà l'eco di questo tipo di commenti proprio in Marco, nella tradizione bizantina e siriana.¹³

5. È opportuno ripercorrere, anche se in breve, i più antichi usi biblici del termine ἀκρίς. Nell'AT ebraico troviamo i seguenti nomi delle varie specie di locusta che sono tradotti in greco con ἀκρίς: 1) אַרְבֵּה,¹⁴ 2) חֲרָגַל,¹⁵ 3) חֲסִיל,¹⁶

12 San Girolamo, *Commento al Vangelo di san Marco*, traduzione di R. Minuti con la revisione di R. Marsiglio, Città Nuova Editrice, Roma 1965, pp. 21-22.

13 Cf. § 13 e 14.

14 Ex. 10, 4; 12, 13; 14, 19; Lev. 11, 22; Ez. 26, 23; Ps. 78, 46; 105, 34; 109, 23; Jo. 1, 4; 2, 25; Dt. 28, 38; Prov. 30, 27; Gdc. 6, 5; 7, 12; 2 Cr. 6, 28 e Na. 3, 17.

15 Lev. 11, 22: תֹּאכְלוּ אֶת־הָאַרְבֶּה לְמִינֵהוּ וְאֶת־הַחֲרָגַל לְמִינֵהוּ וְאֶת־הַחֲנָב לְמִינֵהוּ. Però, questa identificazione è problematica. Io ho preferito di seguire enumerazione della LXX, (καὶ ταῦτα φάγεσθε ἀπ' αὐτῶν τὸν βροῦχον καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ καὶ τὸν ἀττάκην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῇ καὶ τὸν ὀφιομάχην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ) che ivi è confusa. Ci sono diverse trasmissioni (Origene, *Selecta in genesim*, PG 12, 97: καὶ ταῦτα φάγεσθε ἀπ' αὐτῶν, τὸν βροῦχον καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ, καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῇ, καὶ τὸν ἀττάκην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ, καὶ τὸν ὀφιομάχην καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ) e traduzioni (latine o la versione di Stephanus, che mettono ὀφιομάχης come corrispondente di חֲרָגַל) del versetto in ballo, ma entrare in merito di che termine ebraico si tratta, non lo trovo necessario, almeno per i miei fini. In un dibattito di carattere privato, P. Corrado Marucci ha preferito seguire la pista latina, ma in sostegno della mia ricostruzione ricorre la versione critica della *Bible d'Alexandrie*, LXX, *Le Lévitique* 3, Traduction du texte grec de la *Septante*, introduction et notes par Paul Harlé et Didier Pralon, Éditions du Cerf, Paris 1988, p. 130: "Le *broukhos*, est inconnu d'Aristote; de même l'*attakē*, 'sauterelle'. - Le 'criquet', *akrís*, est l'insecte dont se nourrissait Jean-Baptiste (Mc 1, 6). - Pour Philon (*Op.* 163-164), l' 'ophiomaque' = 'qui lutte contre le serpent'."

16 Is. 33, 4; 1Re. 8, 37; Ps. 78, 46; 2Chr. 6, 28; Jo. 1, 4; 2, 25.

4) חֲנֹב, ¹⁷ 5) גִּבּוֹב, ¹⁸ e 6) יִלְכָּ. ¹⁹ Secondo l'usanza dei *LXX*, sostantivo ἀκρίς denota le cavallette, che per gli ebrei erano animali puri e si potevano tranquillamente usare come cibo. ²⁰

Nel Nuovo Testamento ἀκρίς ricorre anche in *Apocalisse* 9, 3. (ἀκρίδες) 7 (τῶν ἀκρίδων). Questa ricorrenza è importante, perchè l'*Apocalisse* appartiene alla letteratura giudaica apocalittica. In questo contesto, non c'è dubbio che il referente del termine sono le cavallette. Dunque, Giovanni segue la tradizione giudaica per l'uso del termine ἀκρίς, il che vale anche per le *Antiquitates Judaicae* di Flavio Giuseppe. ²¹

6. Le prime difficoltà si incontrano a partire dal *Vangelo degli Ebioniti* (170 ca.); in Epifanio ricorrono non meno di sette citazioni dal *Vangelo degli Ebioniti*, che essi stessi chiamavano *Vangelo secondo Matteo*. Scritto originariamente in greco, ed usato dalle comunità giudeo-cristiane, oggi viene considerato una compilazione da *Mt*, *Mc*, e *Lc*. I tratti ebionitici ²² sono evidenti: manca il racconto della nascita verginale; il battesimo nel Giordano è visto come il momento in cui Gesù diventa figlio di Dio, perché *nudus homo*; si sente qua e là una sorta di avversione al culto sacrificale del tempio, soprattutto a causa del sottinteso vegetarianismo. ²³ A noi interessa la citazione:

καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἡ τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρίς ἐν ἐλαίῳ· ἵνα δῆθεν μεταστρέψωσιν τὸν τῆς ἀληθείας λόγον

17 *Num.* 13, 33; *Lev.* 11, 22; *Is.* 40, 22; 2 *Cr.* 7, 13; *Qo.* 12, 5.

18 *Nah.* 3, 17.

19 *Jer.* 28, 14, 27; 51, 14, 27; *Ps.* 105, 34; *Jo.* 2, 25; *Nah.* 3, 15-16;

20 Cf. *Lev.* 11, 22. Solo in un passo viene fatta una lettura diversa tra i masoreti e la *LXX*, cioè *Os.* 13, 3: רִכְעַן מֵאֵרֶבָה come il fumo che esce dal fumaiolo. La *LXX* traduce ἀκρίδων. ἀκρίδων è identica consonanticamente con אֶרֶבָה, ma se ne distingue per la vocalizzazione. La lettura di questo passo è pertanto ambigua. La *LXX* scelse 'cavalletta' al posto di "finestra, l'apertura dalla quale esce il fumo". La cosa diventerà più difficile in seguito, perché la parola precedente עָשָׁן significa fumo, e quindi nuvola, nebbia, polvere che si può alzare da uno stormo di cavallette. Per questo la *LXX* legge: come una nebbia da cavallette (ὡς ἀτμὶς ἀπὸ ἀκρίδων).

21 Cf. *Antiq. Jud.* II, 14, 4.

22 *Panarion* 30, 16, 3: "Dicono che Gesù fu generato da seme di uomo (γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρός), e scelto dopo da Dio". Citato da Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, herausgegeben von K. Holl, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, erster Band, Leipzig 1915, p. 353-4.

23 Gesù nell'ultima cena non vuole mangiare carne: μὴ ἐπιθυμία ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν; "Forse ho voluto ardentemente mangiare carne, questa pasqua, con voi"? (*Panar.* 30, 22, 4. p. 363).

εἰς ψευδος καὶ ἀντὶ ἀκριδῶν ποιήσωσιν ἐγκρίδα ἐν μέλιτι.²⁴

Dice che il suo cibo era miele selvatico, che ha gusto di manna, come focaccia in olio,²⁵ affinché evidentemente si cambiasse la parola vera in falsa, e in luogo di 'cavallette' si mettesse 'focaccia in miele'.

L'importante, per la nostra analisi, è che in ambienti giudeo-cristiani il termine ἀκρις veniva usato in senso proprio, cioè riferito esclusivamente a cavalletta. Questa sostituzione di ἀκρις con ἐγκρίς, poteva appoggiarsi su testi veterotestamentari. Si può pensare a *Ex.* 16, 31: τὸ δὲ γεῦμα αὐτοῦ ὡς ἐγκρίς ἐν μέλιτι (*aveva il gusto di pasta fatta col miele*) e *Num.* 11, 8: ὡς γεῦμα ἐγκρίς ἐξ ἐλαίου (*come gusto di pasta all'olio*). Gli ebioniti diedero autorità alla propria opinione sfruttando la somiglianza tra le due parole e creando la prima confusione nell'esegesi del termine ἀκρις. D'altro canto, merita notare che tale cambiamento ha la sua ultima radice nell'interpretazione vegetariana.

7. Un diverso approccio lo abbiamo nel testo dello pseudo-Atanasio, che ebbe grande influenza sullo sviluppo del concetto dietetico. Prima di esporre questo brano, va notato: nessuno tra gli antichi scrittori ricorda che Atanasio scrisse un commento al Vangelo. Ne sono rimasti solo pochi frammenti, che alcuni studiosi hanno creduto trattarsi di estratti dalle opere perdute,²⁶ e, la confusione di questa collezione si rispecchia nel fatto che essi sono stati intitolati diversamente.²⁷ Nelle opere autentiche, Atanasio non menziona mai ἀκριδες nel contesto di Mt. 3, 4, ma lo adopera soltanto in polemica con Asterio.²⁸ Ma leggiamo il testo:

Ὅτι δὲ καὶ ἡ βοτάνη τίς ἐστὶν ἀκρις λεγομένη, ὁ Σαλομῶν ἡμᾶς διδάσκει λέγων· Ἀνθήσει τὸ ἀμύγδαλον, καὶ παχυνθήσεται ἡ ἀκρις

24 *Ibid.* 30, 13, 5-6. p. 350.

25 Non so la ragione per cui è stato tradotto in ital. con "uva schiacciata con olio". *Apocriphi del Nuovo Testamento* I, a cura di L. Moraldi, redazione P. Pellizzari, Piemme 1994, p. 446.

26 Cf. Jeftić Atanasije, *Patrologija* 2, Београд 1984, pp. 48-49.

27 PG 27, 1363 sq.: Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, Ἀθανασίου, τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου, τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου...

28 "Asterio di Cappadocia, sofista... uno dei seguaci di Eusebio... dopo aver paragonato, o piuttosto preferito, la cavalletta o il baco di seta (τὴν κάμπην) a Cristo, egli dice che la Sapienza in Dio è altro dal Cristo, e che essa fu, per così dire, fu 'creatrice' (δημιουργικήν) del Cristo stesso e del mondo". *De synodis*, 18; PG 26, 713B. Oppure: "Ad esempio, il profeta dice che la cavalletta, il castigo divino del peccato dell'uomo, fu chiamata da Dio stesso non soltanto una potenza di Dio, ma una grande potenza" (*ibid.* 716A). Asterio ha in mente *Jo.* 2, 25, e questo concetto appare nei testi di Atanasio: *Oratio II contra Arianos*, 37; PG 26, 228AB; *Oratio I contra Arianos*, 5; PG 26, 24B; *Epistola ad Afros episcopos*, 5; PG 26, 1040A.

(Qo. 12, 5), ἀλλ' οὐδὲ πόα τίς ἐστι τὸ μέλι ἄγριον, ἀλλὰ μέλι ὄντως ἄγριον,²⁹ πικρότατον ὄν, καὶ πάσῃ γεύσει πολέμιον.³⁰

Che c'è una pianta detta *locusta*, ce lo insegna Salomone dicendo: Fiorirà il mandorlo, la *locusta* ingrasserà; ma neanche il miele selvatico è un'erba qualsiasi, ma è davvero miele selvatico, che è amarissimo e sgradevole a ogni gusto.

Il passo, pur nella sua brevità, presenta notevoli problemi esegetici. È necessario prima di tutto notare una distinzione letteraria tra le due versioni del versetto di Qo. 12, 5. Mentre lo pseudo-Atanasio usa il futuro (ἀνθήσει, παχυνθήσεται), la LXX usa l'aoristo (ἀνθήσῃ, παχυνθῇ). La forma passiva che usa lo pseudo-Atanasio potrebbe suggerire che egli pensa a un frutto che si fa pesante, frutto molto maturo, frutto che subisce un'azione. Non vedo, tuttavia, uno stretto legame tra le parole di "Salomone" e il pensiero dello pseudo-Atanasio. La stessa ombra c'è nelle parole di Avram Petronijević, già menzionato (§2), in cui lui parla del tralcio. Ripeto, io non capisco la loro analogia. Può darsi che essi colleghino ἀκρίς e ἀμύγδαλον a causa della vicinanza contestuale,³¹ oppure a causa dell'uso metaforico della parola ἀκρίς che è in questo modo adoperata nella Bibbia (Qo. 12, 5) una sola volta.

Il testo proprio della traduzione della LXX è: καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον καὶ παχυνθῇ ἢ ἀκρίς. La traduzione è stata fatta correttamente (l'autore ebreo usa l'imperfetto), perché l'originale dice: **וַיִּתְבַּל הַחֲנָבִי. וַיִּתְבַּל**, che significa 'cavalletta, grillo'. Il verbo **יִתְבַּל** significa 'portare', nella forma hitpael vuol dire 'ingrassarsi, caricare'. Il verbo greco παχύνω significa: 'ingrassare, rendere grosso o grasso, rendere ottuso' etc. Ora, per quanto riguarda il contesto in cui si trova questa frase (Qo. 12, 1-6), si potrebbe dire: la cavalletta è pesante, non può saltare più. Il giovane deve pensare al suo destino prima di consumare le sue energie, prima di diventare un debole vecchio, una locusta inibita. Se leggiamo con attenzione questo brano, notiamo che Qoetlet usava immagini che facevano riferimento a interruzione, quiete.³²

Un'altra difficoltà del nostro testo è il suo contesto polemico, che potremmo definire come rifiuto di una sconosciuta identificazione dell'erba con il miele. L'ambiguità consiste nel fatto che questa "polemica" può sembrare inconsistente e quindi, da un lato lo pseudo-Atanasio confuta l'idea "carnale", cioè l'identi-

29 È scritto erroneamente: ἄθριον, al posto di: ἄγριον.

30 *Fragmenta in Matthaeum*, PG 27, 1365D.

31 Così pensa S. Brock, *The Baptist's diet in Syriac Sources*, p. 114.

32 Simile pensiero sarebbe: "Imago senis aegre incedentis". Cf. *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, quod aliis collaborantibus edidit Franciscus Zorell S. J. Pontificum Institutum Biblicum, Roma 1954 p. 222.

ficazione della cavalletta con l'insetto, e dall'altro contesta la identificazione tra l'erba e il miele, che potrebbe essere detta da un vegetariano. Forse egli polemizza con le due fonti differenti. I motivi per la seconda identificazione sono verosimilmente più di natura allegorica.

In questa maniera abbozzai, circa sette anni fa, questo brano seguendo in primo luogo i brevi delineamenti di Sebastian Brock. Oggi oserei proporre una soluzione al problema. Lo pseudo-Atanasio seguirebbe una interpretazione perduta di *Mt. 3, 4* probabilmente di stampo ebionitico. Questa avrebbe in qualche modo associato il miele selvatico al mandorlo. Perché? Perché non esiste una differenza morfologica tra le varietà di mandorle dolci e quelle amare. Per altro, queste ultime contengono glicosidi cianogeni che possono causare il quadro dell'intossicazione da cianuri. La sintomatologia consiste in vomito immediato e dolore in sede addominale, a cui fa seguito respiro affannoso, non accompagnato da colorito cianotico; in certi casi il respiro rallenta e allora può subentrare sincope, letargia, convulsioni e coma. Lo pseudo-Atanasio non accetta l'identificazione del miele silvestre con un'erba³³ - in questo caso, con il mandorlo - e senza toni acerbi tacitamente chiarisce l'errore dell'ignoto autore. Questi avrebbe messo in relazione il miele selvatico e il mandorlo amaro grazie alle loro proprietà: entrambi sono infatti amarissimi e sgradevoli a ogni gusto. Si doveva trattare di persona austera per volersi nutrire di tal cibo.

D'altra parte, lo pseudo-Atanasio accetta come legittima l'associazione dei due membri del *Qo. 12, 5*. L'ignoto autore vuole dire: il mandorlo fiorirà, e il suo frutto (la cavalletta) ingrasserà. Egli quindi parte dal miele (inteso come pianta) e lo collega ad un'altra pianta (il mandorlo) menzionata in *Qo. 12, 5*. Tutti questi elementi tradiscono la mentalità ebraica però quella marginale. L'ignoto si rifà alla consuetudine degli autori biblici di affermare in prima frase una cosa e in una seconda di spiegarla, metendola in rilievo. Quindi, il frutto del mandorlo è per lui cavalletta (ma, obietterei, le due frasi possono essere enumerazioni). Poi, la sua traduzione è diversa rispetto a quella dei Settanta. Ciò significa che egli era capace di tradurre dall'ebraico, e tuttavia non usava una traduzione che possiamo riconoscere come ufficiale. Egli, tra l'altro, usa l'AT come un punto autorevole. Per tutte queste ragioni, identificherei questa fonte anonima appartenente all'ambito ebionitico. Dunque, le spiegazioni dello pseudo-Atanasio non affrontano le affermazioni eterogenee, ma una forzata interpretazione vegetariana, da cui prende soltanto una parte.

33 Nell'antichità non si identificava miele con una pianta. Viene invece denominato miele un prodotto semi-liquido di certi alberi e piante. Cf. J. A. Kelhoffer, *John the Baptist's "Wild Honey" and "Honey" in Antiquity*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005) 59-73.

8. Sappiamo bene che Origene aveva una valutazione piuttosto negativa della corporietà e forse per questo offrì per primo una interpretazione allegorica del nome ἀκρίς. Non contestò che sia locusta, ma pose accento sul significato simbolico:

Ἦσθιεν ἀκρίδας δια τὸν λαὸν τρέφεσθαι λόγῳ ὑψηλῷ μὲν καὶ μετεώρῳ οὐ μὴν βεβαίῳ οὐδ' ἀπὸ τῆς γῆς αἰρομένῳ. μέλι δὲ ἄγριον τὸ μὴ γεωργούμενον ὑπ' ἀθρώπων λέγει, καθάπερ ὁ νόμος ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων· ἔχοντες γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐγεώργουν τὸν λόγον μὴ ἐξετάζονταίς αὐτὸν μηδ' ἐρευνῶντες τὰς γραφάς, ὥς φησὶν ὁ Χριστός.³⁴

Mangiava locuste, perché anche il popolo si nutriva della parola elevata e portata in alto, ma non resistente, e neppure s'innalza sopra la terra; come i giudei non osservavano la legge, così il miele non viene lavorato dagli uomini. Avendo infatti la legge, essi non praticavano ciò che dice, né la studiavano, né infine investigavano le Scritture, come dice Cristo.

È chiaro che Girolamo si ispirò con questo brano per amplificare il suo commento: la legge può sollevare poco dalla terra.

9. L'influsso diretto del brano dello pseudo-Atanasio si vede, senza ogni ragionevole dubbio, nella lettera I, 132 di Isidoro di Pelusio (+450 circa):

Αἱ ἀκρίδες, αἷς Ἰωάννης ἐτρέφετο, οὐ ζῶα εἰσιν ὥς τινες οἴονται ἀμαθῶς, καθαροῖς ἀπεοικότα. Μὴ γένοιτο· ἀλλὰ κρέμονες βοτανῶν ἢ φυτῶν. Οὐτε δὲ πόα τίς ἐστι πάλιν τὸ μέλι τὸ ἄγριον. Ἀλλὰ μέλι ὄρειον ὑπὸ μελισσῶν ἀγρίων γινόμενον, πικρότατον ὄν, καὶ πάσῃ γεύσει πολέμιον. Δι' ὧν τὴν ὑπερβάλλουσαν κάκωσιν ἐπεδείκνυτο Ἰωάννης, οὐκ ἐνδεία μόνη, ἀλλὰ καὶ τραχύτητι πᾶσαν ὄρεξιν πικραίνων τοῦ σώματος.³⁵

Le ἀκρίδες con le quale si nutriva Giovanni, non sono animali, come alcuni pensano da ignoranti, disdicevoli ai puri. Non sia mai! Ma le ἀκρίδες sono ramoscelli di vegetali o piante. E ancora il miele selvatico non è un'erba, ma miele alpestre prodotto da api selvatiche, amarissimo e sgradevole a ogni gusto. Con ciò Giovanni dimostrava la sua straordinaria volontà di mortificazione, contrastando ogni appetito del corpo non solo con l'indigenza, ma anche con l'asprezza del nutrimento.

È chiaro che Isidoro di Pelusio usa il frammento di Atanasio.³⁶ Prima notiamo che Isidoro stesso è cosciente della difficoltà in cui si troverebbe se volesse

34 Fr. 41. in Origenes Werke, Zwölfter Band: *Origenes Matthäuserklärung* III: Fragmente und Indices, Erste Hälfte. (Hg.) im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Ernst Benz von Erich Klostermann, (GCS 41/1) Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1941, p. 32.

35 PG 78, 269C.

36 Lo usa, ma non menziona il suo nome. Perché? Mi pare che sia un motivo sufficiente il

dedurre questa identificazione. Per causa di così debole posizione, egli intimorisce i lettori dicendo che sono ignoranti quelli che sotto ἀκρίδες intendono insetti. Ma dopo non ci mostra le ragioni scientifiche per la sua affermazione, poiché parla dei puri, dei catari, il che rappresenta un piano morale, e non quello logico. Isidoro non a caso usa altre parole più pesanti, e aggiunge: "Non sia così!" Però, per quale motivo temeva Isidoro?

Penso che il motivo lo potremmo trovare nei cambiamenti che lui fece nella sua lettera. Notiamo che Isidoro tralascia il riferimento ad Atanasio, evidentemente per la sua insufficienza. Neanche lui era convinto che si potesse leggere in versetto di Qo. 12, 5 un'allusione al vegetarianismo.

Quindi, dice semplicemente che le "acridi" sono punte d'erba. Non esiste un'erba o frutto che si chiama ἀκρίς, come si evidenzia dal frammento di Atanasio. Isidoro vide in quella parola il riferimento alle punte, ai rametti, ai rampolli (ἀκρεμίων) delle piante, e quindi impiegò ugualmente la comune radice ἀκ-. Isidoro era stato lodato da Fozio, il quale lo presenta come un modello, non soltanto di vita ascetica, ma anche di stile e di fraseologia (μορφώσασθαι).³⁷ Per ragione della sua elevata formazione, lo stesso Isidoro non insistette più su questa identificazione, ma semplicemente sostituì la parola ἀκρίς con ἀκρεμίων, e ciò per due ragioni: 1) il procedimento dello pseudo-Atanasio non era valido; 2) e perché il termine ἀκρίς si usava in senso proprio, in altre parole, nell'uso comune esso si riferiva a locusta.

Lo stesso Isidoro in un'altra lettera, usa la voce ἀκρεμίων, lontano da ogni polemica. Scrive: *Giovanni si nutriva di rami di piante* (ἀκρέμοσι δὲ βοτανῶν).³⁸ Sembra, quindi, che Isidoro credesse non fosse possibile indicare con il termine ἀκρίδες niente altro tranne cavallette.

10. Proseguiamo con i testi di Giovanni Crisostomo. Presento insieme opere spurie e quelle riconosciute come autentiche per un semplice motivo: tutte quante occupano il loro posto nella tradizione, però vorrei fare una distinzione tra esse e dare un giudizio sul loro valore. Segnalerò quali testi sono autentici e quali non lo sono.³⁹ Li divido in due classi: 1) la famiglia vegetariana 2) e quella non vegetariana.

fatto che l'opera non era già attribuita all'Alessandrino, poiché Isidoro non avrebbe perduto l'occasione di appellarsi all'autorità di Atanasio.

37 Fozio, *Ep.* 207, 19-22, in *Photii Patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vol. II, recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westernik, Leipzig 1984, p. 107.

38 *Ep.* I, 5. PG 78, 184A.

39 Seguo la divisione della *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, cura et studio Maurits Geerard, Brepols-Turnhout 1974, pp. 491-651.

La prima famiglia, vegetariana, è composta di testi non autentici:

a) Καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει τοῦ Ἡλίου. Τὸ πνεῦμα τοῦ Ἡλίου κατώκησε καὶ εἰς τὸν Ἰωάννην· πνεύματα γὰρ προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται· καὶ σχεδὸν ἐν πᾶσιν εὐρίσκομεν ὁμοίον τῷ Ἡλίῳ τὸν Ἰωάννην. Ἐκεῖνος ἐν ὄρεσι διητᾶτο, καὶ οὗτος ἐν τῇ ἐρήμῳ διέτριβεν· ἐκεῖνον κόρακες ἔτρεφον, καὶ οὗτος ἀκρίδας βοτανῶν ἤσθιεν· ἐκεῖνος μηλωτὴν περιεβάλλετο, καὶ οὗτος τρίχας καμήλων· ἐκεῖνος αὐστηρὸς ἦν καὶ ἐλεγκτικὸς, καὶ οὗτος ὁμοίως.⁴⁰

Egli stesso verrà nello spirito e nella potenza di Elia. Lo spirito di Elia prese dimora anche in Giovanni, infatti gli spiriti dei profeti sono sottoposti ai profeti. Quasi in tutto troviamo che Giovanni è simile ad Elia. Questi abitava in regioni montane, quello viveva nel deserto; questi era nutrito dai corvi, quello mangiava acridi di piante. Questi si cingeva di un vello, quello di peli di cammello. Questi era severo e critico, quello ugualmente.

Lo pseudo-Crisostomo raffinatamente rendere oscuro i suoi paragoni dicendo *quasi* (σχεδὸν). Essi non sono uguali del tutto. Avevano vesti simili e vivevano entrambi nel deserto. Ma l'ultima analogia è falsa. Non si vede l'elemento comune tra l'uno che era nutrito dai corvi e l'altro che mangiava le piante. L'autore abbuiò la sua successiva affermazione con l'omissione della parola *carne*. Elia infatti mangiava carne: οἱ κόρακες ἔφερον αὐτῷ ἄρτους τὸ πρωὶ καὶ κρέα τὸ δείλης καὶ ἐκ τοῦ χειμάρρου ἔπινεν ὕδωρ⁴¹ (*I corvi gli portavano pane al mattino e carne la sera; e beveva acqua di torrente*). Ma se lo pseudo-Crisostomo avesse inserito τὸ κρέας, non potrebbe trovare nessuna analogia perché Giovanni, secondo lui, si cibava di piante. Per questo non dice che cosa mangiava Elia. Semplicemente dice che 'Elia si era nutrito'; di che cosa? - non dice. Allo pseudo-Crisostomo rimane una piccola speranza ché non si sarebbe notata questa incoerenza in seguito alle due analogie precedenti.

b) Καὶ τίς ἂν ὑψηλότερον ἐπεδείξαιτο βίον τοῦ βοτανῶν ἀκρίδας ἐσθίωντος καὶ συζῶντος ἐρήμοις;⁴²

E chi potrebbe dimostrare una vita più sublime di chi mangiava cavallette di erbe e viveva nel deserto?

c) Ὁ περιβεβλημένος ἐκ τριχῶν καμήλου, τῷ τὴν πορφυρίδα περιβεβλημένῳ νομοθετεῖ· ὁ ἐν ταῖς ἐρήμοις πορευόμενος, τῷ τῶν πολυάνδρων ἄρχοντι πόλεων· ὁ ἀκρίδας ἐκ βοτανῶν ἐσθίων καὶ μέλι

40 *In oraculum Zachariae redditum*, PG 50, 786-787.

41 1 Reg. 17, 6.

42 *Oratio de epiphania*, in A. Wenger, *Une homélie inédite (de Sévérien de Gabala?) sur l'épiphanie*, in *Analecta Bollandiana* 95 (1977): 81-90 (=TLG-CD).

ἄγριον, τῷ τὴν λαμπρὰν παρατιθεμένῳ καὶ βασιλικὴν τράπεζαν ἐξ αὐθεντίας προστάττει.⁴³

Chi si cinge di peli di cammello legifera per colui che si veste di porpora; chi cammina nel deserto, a costui che regna sulle città di numerosi uomini; chi si nutre di cavallette fra le erbe e di miele selvatico, a chi si fa imbandire una magnifica tavola e comanda autorevolmente alla mensa regale.

Queste citazioni rivelano un momento interessante: ad ἀκρίς si congiunge un nome qualificante - βοτανῶν. *Lacris* è una parte di erba. La parola ἀκρίς non si utilizza più da sola, ma viene accompagnata con un'altra che deve togliere ogni ambiguità sul significato della medesima.

11. Tra gli pseudo-testi troviamo anche un filone non-vegetariano.

a) Ἐπειδὴ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔμεινεν ἀκριδας συλλέγων, καὶ μέλι ἄγριον τρυγῶν. Ἀλλὰ⁴⁴ διὰ τί; Ἐπειδὴ ἐν νηστείαις καὶ δεήσεσι λατρεύουσα, νύκτα καὶ ἡμέραν ἐλειτούργει Θεῷ.⁴⁵

Perché dimorava nel deserto radunando cavallette e raccogliendo miele selvatico. Ma perché? Perché esercitando digiuni e suppliche serviva Dio notte e giorno.

b) Βαρὺς γὰρ ἦν ἀληθῶς ὁ εἰς τὴν ἔρημον βίος. Εἶχε δὲ καὶ δερματίνην ζώνην, δι' ἧς τὴν τε νενεκρωμένην τῆς γαστρὸς ἐπιθυμίαν ἐδήλου καὶ τῆς ψυχῆς ἐν ταῦτῳ τὴν ἀνδρείαν ἐνέφηνεν. Ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτῷ, φησὶν, ἀκριδες καὶ μέλι ἄγριον.⁴⁶

Era infatti veramente dura la vita nel deserto. Aveva anche una cintura di cuoio, mediante la quale mostrava il suo desiderio di mortificazione del ventre e nello stesso tempo manifestava la virilità del suo animo. Egli, dice [il Vangelo], si cibava di cavallette e miele selvatico.

c) Τούτῳ καὶ τράπεζα, καὶ σκάμνος, καὶ κλίνη τὸ ἔδαφος ἦν, καὶ κρέα αἱ ἀκριδες, καὶ πλακοῦς τὸ μέλι τὸ ἄγριον.⁴⁷

Aveva il [nudo] suolo per tavolo, sgabello e letto; per carne le cavallette, per dolce il miele selvatico.

43 *De paenitentia*, 3. PG 59, 762.

44 Sta scritto erroneamente; Avva.

45 *De jejuniis*, 1. PG 60, 712.

46 *De nativitate Joannis Baptistae; Another unedited homily of Ps. Chrysostom on the birth of John the Baptist* (BHG 847i), in *Byzantion* 53 (1983) 478-493, (=TLG-CD).

47 *In saltationem Herodiadis*, 1. PG 59, 523.

12. Sappiamo che il Crisostomo usava il termine ἀκρίδες nel suo significato proprio.⁴⁸ Ora ci occupiamo più dettagliatamente del contesto in cui appaiono le cavallette negli effettivi testi crisotomiani:

a) Ἀλλ' ὁ Ἰωάννης ἀκρίδας ἤσθιε καὶ μέλι ἄγριον; ἀλλ' οὗτος ἐν μέσῃ τῇ οἰκουμένη καθάπερ ἐκεῖνος ἐν τῇ ἐρήμῳ διέτριβεν, ἀκρίδας μὲν καὶ μέλι ἄγριον οὐ σιτούμενος, πολὺ δὲ εὐτελεστέραν ταύτης παρατιθέμενος τράπεζαν, καὶ οὐδὲ τῆς ἀναγκαίας εὐπορῶν τροφῆς διὰ τὴν ὑπὲρ τοῦ κηρύγματος σπουδὴν.⁴⁹

Ma Giovanni mangiava locuste e miele selvatico? Invece questo [Paolo] abitava in mezzo al mondo, come quello nel deserto, senza nutrirsi di locuste e di miele selvatico, ma preparandosi una mensa molto più semplice di questa, non procurandosi nemmeno il cibo necessario a causa dell'impegno per l'annuncio.

b) Ὁ δὲ προφήτου πλέον Ἰωάννης, οὗ μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐκ ἐγήγερται (Mt. 11, 11), οὐδὲ ἀνθρωπίνης ἐδεήθη τροφῆς· οὐ γὰρ σῖτος καὶ οἶνος καὶ ἔλαιον ἀλλ' ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ διεκράτουν ζωὴν. Εἶδες ἀγγέλους ἐπὶ τῆς γῆς; Εἶδες παρθενίας ἰσχύν;⁵⁰

Ma Giovanni è più che profeta, e fra i nati di donna non è mai sorto uno maggiore, lui che non ebbe neppure bisogno di cibo umano. Infatti, non sostenevano la vita del suo corpo né grano, né vino né ulivo, ma cavallette e miele selvatico. Hai visto angeli sulla terra? Hai visto la potenza della verginità?

c) Καὶ τὸν Ναθαναὴλ λέγειν· Ἐκ Ναζαρετ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι (Io. 1, 46); Καὶ ἡ δίαιτα δὲ κοινὴ, καὶ τὰ ἱμάτια δὲ οὐδὲν πλέον τῶν πολλῶν ἔχοντα, οὐ γὰρ περιέκειτο ζώνην δερματίνην, οὐδε ἀπὸ τριχῶν τὸ ἔνδυμα εἶχεν, οὐδὲ μέλι καὶ ἀκρίδας ἤσθιεν· ἀλλὰ πᾶσιν ὁμοίως διητᾶτο, καὶ συμποσίοις παρεγίνετο πονηρῶν ἀνθρώπων, καὶ τελωνῶν.⁵¹

...E che Natanaele disse: *Può forse venir qualcosa di buono da Nazaret?* Il suo [di Gesù] modo di vivere era comune, e le sue vesti non erano in nulla

48 Cf. *In illud: Habentes eundem spiritum* (hom. 1-3), PG 51, 290; *Fragmente in Proverbia* (in catenis) PG 64, 737; *Fragmenta in Jeremiam* (in catenis), PG 64, 1024.

49 *De laudibus sancti Pauli apostoli*, hom. 1. in Jean Chrysostome, *Panegyriques de Saint Paul*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Piédagnel, SCh 300, Paris 1982, p. 136.

50 *De virginitate*, 79, 2, in Jean Chrysostome, *La virginité*, texte et introduction critiques, par H. Musurillo, Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet, SCh 125, Paris 1966, p. 378.

51 *In Joannem*, hom. 16, 1. PG 59, 103.

migliori degli altri. Infatti, non si cingeva di una cintura di cuoio, né aveva un indumento di pelliccia, né mangiava miele e cavallette. Ma viveva come tutti, e partecipava ai banchetti di uomini malvagi e di pubblicani.

Potremmo lamentarci perché il Crisostomo non abbia scritto di più sulle locuste nella sua spiegazione di questo verso. Allo stesso tempo possiamo notare che la cosa non doveva essere dibattuta, altrimenti ne avremo avuto qualche risonanza. In questa omelia Crisostomo dice che Giovanni non mangiava un pane normale, che la sua mensa era improvvisata (ἐσχεδιασμένη), che egli non aveva bisogno di un letto, di un tavolo e né di alcuna cosa del genere: egli era come un angelo.⁵²

[Giovanni] ha dimorato nel deserto come fosse stato in cielo, dimostrando di vivere con perfezione ogni virtù e passando dal deserto alla città come un angelo che scende dal cielo sulla terra (ὡς ἄγγελός τις ἐξ οὐρανῶν εἰς τὰς πόλεις κατέρβαινεν).⁵³

Qui siamo in un ambito della retorica bizantina dove si sottolinea l'ideale platonico: *diventare simile a dio*. I retori lodano il santo senza prudenza e lo strappano dalla terra ed egli diventa un angelo, un uomo simile a un dio. Questa accentuazione rasenta l'estremismo.

13. Già ho parlato del trattamento allegorico del termine ἀκρίς. Lo troviamo in un passo dello pseudo-Crisostomo:

Ἦσθιε, φησίν, ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. Τοὺς ἀποπηδῶντας Ἰουδαίους τοῦ νόμου καὶ τῶν ἐντολῶν λέγει, ὡς φησίν ἡ Γραφή· Ἐξήλατο ὡς ἀπτελάβος ὁ σύμμικτός σου, ἢ ὡς ἀκρίς ἐπὶ φραγμῷ ἐν ἡμέρᾳ πάγους. Ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος· καὶ ἀφήλατο, καὶ οὐκ ἔγνω ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ (Na. 3, 17). Μέλι δὲ ἄγριον διὰ τὸ τοὺς Ἰουδαίους τὴν γλυκύτητα τοῦ νόμου τῇ παραβάσει τῶν ἐντολῶν ἐξαγριῶναι.⁵⁴

Dice: 'Mangiava cavallette e miele selvatico'. Vuol dire che i Giudei trasgrediscono la legge e le norme come dice la Scrittura: *Le tue guarnigioni erravano come una locusta senza le ali, o come una cavalletta su una siepe in un giorno di freddo. Spunta il sole, essa se ne va e non riconosce più il posto dov'era*. Il miele selvatico perchè i Giudei amareggiarono la dolcezza della legge con la trasgressione delle norme.

Va da sé che la natura dell'allegorismo ammette un'ampia possibilità di sviluppo, come vedremo nelle spiegazioni di questo passo. Non si può parlare di un'unica linea nelle interpretazioni patristiche, ma si riconosce una direzione anti-giudaica. Questa è causata dall'immagine di Giovanni, come uno che

52 Cf. *Comentarius in sanctum Matthaeum evangelistam*, 10, 4. PG 57, 196.

53 Ibid.

54 *In praecursorem domini*. PG 59, 491.

combatte l'ipocrisia, riferita ai rappresentanti dei giudei. La difficoltà a volare delle cavallette serviva ai padri per parlare dei giudei come di locuste che saltano (perché hanno la promessa), ma cadono (perché non hanno la fede cristiana).

Gli ebrei, secondo un commentatore dall'epoca dei Comneni, Teofilatto di Ochrida (fine del sec. XI - inizio del sec. XII), si nutrivano di parole elevate, (τάχα δὲ καὶ τῆς τότε τοῦ λαοῦ λογικῆς τροφῆς) ma non di cibo veramente spirituale, e quindi cadevano giù (τοιούτων γὰρ ἢ ἀκρις, πηδῶσα ὡς ἐπὶ τὸ ὕψος, εἶτα πάλιν καταπίπτουσα).⁵⁵

14. Infine, possiamo aggiungere le testimonianze del già sviluppato pensiero bizantino. Mi riferisco al dodicesimo secolo. I nostri testimoni sono il colto Teofilatto e Eutimio Zigabeno, un compilatore per vocazione, dipendente piuttosto da Crisostomo. Il passo di Teofilatto suona:

Τινὲς λέγουσι βοτάνας εἶναι τὰς ἀκρίδας, ἃς καὶ μέλαγρὰ καλοῦσι· τινὲς δὲ τὰ ἀκρόδρυα ἦτοι ὁπώρας ἀγρίας· μέλι δὲ ἄγριον, τὸ ὑπὸ ἀγρίων μελισσῶν γεωργούμενον, ἐν δένδροις εὕρισκόμενον καὶ πέτραις.⁵⁶

Alcuni dicono che le acrides sono piante, che chiamano anche melagra; altri le identificano con le noci, cioè dei frutti selvatici; [chiamano] poi miele selvatico quello prodotto dalle api selvatiche, che si trova su alberi e su rocce.

Il passo di Eutimio recita: Ἀκρίδας δὲ τινὲς μὲν ἀκρέμονας βοτανῶν εἶναι εἶπον, τινὲς δὲ, βοτάνην ἀκρίδα καλουμένην, ἄλλοι δὲ, τὸ ζῶον αὐτό. Φασὶ γὰρ, μέχρι καὶ σήμερον ἐν τοῖς μέρεσιν ἐκείνοις πολλοὺς ἐσθίειν αὐτὸ τεταριχευμένον. Καὶ γὰρ μετὰ τῶν καθαρῶν ζῶων καὶ τοῦτο τάξαι τὸν νομοθέτην· ἔχειν δὲ δυσώδη καὶ πονηρὰν γεῦσιν. Κρεῖττον δὲ τὸ πρῶτον. Μέλι δὲ ἄγριον, τὸ ἐν ταῖς τῶν πετρῶν σχισμαῖς ὑπὸ ἀγρίων μελισσῶν γεωργούμενον, πικρὸν καὶ ἀηδὲς ὄν.⁵⁷

Alcuni hanno detto che le acrides sono germogli di piante, altri che così si chiama un'erba, e altri ancora che si chiama con lo stesso nome di [akris] un animale. Dicono, infatti, fino a oggi che in quei luoghi molti lo mangiano sciolto, perché è annoverato tra gli animali puri e perché questo ha ordinato il legislatore. Ha però cattivo odore e gusto sgradevole. È preferibile la prima [opinione]. Miele selvatico, [è detto] quello che si trova nelle fessure delle rocce e che viene prodotto dalle api selvatiche ed è amaro e disgustoso al palato.

Nei brevi passi sono presenti diversi aspetti di cui abbiamo già parlato. Questi conservano la tradizione bizantina e servono da ponte per il futuro, dove non si cambierà niente. Teofilatto parla senza passione ma ritiene che ἀκρις sia la

55 *Enarratio in evangelium Marci*, 1. PG 123, 496D-497

56 *Enarratio in evangelium Matthaei*, 3, 1. PG 123, 173C.

57 *Commentarii in Matthaëum*, PG 129, 160BC.

cavalletta. Zigabeno, invece, preferisce il senso vegeteriano. Ciononostante questi testi tardi non ci aiutano riguardo la primitiva storia del termine ἀκρίς. Rappresentano solamente la parte finale di un processo storico. Nel loro pensiero si avvertono risonanze di “Atanasio”, Isidoro e “Crisostomo”. Credo che entrambi usino la stessa raccolta di spiegazioni che circolava in quel periodo. Era ormai passata l’idea di identificare un’erba col miele, oppure di appellarsi a Qo. 12, 5. Il tentativo più audace del passato sembra essere l’interpretazione di Isidoro, che intendeva vedere nelle akrides i germogli. Questo si deduce dalla divisione in tre gruppi di opinioni fatta da Eutimio: 1) quelli che vedono nelle acrides i germogli, 2) quelli che vedono in esse il nome di un’erba, 3) quelli che vi vedono le cavallette. A suo parere, la seconda opinione sarebbe la meno probabile in quanto ἀκρίς sarebbe *terminus technicus* (si sa bene che cosa è la locusta); anche la terza opinione, sarebbe improbabile perché la consumazione di carne non si può conformare con l’ascetismo del Battista. Quindi, κρεῖττον τὸ πρῶτον. I germogli restano l’unica soluzione filologicamente accettabile. Si potrebbe dunque pensare ad un antico errore di trasmissione nei testi primitivi: un copista “intelligente” avrebbe sostituito ἀκρίς al posto di ἀκρέμων. Però, questa illazione è totalmente gratuita perché non esiste nessuna variante neotestamentaria che potrebbe dare un sostegno per tale idea. La tradizione testuale invece è unisona, appare soltanto ἀκρίς.

In conclusione possiamo affermare che dietro i cambiamenti del termine ἀκρίς o del suo significato, sta un’ideologia di stampo vegeteriano. Tra i personaggi ortodossi di spicco, non troviamo nessuno, eccetto Isidoro di Pelusio, che sostenesse una lettura vegeteriana.

Зоран Буровић

Рим

Термин ἀκρίδες у *Мт* 3, 4: ‘скакавци’ или ‘биље’?

Комисија Светог Синода СПЦ преводи грчку именицу ἀκρίς из *Мт* 3, 4 речју *биљка*, оживљавајући на тај начин полемике везане за превод Вука Караџића, али и античке интерпретације ове речи. Такав ексклузивистички превод послужио је само као повод за једну сажету анализу историје овог појма у отачкој (византијској на првом месту) егзегези. Оригиналност оваквог превода је демонстрирана на више начина: 1) именица ἀκρίς нема друго, тј. преносно значење; 2) *Сеййуаїинїа* увек под ἀκρίς подразумева скакавца; 3) исто важи и за новозаветну употребу ове именице; 4) Ниједан стари или савремени превод *Мт* 3, 4 са стране православних цркава не следи логику поменутог превода; 5) Оци грчког говорног подручја, а и латинског, не нуде интерпретацију у вегетеријанском смислу. Једини изузетак у целокупној традицији је Исидор Пелусиот, који на једном месту тврди да је ἀκρίς биљка, али како је то тумачење натегнуто, прибегава и замени исте речи именицом *їранчица*. Такође се указује и на генезу вегетеријанске интерпретације: она се појављује по први пут у *Евионийском Јеванђељу*. Запажено је да су евионити морали да измене саму реч, што је још један од указатеља да је она означавала само скакавца. Наведени су и остали грчки текстови (псеудо аутора, дакле, маргиналне линије) који следе вегетеријанску идеју. Њихово присуство, као и одређени утицај који су могли имати, на крају објашњавају и мирну коегзистенцију у интерпретацијама касних византијских коментатора, као што су Теофилакт Охридски и Јефtimiје Зигавин, који су набрајали, како не вегетеријанска, тако и вегетаријанска тумачења.



Догматика



Предраг Петровић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Богослужбени основи православне гносеологије

Abstract. Православна гносеологија свој непроцењиви значај за спасење човека и света, црпи из богоустановљеног богослужбеног символизма. Сазнање које се тиче природе и односа унутар ње не може бити потпуно уколико се пренебрегне богослужбено исходиште или богослужбени надилаз таквог, природног сазнања. У истом смислу сазнање света које нуди Православна гносеологија никада не може бити одвојена од богослужбене Тајне Христове, који је на себи као Богу и показао сав смисао дожанског постојања света.

Key words: гносеологија, богослужење, символизам, Литургија

Једно од богооткривених темеља хришћанског симболичног сазнања јесте живот у богоначалној заједници. Учествовање у богоустановљеном начину постојања богослужбене заједнице представља насушну потребу остварења јединства људских бића и Сазнајног, због чега хришћанско симболично сазнање претпоставља налажење и одређење положаја сваког бића у односу на његов апсолутни узрок, односно на личност Бога Творца. Ова чињеница заправо истиче зависност православне гносеологије од богослужбеног символизма.

Господ Исус Христос својим оваплоћењем доноси као заиста „ново под сунцем“ – дефинитивно обртање гносеолошке перспективе послепадног света, и њено постављање на основама слободне, дакле неусловљене људске вере као богослужбене стварности. Због тога ће апостол Павле веру назвати ипостасју стварности којима се надамо, али и потврдом ствари које се не виде (Јев 11, 1). Јеврејском схватању откривења Божијег кроз виђење неког историјског „знака“ (Лк 11, 29), Господ супротставља сабрање као есхатолошки символ који се иако видљив, открива само вером, дакле само живим односом са Христом и Оцем, а по Господњим речима: „сваки који живи и верује у мене неће умрети вавек“ (Јн 11, 26); у супротном, иако видљив, Господ заувек остаје несазнат, као у Његовој поу-

ци: „Тада ћете почети да говорите: једосмо пред тобом и писмо, и по трговима нашим учио си. И он ће рећи: не знам вас откуда сте“ (Лк 13, 26–27).

Апостол Павле у својој теологији открива моменат обртања богословске перспективе послепадног света, речима: „Бог који је од давнине много пута и разним начинима говорио оцима преко Пророка, у ове последње дане говорио је нама преко Сина...“ (Јев 1, 1–2), тако да „сада видимо кроз огледало, у енигми...“ (1 Кор 13, 12).

Због различитих начина којима се Бог од искони откривао својим избраницима, свештеномистици Старог Завета служе се мноштвом богоподобних симбола, покушавајући да искажу присуство Оног који ће доћи у свет, Кога нико никада није видео и Који се речима не може исказати. Због тога теологија Светог Писма изражава да се и анђели кроз различите сусрете и виђења јављају људима, откривајући им божанске тајне, али и Господа видимо како „богословствује у причама и теургичне тајне предаје кроз симболичну трпезу“¹. Следујући верно апостолу Павлу, Дионисије Ареопагит указује на промену онтолошке и гносеолошке перспективе старозаветног света на следећи начин: када тумачи заповест из Псалма: „подигните врата ваша кнезови, и усправите се врата вечна, јер иде цар славе“ (Пс 23, 10), Дионисије запажа да неки анђели највиших небеских јерархија показују недоумицу (незнање) питајући једни друге (два пута): „ко је тај цар славе?“ (Пс 23, 11). Њихово незнање видимо и онда када најузвишенија бића небеске јерархије треба да питају Христа који долази из Едома (Крваве земље): „Зашто су црвене одежде твоје?“ (Ис 63, 2). Но, не усуђују се да га питају одмах тако да питање и не износе директно, већ га постављају најпре између себе, рекавши: „Ко је овај који долази из Едома и из Восопа у црвеним хаљинама красно одевен?“ (Ис 63, 1)².

Знајући све недоумице горњих јерархија, Господ им се обраћа речима: „Ја сам који говорим правду и суд спаситељни“ (Ис 63, 1). Тек када им се Христос обрати, они се усуђују Њега да упитају: „зашто су црвене одежде твоје“ (Ис 63, 2).

Недоумице и питања која небеске јерархије постављају између себе, али и Христу, показују да и оне своја сазнајна обасјања добијају као дар, и то као дар од Христа. Ово библијско место, тумачено у делима божанстве-

1 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Ἐπιστολή θ' PG 3, 1108A.

2 Символику ових старозаветних израза Дионисије поставља у контексту личности васкрслог Христа и Његовог узношења на небеса, да би „сео са десне стране Оца“. Богослужбена природа речи Псалма 23. јасна је у посљедованију освештења храма, које врши архијереј.

ног Дионисија и не само њега³, открива истине које се тичу промене гносеолошке перспективе старозаветног света после догађаја отелотворења Бога Сина.

Сада Онај који „хода на крилима ветра“ (Пс 103, 3), „постаде тело“ (Јов 1, 14) и врата (Јов 10, 9), а анђелске јерархије, које је Бог слао пророцима у небеским виђењима и које по узвишености превазилазе сва земаљска бића, сада исказују своје незнање али у исто време и везаност за личност Христову, јер показују потребу да „узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн 1, 51), што говори и старозаветна праслика Јаковљеве лествице⁴. На тај начин, Дух Свети у домостроју спасења света, кроз Тело Христово, показује да и на земљи и на небесима мимо Христа не постоји никаква спознаја вечног живота, јер Христос објављује „правду и суд спаситељни“ (Ис 63, 1). Због тога у Тајну Његову и „анђели желе завирити“ (1Пт 1, 12)⁵, да се „кроз Цркву сада обзнани начелствима и властима на небесима многострука мудрост Божија, по вечној намери коју изврши у Христу Исусу Господу нашем“ (Еф 3, 10–11). У том смислу треба схватити и речи Христове: „и биће као анђели, и синови Божији будући да су синови васкрсења“ (Лк 20, 36). Златоустова Литургија овај моменат крије у речима Херувике, али и у молитви: „Владико Господе, Боже наш, који си на небесима установио чинове и војске Анђела и Арханђела... учини да са нашим Входом буде Вход светих Анђела који нам саслужују и с нама саславослове Твоју благод“⁶. На тај начин богослужбена (символична) заједница признаје да два краја постојања свега створеног (небеско и земаљско), која је првородни грех раздвојио, Дух Свети у конституисању Цркве као Тела Христовог, чини литургијски сједињеним.

Гносеолошки смисао сваког појединачног символизма потчињен је дакле догађају отелотворења Бога Логоса. Да Бог Логос није узео на себе створену природу и заувек премостио до тада непремостиви јаз створеног

3 Види и код Григорија Богослова, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα PG 36, 857B.

4 Овде би било занимљиво рећи да су како новозаветни аутори, тако и аутори све-тоотачке епохе првих седам векова, у Христу препознали испуњење старозаветних пророчанстава, али као богослужбени образац. Апостол Паве ће писати „јер се и Пасха наша, Христос, жртвова за нас“ (1Кор 5, 7). Апостол Петар у крви Христовој препознаје испуњење значења старозаветног жртвовања (1Пт 1, 19), а апостол Јован, наводећи речи Јована Крститеља, Христа назива јагњетом Божјим које узима на себе грехе света (Јн 1, 29. 36). У апокалиптичкој визији „лава од колена Јудина“, Јован ће видети „јагње заклано“ (Отк 5, 5–13).

5 Види тропар васкрсни гл. 1, 2, 4, 6.

6 Ἰωάννης Φουντούλης, Θεῖαι Λειτουργίαι, κείμενα λειτουργικῆς, Θεσσαλονίκη 1994. 240.

и нествореног, обредни символизам би се и даље кретао између „природних“ и „умних“ светова, што би значило да истинити онтолошки символизам не би био могућ, како то мудро запажа Митрополит пергамски Јован⁷.

Литургијска гносеологија јесте гносеологија Тајне Христове. Сви који на овакав начин прилазе проблему симболичног сазнања, хришћански символизам повезују са Тајном Једнога Бога, кога Христос открива. И због тога, „једно је знање, једна је сила и суштина Оца, Сина и Светога Духа. Ни Отац ни Дух Свети нису у незнању у погледу отелотворења Сина, јер у тајни нашег спасења кроз отелотворење Сина присутан је читав Отац, не отелотворен већ Онај Који благоизволева Синовљево отелотворење, и читав је Дух Свети у читавом Сину, не отелотворен него саучествујући због нас (у) Синовљевом неизрецивом отелотворењу“⁸. То значи да Црква обитава у једном Божијем знању, због кога је богооткривени символизам иако разнолик заправо јединствена стварност.

Имајући у виду да се Христос свету открива као личност вечне заједнице са Оцем и Духом, али и као есхатолошко биће у заједници са људима, гносеолошки ослонац хришћанског символизма везујемо искључиво за тајну Тела и Крви Христове. На овај начин Црква сведочи да се сам Син открио творевини везујући у Свом одсуству вечни живот творевине за Своје литургијске предобрасце, симболе.

По својој природи хришћанска спознаја јесте богослужбена, симболична. Ако о другачијој спознаји и може бити речи, онда је то спознаја проистекла по палој природи света. Знање по природи палог света је у ствари помешано знање, што је последица искуства самољубља, које прате задовољство и бол⁹. Овакво знање у исто време подразумева и незнање супротног¹⁰. Међутим, знање по природи може бити окарактерисано и као знање у односу на циљ због кога је природа створена. Грех због овакве гносеолошке перспективе неће бити дефинисан као природан¹¹. На тај начин, знање по природи јесте истинско добро, јер природу враћа Узроку постојања, односно, њеном коначном циљу и тежњи¹². У супротном, када знање по природи

7 Јован Зизиулас, „Символизам и реализам у православном богослужењу“, Саборност, Пожаревац 2001. год. бр. 1–4, 18.

8 Μάξιμος Ὁμολογητής, Πρὸς τὸν Θαλάσσιον, PG 90, 624BC.

9 Види исто, PG 90, 624AB.

10 Види исто, PG 90, 416D.

11 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, PG 3, 461AB.

12 Будући да творевина вољом Божијом долази у постојање из недића, она „ка првом узроку вечно гледа“. Γρηγόριος Νύσσης, Ἐξηγήσεις τοῦ Ἀσματος τῶν Ἀσμάτων, PG 44, 885D.

нема христоцентрични циљ, односно ако је сазнање узрок разделеа бића и стварности које би по својим природама требало да сапостоје, знање се тада показује као незнање¹³, јер претпоставља бића и ствари искључиво као објекте, а никако као судјекте сазнања. Објективизација било ког дела наших стварности или неизбројивих односа који се дешавају међу створеним бићима, представља сазнајно подвајање или индивидуализирање нечега што као биће или ствар не може постојати само по себи. Дејство тако извитопереног правца и циља сазнања, завршава јаловим, односно, неделатним сазнањем у односу на спасење човека и света.¹⁴

С друге стране, литургијско сазнање јесте сједињујуће и у њему не постоји временски размак између човека који сазнаје и Господа Кога сазнаје, што јасно потврђују Господње речи: „и ја знам своје овце и моје овце мене знају; као што мене зна Отац и ја знам Оца“ (Јн 10, 14–15). Због тога Дионисије Ареопагит знању приписује моћ сједињења сазнајних стварности и онога који сазнаје, а незнање види као узрок сталних и многодимензионалних падова бића. Његово одређење знања и моћи спознаје уопште, искључиво је израз вере, што значи да онај који не верује и не може поседовати знање¹⁵. То је потпуно у складу са Павловим постигнућем „јединства вере и познања Сина Божијега... и мере раста пуноће Христове (Еф 4, 13).

Имајући у виду богослужбено место и богослужбену природу светотачких беседа и списа као светоотачких тумачења црквених симбола постојања, јасно је да су свети оци ране Цркве своју богословску делатност најтешње везивали за богослужбену праксу, што значи да гносеологија о којој оци Цркве сведоче, израста из обредног карактера Црквене заједнице, изражавајући у сваком наизглед засебном сегменту, управо саборни карактер Истине. Свезу богослужбеног и природног симболизма налази-

13 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περί Θείων Ὀνομάτων, Φιλοκαλία, Θεσσαλονίκη 1986, 178, 22.

14 Рационалистички вид сазнања готово у свим својим сферама сведочи о раздијености целовите визије човека и света те подређивање целине њеним деловима. Наслеђе по преимућству Православне хришћанске цивилизације у историјским искушењима често робује шаблонима изобјективизованих, распарчаних спознаја које намеће „модеран свет“. Наравно да ово искушење не мимоилази ни оне који себе сматрају црквеним сојем „интелектуалаца“. Велики проблем нашег времена лежи у чињеници да појединим свештенослужитељима недостаје управо целовит поглед на човека и свет, а што се крајње непогрешиво огледа у њиховом ноншалантном односу и према повереним парохијанима, и њиховим недоличним богослужбеним понашањем у Цркви.

15 Исто, PG 3, 888CD. О вери, знању и сједињењу види код Максима у Σχόλια εἰς τὸ Περί Θείων Ὀνομάτων, PG 4, 353C. Врло је важно истаћи да симболична спознаја по преимућству обликује моралне и психолошке принципе људске заједнице.

мо у новозаветном опису смрти Христове, коју симболично прати и смрт старозаветног жртвоприношења, што се крије иза симболичног сведочанства јеванђелисте Матеја у речима: „И гле, завеса храма раздре се на двоје, од горњег краја до доњег, и земља се потресе и камење се распаде и гробови се отворише...” (Мт 27, 51–52). Богослужбена поезија на себи својствен симболичан начин тумачи ове Матејеве речи¹⁶.

Нисиотис, као један од православних мислилаца модерног доба који је писао о православној гносеологији, приказује различите приступе овом проблему, усредсређујући пажњу на за њега кључне односе између личног и природног откривења али и односа вере појединца и дожанског откривења. Све ово чини у светлости христоцентричног карактера православне, гносеологије који би требало да превазиђе како недоумицу око тога да ли човек открива Божије постојање или се првенствено Бог открива човеку, тако и сам циљ сазнања. Нисиотис под сазнањем наглашава активно учествовање човека у откривеној дожанској истини¹⁷, повезујући га са искуством Црквене заједнице. Овај православни мислилац настоји да помири природну теологију и дожанско откривење као откривења Једног Бога и то кроз „несхватљиви догађај вере“¹⁸. На тај начин се знање не разделеује завршавајући у некој од сумњи, већ је по својој природи и јединствено и сједињујуће. Нисиотисов приступ хришћанској гносеологији идентичан је Павловом (а самим тим и Дионисијевом) виђењу проблема сазнања: знање је елемент вере, а вера као ипостас будућег века своје постојање има у богослужењу, односно литургијском символу.

Апостол Павле веру наизглед поистовећује само са унутрашњим човеком, који на неки начин има сопствена чула и сопствене удове. Тако у његовим речима налазимо да „вером Ноје би од Бога обавештен о ономе што се још не види... Вером Авраам послуша када би позван... Вером се насели он у земљи обећаној... Вером и сама Сара прими моћ да зачне... Вером су Мојсија, пошто се роди, крили три месеца... Вером Мојсије одрече да се назива син кћери фараонове... Вером он остави Египат... Вером пређоше Црвено море...” итд. (Јев 11). Међутим, вера је према апостолу

16 Слава на стиховње стихире вечерње службе треће недеље по Пасхи открива богослужбени карактер Матејевог сведочанства изразима: „солнце на крестје (Христа) висима узрјевшеје, мраком облагашесја, и земља страхом колебащесја, и раздирашесја церковнаја завјеса...”.

17 Види Νησιώτης, Ν. Α., Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνῶσιολογίαν, Αθῆναι 1986, 33.

18 Исто, 167.

Павлу неодвојива и од обреда, јер „вером сазнајемо да су светови саздани речју Божијом“, али и „вером принесе Авељ Богу бољу жртву него Каин; њоме би посведочен да је праведник, када сам Бог прихвати даре његове (Јев 11, 3–4)... Вером принесе Авраам Исака... Јер је разумео да је Бог кадар из мртвих васкрсавати“ (Јев 11, 17)... Вером (Мојсије) обави пасху и кропљење крвљу“ (Јев 11, 28), итд. На овом месту примећујемо да концепт вере у посланици Јеврејима има дубоко утемељење у Старом Завету. То се види из позивања апостола Павла на Авакумово пророштво, и то на речи: „праведник ће од вере своје жив бити“ (Ав 2, 4). Епохална расправа римокатолика и протестаната о значењу ових речи губи своју релевантност ако се увиди да је вера у поменутој посланици богослужбена активност, која своје радикално утемељење има у невидљивим тајнама Царства Небеског, а што је у складу са концептом који постоји у самом Авакумовом пророштву. Свеза вере и обреда, приказана у посланици Јеврејима, у потпуности одговара Авакумовом пророштву у коме се до истинске вере и славословља долази преко визије Божјег суда над безбожницима са врхунцем у теофанији описаној речима: „Господ је у светом храму својоме, дрхти пред њим сва земља“ (Ав 2, 20).

Апостол Павле повезује и сазнање са вером тако да знање не представља само умну радњу (спекулативну моћ), већ пре свега израста из обредног символизма у коме вера установљује човеково биће као субјект сазнања што је истозначно са богослужбеном ипостаси о којој говори апостол Павле (Јев 11, 1). И по сведочењу Максима Исповедника „знање не припада свакоме, као што ни вера не припада свакоме“¹⁹.

Још у апостолско време, апостол Вартоломеј и Дионисије Ареопагит говоре о природи богословља. Ареопагит дефинише и метод изучавања теологије везујући га за богослужбену природу Цркве. За Вартоломеја „теологија је многа (πολλήν) и најмања (ἐλαχίστην)...“²⁰. Тумачећи предање Цркве о богатству (величини) и сиромаштву као о две природе јединственог богословља, Дионисије богословље види „с једне стране неизрецивим и мистичним, а с друге јасним и сазнајним, с једне симболичним и обредним, с друге философским и доказивим; тако је запретено изрециво са неизрецивим, и једно уверава... а друго делује и установљује у Богу неученим тајноводствима“²¹. На овим основама Црква је од свога настанка постављала сву методологију хришћанске гносеологије; с једне стране,

19 Μάξιμος Ὁμολογητής, Πρὸς τὸν Θαλάσσιον, PG 90, 376D.

20 Βαρθολομαῖος ἀπόστολος, PG 2, 785.

21 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Ἐπιστολή θ' PG 3, 1105CD.

символизам списа светих Отаца као и Светог Писма иманентан је симболизму богослужбеног бића Цркве, а Црква опет, користи катафатичку философију у сусретима са наукама овога света, што Христос открива кроз речи: „Ово сам вам говорио у причама“ (Јн 16, 25) чувајући само за изабране разумевање свезе Христа са симболима твари што јеванђелист потврђује изразом: „Ето сада отворено говориш, и причу никакву не говориш“ (Јн 16, 29). У том смислу Црква устима апостола Јована учи да је символизам Христових речи сједињен са Његовом личношћу и да из Његове личности извире и у Њу увире.

Господ установљава симболе и као последњу одбрану светотајинског живота од неподобних, од оних који су у немогућности да се одвоје од детиње фантазије која обавија симболе, не показујући способност да препознају Господа на одређеном богослужбеном месту. Ту истину апостол Павле сакрио је иза речи: „када бејаш као дете, размишљах као дете, а када сам одрастао одбацио сам детиње“ (1Кор 13, 11). Сам Христос из истог разлога после учињених теургија забрањује неким људима да казују шта им се десило. Сетимо се само речи апостола Марка приликом излечења глувоневог: „и забрани им да никоме не казују“ (Мк 7, 36), или после Преображења, када „силажаху са горе, забрани им да никоме не казују шта су видели“ (Мк 9, 9). Забрана се по Марковом сведочанству односила и на само исповедање вере, што видимо у речима: „А ви шта велите ко сам ја? А Петар одговарајући рече му: Ти си Христос. И забрани им да никоме не говоре о њему (Мк 8, 30). После Вазнесења Господњег, Дух Свети „им забрани говорити реч у Азији“ (Дап 16, 6).

Пневматолошко-христолошки карактер живота, јасно видљив у литургијским текстовима, односно у светотајинској структури Цркве, чини узрок, смисао и сврху хришћанске гносеологије. Из тог разлога се у овом раду ослањамо управо на те литургијске димензије које сазнано вером јесу онтолошки и гносеолошки ослонци човековог вечног живота.

Закључак

Православна гносеологија свој непроцењиви значај за спасење човека и света, црпи из богоустановљеног богослужбеног символизма. Сазнање које се тиче природе и односа унутар ње не може бити потпуно уколико се пренебрегне богослужбено исходиште или богослужбени надилаз таквог, природног сазнања. Из тог разлога светоотачки приступ природном начину спознаје неког дела света, увек узима у обзир или божанску вољу, или божанску силу, или божанску премудрост, промисао итд. На

тај начин ни један део света не остаје затворен у себе, односно одељен од остатка света, већ се неиздрожива многостраност дожанске икономије спасења созерцањем „спушта“ до једног дела света како би се у сваком сегменту постојања славио Бог. У истом смислу сазнање света које нуди Православна гносеологија никада не може бити одвојена од богослужбене Тајне Христове, који је на себи као Богу и показао сав смисао дожанског постојања света, а што је најављено старозаветним речима, које повезују реалност богослужбених хаљина, на којима се налази читав свет (уп. одредбе 2Мој и 5Мој).



Златко Матић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Библијско и литургијско сећање (анамнеза)

Abstract. Циљ ове студије је да, у оквиру широке теме промишљања односа категорија *Памћења* и *заборава*, понуди једну врсту онога што обично називамо *status questiones* на терену богословља. До најновијих времена категорије сећања и памћења нису привлачиле пажњу богословских стручњака. Узимајући у обзир библијска сведочанства, аутор закључује да Будуће Царство узрокује Литургију као догађај истине, као догађај не-заборава, догађај вечног сећања Божијег. Заборав и њему својствено нестајање личности, остају неостварена претња. У есхатолошком јединству са Васкрслим, укида се распарчаност времена, попуњавају се пукотине између прошлости, садашњости и будућности, што литургијске молитве иконично оприсутњују.

Key words: сећање, памћење, анамнеза, есхатологија, Евхаристија

Уводне напомене

Сећање и памћење су, у свом аутентичном православном богословском изразу, онтолошке категорије. Хришћанска традиција то недвосмислено потврђује свим својим пројавним облицима – библијским и светоотачким сведочанствима, уметничким (химнографским или сликарским) и, наравно, богослужбеним изразима. Запањујуће звучи чињеница да до најновијих времена поменуте (и њима опречне) категорије (заборав и ишчезнуће) нису привлачиле пажњу богословских стручњака било ког дела хришћанског универзума, па ни овог нашег, тзв. источног.

Сведочанство Предања Цркве, ипак је неумољиво. У свој сили провокативног освешћивања, питање памћења и/или заборава наметнуло се након светских ратних разарања прве половине прошлог века. Академска теологија се показала стерилнијом и немоћнијом него икада пре тога. Родила се теологија историје или теологија времена и аутоматски се надовезала и пронашла свој начин постојања у струјањима већ постојећих есхатолошких школа. До тада усамљеним протестантским стручњацима придружили су се римокатолички, а убрзо и православни богослови. Ре-

зултати њиховог рада оставили су трага у савременој теолошкој мисли. Циљ ове студије је да, у оквиру широке теме *Памћења и заборав*, понуди једну врсту онога што обично називамо *status questiones*. Покушаћемо, дакле, да, превазилазећи конфесионалне даријере, изнесемо неке актуелне ставове и закључке на тему сећања и памћења, до којих су дошли носиоци теологије историје спасења, а који су у богословљу првенствено смернице даљег напредовања у Истини и ка Истини.

Библијска сведочанства

Концепт спомена, сећања и памћења – *l' zikkaro'n*, саприсносуштан је старозаветном уму и етосу. Излазак (декство) из Египта је доминантан догађај историје Старог Завета, жижа прве икономије спасења. Преласком преко Црвеног мора (*йесах*), синови једне нације прерастају у народ Божији. То је централна тачка сусрета и успостављања савеза Бога и његовог народа, па је јасно да сећање на тај догађај учвршћује завет. Чврста заповест Божија синовима Израилевим да се тог догађаја и „тајне“ вечере која му је претходила још у дому ропства, *сећају*, да то држе као *Закон и Завети до века* (Изл 12, 24), пројављивала се и испуњавала, првенствено обредним, култним радњама, које су се циклично, у времену, и простору (на местима сусрета) и за (пасхалним) трпезама, понављале. Део жртве који се спаљује назива се од самих почетака *сѿомен*, *'azkara*, LXX: *μνημόσυον* (Лев 2, 2.9.16); кад који се узноси при жртвоприношењу служи у *сѿомен*, *εις ἀνάμνησιν* (Лев 24, 7). Све што се обредно испуњава током богослужења (трубе, звона, кађење), чак и специфичност облачења, има за циљ *ἀνάμνησις ἐναντι τοῦ Θεοῦ υμῶν* (Бр 10, 10¹), да пробуди Божије сећање (сећање по добру) на оне који приносе жртве, њихово очување у Божијем памћењу. У строгом култном и верском контексту *εις μνημόσυον* увек има за *судјекаѿи Боѿа* и према закључцима врских библиста (као што су J. Jeremias и O. Cullmann)², смисао тих речи је „да се Бог (са радошћу) сети“³. Синтагма не означава само неку врсту напомене,

1 Када Господ говори Мојсију, заповеда му: „У дан весеља својега и на празнике своје и почетке мјесеца својих трубите у трубе приносећи жртве своје паљенице и жртве своје захвалне, и диће вам **спомен** пред Богом вашим“ (Бр 10, 10).

2 Уп. студију J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967. Ми смо користили италијански превод *Le parole dell'ultima cena*, Brescia, 1973. Посебно, 296–318.

3 Уп. J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, 307. Могу се узети у обзир и друга места из Старог Завета, као што су наслови Псалама 70, 1; 38, 1, или читави наводи из 45. или 50. главе књиге Сирахове итд. Готово да имају важност закључка речи из Приче 10, 7: „Спомен праведников остаје благословен, а име безбожничко труне“.

подсећања, већ указује на чињеницу да одређена реалност самим сећањем добија у *ѿом конкретном историјском моменѿу* пред Богом одређено значење и одређену вредност, дива просуђена и процењена од непогрешивог Судије. Пред Богом прошлост постаје садашњост, а анамнеза поновно приказивање⁴, ре-презентовање догађаја управо пред Њим, њихову актуализацију. Истовремено, ово евоцирање прошлости, призивање у живот и предстојање пред Богом, има конкретан циљ, увек тражи Божију реакцију – милост према народу изабраном или кажњавање незнабожаца и грешника. Сећање Божије никада није просто евоцирање успомена психолошког типа на некога или на нешто, већ је увек и без изузетака „један креативан и ефикасан догађај“⁵, догађај онтолошког карактера. Када Господ устима пророка Јеремије обећава да ће дому Израиљевом и дому Јудином „опростити безакоња њихова“ и да се „греха њихових неће више сећати“ (уп. Јер 31, 34, „неће више спомињати“), то значи да је заборав учињених грехова истовремено реални и коначни опроштај (бившем) грешнику. Заправо, сећајући се Савеза (Завета), Бог опрашта – заборавља грех⁶.

Јудаизам Исусовог времена, дакле, препознаје и користи речи *εις ανάμνησιν* и паралеле да би означио сећање Божије. Иста синтаagma, надаље, без изузетка означава очекивање деловања Божијег, након вредновања личности или дела које се изнова пред Њим појављује.

Ови закључци добијају посебну важност у Новом Завету, особито када се узме у обзир чињеница да остају релевантни и за Исуса из Назарета, који не „укида Закон и пророке“, нити уводи нове типове обреда. Кључно место за нашу анализу, свакако је Тајна вечера Великог Четвртка и Христова заповест апостолима „ово чините у мој спомен“ (Лк 22, 19 и 1 Кор 12, 23–26). Обнављање обреда ломљења хлеба и молитве трпезе (то значи реч „баш **ово** чините“), добијају сада изузетан значај и посебан циљ: „у **мој** спомен“. У контексту тумачених старозаветних сведочанстава, и овај израз би морао да значи: „да би опстало сећање на мене“, или још директније, „у сећање на мене“, као што га, без оклевања, преводи, на пример, Лутер.

Следеће наше питање потпуно је логично: Ко треба да се сећа Исуса? Одговор који се обично даје, ипак, није тако логичан. Рећи да су

4 Ради се о глаголима из романских језика *rappresentare* (ital), *représenter* (fr) са значењима наново представити, предложити, приказати, изнети, подсећати на, ре-презентовати итд.

5 О. Michel, *μνήσκειται* κτλ., у *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1963, VII, col. 299.

6 Уп. „Сјећање (spomen)“, у X. Léon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1988, kol 1175, као и Thurian, Max. *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur*, Neuchatel, 1963.

ученици ти који би требало да се сећају Исуса, изазива подсмешљиво контрапитање: Зар би га они могли заборавити? Библијски контекст и неколико паралелних места, нуде другачији и много значајнији одговор. У Дап 10, 4 анђео Божији храбри Корнилија речима: „Молитве твоје и милостиње твоје узиђоше на спомен пред Богом“. Овде је директно као субјекат памћења и сећања означен Бог (Отац). Следствено томе, заповест понављања Тајне вечере, преводи се на следећи начин: „Ово чините да би се Бог сетио мене“⁷. Додаћемо свему овоме још једну, веома важну чињеницу. Познато је да обред пасхалне вечере Јевреја обилује молитвеним позивима (*haggada*) Богу да се сети свих и свега. Посебно место има молитвено заузимање да се „Бог наш и Бог отаца наших сети Месије, сина Давидовог“, а то, као и свако друго сећање, оприсутњује Месију, актуализује парусију! Сећајући се Исуса из Назарета, Бог се сећа Месије и тиме инаугурише ишчекивано Царство небеско⁸. Сада је јасно зашто Павле повезује вечеру са објављивањем смрти Господње, „док не дође“. Анамнеза пред престолом Божијим у најмању руку најављује долазак Господњи. Објављивање смрти Христове нема за циљ обнављање догађаја његовог страдања у душама или срцима верних. Смрт Месије се уопште не објављује као догађај прошлости, већ као есхатолошки акт, као почетак новог савеза, завета у крви Месије, почетак новог еона, новог, осмог, есхатолошког дана. Рана хришћанска заједница, према сведочанству апостола Павла, разуме анамнезис као есхатолошко – будуће сећање актуализовано парусијом. Овај опис који налазимо у посланици Коринћанима од кључне је важности за нашу тему, зато што се ради о најстаријој интерпретацији везе Тајне вечере и првих евхаристијских сабрања хришћана. Реч је, наиме, о литургијској формули, која се у неизмењеном облику до данас чува и редовно изговара у централном делу Литургије – канону Евхаристије свих хришћанских заједница и деноминација.

7 Исти закључак прихвата и митрополит Јован Зизиулас, „Евхаристија и Царство Божије“, у *Саборносѝ* 1–4/2002, Пожаревац 2002, 55. Robert H. Stein, пак, у одредници „Тајна вечера“ у *Dictionary of Jesus and the Gospels*, (ed. J. B. Green, S. McKnight), Illinois, 1992, сумња у исправност тумачења које нуди Ј. Јеремиас, јер тада, тврди он „Тајна вечера не би била усредсређена на посредништво Исуса за људски род, већ на посредовање ученика за Исуса пред Богом“. (Уп. руски превод поменутог речника, *Иисус и Еванџелия*, Москва 2003, кол 660).

8 Ове ставове потврђују есхатолошке доксологије евхаристијских сабрања, које су готово повезане у спису *Дигахи*: „Осана Богу Давидову“ (у неким рукописима налазимо клицање „Осана сину Давидову“) и „Мараната“. Уп. *Дигахи* X, 6, у еп. Атанасије (Јевтић), *Дела айосѝолских ученика*, Врњачка Бања, Трбиње 1999, 139.

Молитва анамнезе у Литургији

Без обзира на постојање великог броја литургијских типова и сачува-них анафора Цркве, све оне имају као заједничку тачку молитву анамнезе (сећања). Након понављања речи Тајне вечере, служитељ олтара се моли Богу Оцу:

Сећајући се, дакле, Владико, и ми његових (Христових) спасонос-них страдања, животворног крста, тридневног погребена, из мртвих васкрсења, узласка на небеса, седења са десне стране тебе, Бога и Оца, и славног и страшног његовог другог доласка, твоје дарове од твојих дарова теби приносећи за све и за сва, теби благодаримо Господе...⁹

Хришћанство, самим својим постојањем, представља изазов људској логици. Треба, међутим, рећи да је, овако конципирана молитва анамнезе, више од изазова, права провокација разуму. Како је могуће сећати се будућности? Како је могуће сећати се славног и страшног другог дола-ска Христовог? Поменути сукоб са логиком, са „здравим разумом“, како обично кажемо, јесте наставак борбе коју Црква од својих првих богос-ловских израза води са јелинском мишљу. Стварање *ex nihilo*, онтолош-ки јаз твари и Творца, који је то – Створитељ у апсолутном смислу речи и, са тим у вези, почетак простора и времена, представљали су Грцима лудост и саблазан. Указујући на пад првих људи, оци Цркве су подвук-ли његове катастрофалне космичке димензије. Фрагментарност, испар-чаност времена (и простора) биле би, у том контексту, најјасније пројаве зацаривања смрти. Време тече и оставља за собом лица и догађаје, којима прети заборав, нестајање, најдиректније, оно пратворбено ништа. Патња и језа смрти је патња и језа заборава. Зато време, хронос, има само једну могућност да опстане – да се храни сопственим породом, индиректно, собом. Митско свето време по дефиницији је време почетака¹⁰, јер је по-четак повезан са савршеним стањем коме се тежи, а камо се може стићи „негацијом појавних страна стварности“.

Овој концепцији светог времена као времена почетка, темељно се супротставља „логика“ Новог завета. У Посланици Јеврејима, наиме, нала-зимо „дефиницију“ обрнуте временске перспективе, која прошлост назива сенком будућих добара, а садашњости, коју је Христос собом освештао, додељује онтолошки статус иконе – лика истинитих ствари. Узимајући у обзир управо те речи, тј. тумачећи истину да „Закон има само сенку будућих добара, а не сами лик ствари (εἰκόνα τῶν πραγμάτων)“ (Јев 10, 1),

9 Молитва анафоре у Литургији Св. Василија Великог.

10 Уп. Bogoljub Šijaković, *Mythos, physis, psyche*, Nikšić, Beograd, 1991, 118–122.

велики учитељи Цркве, како истока, тако и хришћанског запада, могли су да парадоксално устврде: „У Закону је сенка, у Јеванђељу је икона, а истина је на небу. Сада ходимо у икони, а када дође пунота савршенства, гледаћемо лицем у лице, јер је савршенство у истини“, као што је писао свети Амвросије Милански¹¹, или, слично њему, око три века касније, свети Максим Исповедник: „Догађаји Старог Завета представљају сенку, они Новог Завета икону, а истина је стање будућег века“¹².

Личности и догађаји прошлости и садашњости своје истинито постојање добијају у/из будућности. Њихов *τρόπος υπάρξεως*, начин постојања, њихова *υπόστασις* се налази у будућности и од ње онтолошки зависе. На исти начин и ипостас Литургије, коју сада и овде служимо, налази се у Будућем Царству Божијем. „Последњи догађај је узрок – логос Литургије“¹³.

Овде постављамо питање: шта се дешава са категоријама нашег (палог) постојања у благодатном простору вечног сабрања у Царству Божијем? Загрљај Победиоца смрти укида распарчаност времена, попуњава пукотине између прошлости, садашњости и будућности, јер се ради о егзистенцијалном простору јединства свих нараштаја и све твари. На самом почетку Литургије, ђакон се обраћа началнику речима „време је да се служи“, али према грчком тексту користи израз *καιρός* (а не *χρόνος*)¹⁴, указујући тако на право, погодно време, време испуњења, време спасено, искупљено, време спасења, Божије време. Управо на Светој Литургији, вазнети смо у будућност, есхатолошким дљеском и продором вечности, будућност постаје наше време. Будуће Царство узрокује Литургију као догађај истине, зашто не рећи, као догађај не-заборава, догађај вечног сећања Божијег. Заборав и њему својствено нестајање личности, остају не-остварена претња. Очева „вјечнаја памјат“ гарант је нашег представљања пред Њим сада и увек и у векове векова. Божја *memoria aeterna* нема додирних тачака са психолошким аспектима, већ се ради о онтолошкој потврди другога, макар тај други био радикално други – твар, свет. Као антиципација, предокус, веридба и залог, Литургија је наше сећање на оно што ће бити током и „после“ Другог Христовог доласка, кога се сећамо, партиципирајући у њему или, српски речено, причешћујући се њиме.

11 *De officiis* I, 48 (PL 16, 94)

12 *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia*, у PG 4, 137d.

13 Митрополит Јован Зизиулас, „Евхаристија и Царство Божије“, 54.

14 На више места у Н. Завету разликују се згодан, прави, погодан час или време Месије, час Божији, од обичног трајања и протицања, времена странствовања верних. У првом случају се чешће користи израз керос, а у другом хронос. Аргументовану анализу налазимо у: О. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Bologna 2005, 59–73.

Закључак

У есхатолошком контексту читава Литургија је анамнетичког карактера. Сећање на „све оно што се нас ради збило“ нема за циљ да нас врати у прошлост, нити да прошлост доведе „само“ до садашњости. Анамнеза се, дакле, не завршава чак ни оприсутњењем нити посадашњењем, увођењем прошлога у хронос, јер би и на тај начин све чега смо се сетили и сви којих смо се сетили и даље остали у поседу смрти. Напротив, помињући све упокојене („особито пресвету Богородицу“, началници усопших) и све живе, возглављене у локалном епископу, отимамо их и отимамо се из руку крајње просторно-временске индивидуализације и прелазимо у „Царство Сина љубави Божије“ (Кол 1, 13). Надаље, тим истим чином, улазимо у догађај најприснијег јединства у личности Месије, који је „испијањем чаше апокалиптичке срџбе прихватио грехе света у духовно-телесно-личну егзистенцију заступника и посредника“¹⁵, а затим васкрсењем ологосио (сјединио)¹⁶ све¹⁷ и вазнео са десне стране Оца.

Од славног Христовог Вазнесења, Бог нас може заборавити једино ако заборави Сина свога јединороднога, кроз Кога и Којим и сам (Отац) јесте *Онај који јесће*.

15 Уп. Н. У. von Balthasar, *Mysterium Paschale. Sveto trodnevje smrti, pokopa i uskrснуća našega spasitelja*, Zagreb 1993, 78.

16 Желели би смо да тако преведемо чудесну реч λόγος, повезујући је са глаголом λεγεῖν.

17 Јеванђелски описи јављања Васкрслог Исуса показују нам ажурност писаца да представе Христа коме простор и време нису више фактори деобе и индивидуализације, већ сабирања и заједништва. Зато Христос улази кроз затворена врата или истовремено бива са Луком и Клеопом у селу Емаус, као и са осталим апостолима у Јерусалиму, граду удаљеном 60 стадија од Емауса.

Zlatko Matic

University of Belgrade – Faculty of Orthodox Theology

The Biblical and Liturgical Memorial

This article gives a theological examination of the cultic meaning of the concept of memorial (zikkaron) in relation to God, and how the liturgical memorial renders present the past actions of God as a living reality for the worshiper (the idea of re-living the Sacred Actions of God).

When God causes something to be remembered it should not be seen as a purely spiritual, emotional or psychological act, but as the ontological actualization of the event from the Salvation History.

In this liturgical remembrance we have a fusion of past and present and the eschatological transformation of the time.



Црква и друштво

**Zoran Krstić**

Università di Belgrado – Facoltà di Teologia ortodossa

Il nuovo incontro della Chiesa Ortodossa Serba con la modernità

Abstract. Il nuovo, tempestoso, incontro della moderna con la società serba in totale mette la Chiesa in posizione molto delicata. Per questo sono necessarie certe condizioni preliminari, le quali sono state indicate. Prima di tutto, un atteggiamento moderato verso la moderna, cessazione di identificare l'ideale e il passato e più forte appoggio al fedele nel senso ristretto, come lo abbiamo chiamato, e meno al tradizionale. La Chiesa deve essere attiva e creativa e questo è l'unico futuro anche dell'Europa. L'Europa deve di nuovo essere, come l'era 15-20 secoli fa, ispirata dalle idee del cristianesimo. E' necessario che di nuovo capitino un autentico processo creativo cristiano.

Key words: modernità, società, Chiesa ortodossa serba, Europa, unione

Nell'anno 1931, nel Regno della Jugoslavia di quel periodo, è stato emanato lo Statuto della chiesa. Con le relative modifiche tale Statuto è ancora oggi in vigore. E' stato emanato con il desiderio che fossero risolti i problemi organizzativi causati dall'unione delle parti della Chiesa Ortodossa Serba dopo la Prima Guerra mondiale e che venissero stabilite le relazioni con il nuovo stato, dapprima, lo Stato dei Serbi, Croati e Sloveni, e poi, il Regno della Jugoslavia. Il suddetto documento è interessante per noi e rappresenta l'oggetto dei nostri studi per due motivi: il primo motivo è la sua sola emanazione, perchè tale documento non è in possesso del vecchio patriarcato dell' Est, ma la sua esistenza fa la caratteristica delle nuove chiese ortodosse autocefali del XIX e XX secolo e ognuno di essi rappresenta un particolare tentativo di codificare la tradizione Canonica della Chiesa ortodossa. Sebbene anche questa sia una questione molto interessante nel senso della necessità, possibilità e, prima di tutto, della legittimità teologica e dell' istituzionalizzazione di qualsiasi ed anche di questa codificazione della tradizione canonica, noi, pure, salteremo questa questione, volendo fare una più profonda analisi dell' altro motivo, per cui siamo interessati allo Statuto, e cioè si tratta delle sue relative soluzioni che testimoniano i corsi teologici di quel periodo ed anche la problematica alla quale c'erano tentativi di dare la risposta. L'istituzione del comune eccle-

siastico è una di tali soluzioni caratteristiche dello Statuto del 1931, la quale sarà analizzata in seguito e la quale, in fondo, rappresenta il tentativo di dare la risposta al problema relativo al posto ed al servizio dei laici in Chiesa ed anche alla loro relazione con il clero, che viene caratterizzata come incontro della Chiesa Ortodossa Serba con la moderna.

Il comune ecclesiastico, come unità organizzativa nella nostra Chiesa, appare nella seconda metà del XIX secolo sul territorio dell'arcidiocesi di Karlovac di quel periodo, per estendersi, con lo Statuto del 1931, su tutto il territorio della Chiesa Ortodossa Serba. La tradizione canonica della Chiesa Ortodossa Serba non conosce quest'istituzione, cosicché possiamo parlare della novità nell'organizzazione della Chiesa. Con la volontà dello zar, cioè con il Rescript dello zar del 1868, i comuni ecclesiastici sono diventati una modalità obbligatoria per organizzare la vita ecclesiale nell'arcidiocesi di Karlovac, che in quel periodo si trovava sul territorio della monarchia austro-ungarica. Ci sono molte critiche di quel periodo, dette sul conto dei comuni ecclesiastici, prima di tutto, da parte delle persone che, durante la loro vita, avevano sentito l'influenza di tale istituzione. Gli scrittori, come arciprete Jovan Jeremic, Dimitrije Ruvarac, Uros Stankovic hanno ritenuto ed hanno sottolineato che si trattasse del programma furbo e satanico del governo austriaco il cui scopo era limitare al massimo l'autonomia serba e trasmettere la lotta per la realizzazione dei traguardi nazionali dal campo politico a quello ecclesiastico. I comuni ecclesiastici, in tale modo, sono diventati un tipo di assemblea e l'unico posto dove potevano essere espressi i traguardi politici dei Serbi. Anche l'élite nazionale e politica l'ha approfittato in abbondanza urtando nell'opposizione della gerarchia della chiesa. Così, per es., Svetozar Miletic (laico e politico) ha presentato al Sinodo di Djurdjevdan a fare analisi di una serie di proposte tipo Organizzazione del Sinodo, Legge di base popolare-ecclesiale, Di organizzazione dell'eparchia (diocesi), che hanno violato profondamente l'ordinamento canonico della Chiesa Ortodossa. Il vescovo Nikanor Grujic, nella sua *Autobiografia*, del lavoro di quel Sinodo dice il seguente: *Loro due* (Miletic e Subotic) *hanno diviso la chiesa in due poteri, in congresso e Sinodo. A quest'ultimo hanno lasciato la fede, e per loro stessi hanno trattenuto l'amministrazione della chiesa*¹. In modo simile racconta anche Dimitrije Ruvarac – che i capi popolari, comprendendo che *di giorno in giorno perdono sempre di più le possibilità di realizzare i propri desideri e i programmi politici si abbandonarono solo al campo ecclesiastico-popolare. Mentre quelli di oggi, espulsi totalmente dal campo politico, si abbandonarono*

1 Nella *Gazzetta teologica*, anno IV, libro VIII, 1905, pag. 11 (citato secondo D. Slijepcevic, *La storia della Chiesa Ortodossa Serba*, libro 2 pag. 197)

*solamente al campo ecclesiastico-popolare.*² Quando la gerarchia diffendeva l'ordinamento canonico, la stessa era proclamata il nemico dei diritti popolari ed il traditore della propria nazionalità. L'organizzazione dei comuni ecclesiastici permetteva tale divisione, e il presidente del comune ecclesiastico, che obbligatoriamente era laico, poteva creare una continua tensione tra sé, il comitato ecclesiastico ed i sacerdoti. *Fino al Rescript*, scrive un sacerdote nel 1926, *la chiesa fu gestita da un prete e due o tre persone, scelte dal prete. E loro ci costruirono grandiose chiese e le decorarono con le magnifiche icone e paramenti sacerdotali. Ebbero tutto. Però da quando si gestisce secondo il Rescript, non possiamo raccogliere soldi neanche per la ricostruzione delle chiese.*³ Ed oltre a queste ed altre critiche simili, e ad esagerazioni, ma anche all'esperienza cattiva nell'arcidiocesi di Karlovac, l'istituzione del comune ecclesiastico appare, quasi nella forma identica nello Statuto della Chiesa Ortodossa Serba del 1931 e diventa generalmente obbligatoria per tutto il territorio sotto giurisdizione della Chiesa Ortodossa Serba, come è oggi. È interessante dire che l'organizzazione dei comuni ecclesiastici provoca la maggiore tensione all'estero, soprattutto in America, il che non è da ritenere la causa. I primi emigranti in America a più riprese (5 come considera il vescovo Sava Vuković⁴) entro fine del XIX secolo erano i Serbi del territorio della monarchia austro-ungarica di quel tempo. *Il maggior gruppo di Serbi si è stabilito in America tra il 1880 e il 1914 e cioè: i Serbi della Erzegovina, Bocche di Cattaro, Dalmazia, Slavonia, Lika, Bania, Kordun, Bosnia, Vojvodina e il minor numero era della Serbia*⁵. Tutte le aree citate si sono trovate sul territorio della Monarchia austro-ungarica. Colonizzando le aree nuove, i Serbi hanno organizzato la loro vita ecclesiastica come nell'area vecchia, portando con loro anche l'organizzazione dei comuni ecclesiastici.⁶

La seconda osservazione molto importante relativa all'organizzazione dei comuni ecclesiastici: sono le soluzioni copiate delle organizzazioni dei comuni ecclesiastici protestanti (Kirchgemeinde). Ma non si tratta solo delle copie dell'organizzazione ma anche della comprensione teologica dell'assemblea ecclesiale, cioè che ci sono *dei gruppi di gente che hanno scelto da soli a vivere dentro le istituzioni costituite da loro stessi e che sono controllate e sostenu-*

2 *La derivazione e lo sviluppo dell'autonomia serba e ecclesiastico-popolare*, pag. 284 (citato secondo D. Slijepcevic, *La storia della Chiesa Ortodossa Serba*, libro 2, pag. 200)

3 *Corriere*, 1926, II, 7 (citato secondo S. Troicki, *Di ordinazione dei comuni ecclesiastici in Patriarcato serbo*, Svetosavlje, 1939, novembre-dicembre, pag. 21)

4 La storia della Chiesa Ortodossa Serba in America e in Canada dal 1891 al 1941, pag. 12-13

5 Come sopra, pag. 13

6 Come sopra, pag. 31

te da loro stessi. *L' autenticità religiosa esiste nel credente e non in chiesa o in qualcos' altro...*⁷ Questo era chiaro ancora a Dimitrije Ruvarac e a Djura Vukicevic, ed anche agli scrittori romano-cattolici come Fridrich Vering, per esempio.⁸ Basta confrontare le leggi imperiali sull' organizzazione dei comuni ecclesiastici protestanti del 1790 e quelle del 1848 e comprendere che si tratta delle soluzioni identiche. Infatti, il governo imperiale ha voluto stabilire nello stesso modo le organizzazioni di tutte le chiese ortodosse che si trovavano sul suo territorio. Il suddetto Vering è dell' opinione che il principio democratico e protestante del comune non sia in armonia con l'organizzazione gerarchica della chiesa Orientale e che lo stesso metta gli ordini del vescovo e del sinodo in dipendenza del consenso dei comuni, assemblee diocesane e del sinodo, che in tale modo limiti il potere del vescovo in spiritualità e che all'assemblea dia il ruolo del fattore legislativo.⁹

L' articolo 8 dello Statuto della Chiesa Ortodossa Serba (secondo il testo del 1947 adattato alle nuove circostanze nate in Serbia dopo la Seconda Guerra mondiale) dice che l' ordinamento della Chiesa Ortodossa Serba è ecclesiastico-gerarchico e ecclesiastico-autogestionale dove i comuni ecclesiali appartengono ai corpi ecclesiastico-autogestionali e che alla testa del comune ecclesiastico è laico come il suo presidente.

È assolutamente evidente, ci sembra, che queste soluzioni si armonizzino al clima generale della prima metà del XIX secolo e dei primi del XX secolo quando in tutte le chiese ortodosse locali si discuteva sul ruolo dei laici, con un espressivo tentativo che gli si consegnasse maggiore ruolo in Chiesa. Come abbiamo accennato all' inizio, queste sono le domande che la moderna aveva fatto alla Chiesa, richiedendo un grosso sforzo teologico per, prima di tutto, essere comprese e poi per essere data un' adeguata risposta cristiana. Inoltre, il grande Sinodo di Mosca del 1917-18 aveva preso una serie di soluzioni relative al ruolo dei laici in Chiesa che comprendeva la possibilità che la Chiesa, almeno particolarmente venisse gestita dai laici tramite i corpi ed organi ecclesiastico-autogestionali. Ci domanderemo se queste soluzioni siano ben costituite in modo ecclesiastico oppure rappresentino un' avanzata dello spirito di *questo mondo* nella vita della Chiesa? È necessario, prima di tutto, determinare la sola problematica e la stessa afferma che la posizione dei laici in Chiesa non era buona e che doveva essere migliorata. Tutti i nostri canonisti che scrivevano durante il XX secolo, sottolineavano che era necessaria una partecipazione dei

7 Wade Clark and William McKinney.

8 S. Troicki, *Di organizzazione dei comuni ecclesiastici nel Patriarcato serbo*, Svetosavlje, novembre-dicembre 1939

9 Come sopra, pag. 9

laici piu' importante alla vita ecclesiale e che il miglior spazio per questo era amministrazione ecclesiastica. Così per esempio, il vescovo Nikodin Milas dice: *La suprema partecipazione dei sacerdoti fedeli era sempre riconosciuta da parte della chiesa per gli affari riguardanti il terzo ramo del potere ecclesiale che era affidato alla gerarchia, cioè all' autorità che gestiva la vita esterna della chiesa. Questa partecipazione si mostrava particolare nella gestione di proprietà della chiesa.*¹⁰ Il problema della posizione e della partecipazione dei laici alla vita della Chiesa non è così semplice ed ha la preistoria di molti secoli. I colpi più difficili al ruolo dei laici, li ha fatti la teoria di consacrazione con la quale è spalancata la porta al clericalismo in Chiesa. Diciamo teoria, e non dottrina, perché la stessa non era mai accettata completamente nell'Oriente cristiano. Le sue tracce e gli effetti si sentono nella vita della Chiesa, ma la dottrina formale non c'è. Nel canone IX del sinodo di Neocesarea (del 315) incontriamo le indicazioni di questa teoria. Parlando di presbitero che, dopo l'ordinazione sacerdotale, ha confessato il peccato fatto prima della sua ordinazione, i padri del sinodo decidono di fargli rimanere in grado senza portare i doni, *perché dicono che l' ordinazione sacerdotale perdona i peccati...*¹¹ Qualora l' ordinazione sacerdotale, come anche il battesimo, modifichi la qualità dell' ordinatore sacerdote, cioè se abbia il carattere ontologico, allora ci troviamo davanti ad un' altra divisione a quelli consacrati e quelli non consacrati, ma, ora, dentro la Chiesa. Così, i laici, dai membri della gente di Dio, del genere scelto e sacro, diventano nuovamente i sacerdoti non consacrati e senza benedizione. Questo approccio secolarizza la stessa Chiesa. La divisione e la differenza ontologica che esiste tra la Chiesa ed il mondo, tra i battezzati e quelli non battezzati, diventa la differenza tra alcuni servizi dentro la Chiesa. Ancora un effetto di questa teoria si vede nell' accettare l' atteggiamento che in Chiesa possono esistere servizi senza benedizione ed i campi di azione senza benedizione. Riducendo la possibilità di partecipare attivamente al campo di azione sacerdotale, e ancora sotto pressione del spirito di tempo e dei laici stessi, le soluzioni dello Statuto aprono ai laici lo spazio dell' amministrazione ecclesiastica trattata da campo senza benedizione. Da ciò risulta la divisione ai corpi ecclesiastico-gerarchici e quelli ecclesiastici-autogestionali. Per il campo spirituale in Chiesa, per spiritualia, sono necessari i doni speciali dello Spirito Santo e questi affari *vengono svolti* dai chierici consacrati, mentre gli affari amministrativi possono essere svolti anche dai sacerdoti non consacrati perché non richiedono nessun dono, è il servizio di *questo mondo*, ma paradossalmente, dentro la Chiesa stessa. Il

¹⁰ *Il diritto della Chiesa*, Belgrado

¹¹ *I canoni sacerdotali della Chiesa*, il vescovo Atanasije Jevtic (ed.), Belgrado 2005, pag. 236

vescovo già sopracitato Nikodim Milas, il nostro, senza dubbio, più grande canonista, dopo poche pagine, riguardanti il 38-esimo e il 41-esimo canone apostolico dice che nei canoni non c'è né una parola, né un cenno di partecipazione della gente all'amministrazione della Chiesa. Che questo diritto, in base ai canoni sopraindicati, appartiene esclusivamente al vescovo: *Il vescovo faccia attenzione di tutte le cose ecclesiali e gestisca le stesse, ricordandosi che Dio lo controlla* (il 38-esimo canone apostolico). Il servizio amministrativo, in fondo, è un servizio pastorale della Chiesa e per lo stesso sono importantissimi i doni dello Spirito ricevuti dai pastori all'ordinazione sacerdotale, e così, non può essere eseguita da qualsiasi. Inoltre, il solo concetto dell'autogestione ecclesiastica è difficile comprendere. Ha il tono dei moderni raggiungimenti democratici e politici e non è conforme alla Chiesa. *La gente non gestisce se stessa, ma la gente, in base ai gesti di servizio stabiliti da Dio, viene gestita dai curatori d'anima.*¹²

Ma sono completamente diverse le domande-se i laici con la loro conoscenza e sforzo possono aiutare il vescovo negli affari amministrativi o lo aiuta il presbitero delegato da lui, oppure se il laico può essere il centro e capo del comune ecclesiastico.

Con queste soluzioni statutarie e con l'accesso teologico già citato, la Chiesa stessa diventa portatore del fenomeno più caratteristico della moderna in cui, molto spesso, vengono compresi processi e cambiamenti delle società europee in alcuni ultimi secoli – e questa è *la secolarizzazione*. Al solo concetto sono ascritti diversi significati e da parte dei cristiani, principalmente, negativi. Prima di tornare a quel significato che è di maggiore interesse per noi, vorremmo, in poche parole, accennare ad alcune altre caratteristiche teologiche di questo fenomeno complesso, che fanno la sostanza della fede cristiana e che sono introdotte dalla cristianità stessa.

La prima caratteristica sarebbe la secolarizzazione del mondo stesso, compreso come la creazione di Dio. Questo distinto essenziale di Dio e il mondo e di tutto del mondo è basato in religione dell'antico Israele. Il mondo non s'identifica con Dio. Esso è la Sua creazione. Negare la trascendentalità del mondo rende impossibile, da una parte qualsiasi tipo di idolatria e, dall'altra parte, fa il mondo incomprensibile senza e all'infuori di Dio.

La seconda caratteristica è la secolarizzazione di Dio stesso. Lo stesso Cristo, lo stesso Figlio di Dio, come Dio perfetto, e l'uomo perfetto, non rimane fuori del mondo e non esiste come oggetto. Dio è in comunione con la gente, la mantiene nell'esistenza e tale secolarizzazione viene chiusa dall'incarnazione

12 N. Afanasjev, *Il servizio dei laici in Chiesa*, Vrsac 2001, pag. 72

di Cristo e viene resa immortale dalla Chiesa, sorpassando, così, la divisione classica a quella santa e profana che esiste in tutte le religioni

Tornando all'interpretazione generale, da parte dei cristiani stimata come una negativa interpretazione del fenomeno di secolarizzazione, vorremmo ricordare che le cose non succedono senza causa e che rappresentano la reazione a una condizione che viene vissuta come problematica. Così anche il fenomeno della secolarizzazione e su esso basata la moderna non sono i causali fenomeni sociali. Il collettivismo, clericalismo, tutela, autorità, eteronomia sono certamente alcune di cause essenziali della nascita della moderna, partorita dallo stesso cristianesimo, come il corpo del corpo cristiano e la stessa non si può comprendere senza tradizione biblica e giudeo-cristiana. Il secolarismo è bambino di Atene e Gerusalemme nello stesso tempo, secondo le parole di O. Clement, e la moderna rappresenta la forma secolarizzata della cristianità, della cristianità senza Dio, e di ciò si parlerà di più in seguito.

Il periodo del primo incontro tra la Chiesa Ortodossa Serba con la moderna finisce con la Seconda Guerra mondiale che ha portato l'orrore e poi, con il comunismo comincia il periodo di persecuzione e di isolamento spirituale in cui era difficile parlare del nostro tema. Dopo gli anni novanta viene realizzato il nuovo incontro parziale, con la moderna, ormai, tarda, e dal duemila questo incontro ha piena intensità. Questo incontro è caricato delle guerre, del bombardamento, di una serie di dubbi sulle questioni essenziali entro il giorno d'oggi, cosicché la maggior parte della società (insieme con i cristiani), si arrangiano con difficoltà e si determinano con difficoltà verso i valori ed i traguardi della moderna tarda. Cercheremo di analizzare, dal punto di vista della cristianità, certe caratteristiche della moderna tarda avendo presente sempre il miglioramento della posizione e della missione della Chiesa nella società.

Nell'ultimo decennio e mezzo, fra i teoretici è fatta la domanda se ancora possiamo condurre tutti i processi nella comunità sotto il concetto di secolarizzazione? Siamo testimoni del fatto che nella società verso la fine del ventesimo secolo avvenivano anche processi opposti, cioè processi di de-secolarizzazione. Alcune aree della società che prima erano esplicitamente secolari, ricevono caratteristiche religiose perché in queste aree della società entrano elementi religiosi. Si tratta della cosiddetta rivincita Divina, la cui intensità e l'importanza non deve essere sopravvalutata. Però, rinnovato e di nuovo svegliato interesse per la religione per tutto il mondo, per varie ragioni, è un fatto. Vogliamo indicare un esempio dalla nostra società, cioè l'istruzione pubblica. Fino al 2002 l'istruzione pubblica da noi, per cinquanta anni è stata espressivamente secolare, ma con l'introduzione della religione nell'istruzione pubblica si presentano elementi religiosi in base ai quali possiamo affermare che in quest'area della

società è avvenuta una certa desecolarizzazione. Questi e simili fatti danno ragione a molti teoretici a cercare l'idea che in modo più qualitativo presenterà quello che accade nelle società moderne. Quest'idea è il pluralismo. Dunque, quello che caratterizza le moderne società europee e che sarà sempre di più, e già lo è, caratteristica anche della nostra società è il pluralismo. Il pluralismo sarà, almeno per un certo periodo, uno stato continuo della società, perché non esistono alcune tendenze che menzionerebbero che le società europee ed anche la nostra società nel futuro non sarà pluralista. La tendenza di base è una sempre maggiore globalizzazione che non si fermerà nel prossimo futuro, così che l'intero globo terrestre diventa uno spazio unico, come si usa a dire – un globale villaggio pluralistico. La questione di caratteristiche fondamentali di questa situazione, la trascureremo per dedicare l'attenzione alla questione come i cristiani si determinano verso di essa. Alcuni approcci, li incontriamo nella prassi.

Uno di essi è di comprendere la società moderna come uno stato assoluto del peccato e di rifiutare ogni possibile dialogo e tentativo di compressione. La situazione è ulteriormente aggravata dal fatto che la società moderna viene identificata con la società occidentale, verso la quale esiste una resistenza, e non solo nei circoli cristiani. Questa situazione contribuisce all'intensificazione del fanatismo religioso e alla tendenza di ghettizzazione della Chiesa. Lo spirito del provincialismo e xenofobia si può notare presso un certo numero di nostri fedeli, che ulteriormente stimola al sogno delle società del passato e dei tempi che aspettiamo che ritornassero. Il sogno del glorioso passato che viviamo come l'unico futuro desiderabile, è uno dei più grandi fastidi alla definizione e alla missione della Chiesa nelle presenti condizioni. Tale sogno soprintende rinnovata omogeneizzazione della società sulle fondamenta cristiane.

La seconda possibilità è quella che per lo più incontriamo, riconosciamo e che possiamo segnare come finale relativismo. Il messaggio cristiano ha e può avere il valore solo nella nostra vita privata, ma per l'intera società, esso non ha un ruolo importante. In realtà questo è lo stato dei cristiani nella grande o nella maggiore percentuale. La fede rimane personale, cosa completamente privata senza la forza di esprimersi nella sfera del pubblico.

Finalmente possiamo parlare anche della terza possibilità – che il cristiano si comporti in modo sobrio verso la nova situazione e che questo atteggiamento è il migliore e molto importante non solo per il periodo odierno, ma per ogni epoca storica. Le epoche storiche si scambiano e in sostanza non differiscono l'una dall'altra. Ognuna ha i suoi elementi buoni e cattivi e nessuna è assolutamente peccaminosa o assolutamente santa. Questo sarebbe un atteggiamento sobrio nel quale i cristiani singolarmente, e la Chiesa come l'insieme hanno

l'occasione di agire. Non ci sono e no ci possono essere più divieti e questo è una delle sostanziali e buone caratteristiche della società pluralistica. Tutti i gruppi sociali, e così anche la Chiesa, sono a pari diritti fra di loro e ognuna ha il diritto di dire la sua opinione su ogni questione, ma senza pretese che proprio quella opinione sarà incondizionatamente accettata. In base a quanto sopradetto, possiamo dire che la posizione della Chiesa nella tarda moderna dovrebbe e potrebbe essere molto migliore rispetto al passato. Questa constatazione potrebbe portarci fino alla domanda sul carattere del nuovo incontro fra la Chiesa e la moderna – se qui si tratta, in realtà, della generosità verso l'avversario già vinto? La domanda viene fatta, ci pare, in base ai fatti, e non alle supposizioni:

Dio e la fede in Dio per la maggioranza, non sono più fonti del senso, nemmeno l'uomo moderno identifica la verità e la vita con Dio. Quello che nel XX secolo si diceva della morte di Dio, letteralmente significa che Lui è diventato superfluo. Però, se Dio non può trovare il posto nella vita quotidiana dell'uomo moderno, ed anche del nostro uomo, può farlo la religione? Purtroppo la risposta è positiva, nonostante quanto strano possa sembrare. C'è la religione nella vita dell'uomo moderno, ma molto spesso la religione senza Dio. Questo è forse il punto cruciale del nuovo incontro fra la Chiesa e la moderna di cui stiamo parlando. La religione senza Dio è il volto desiderabile del cristianesimo per ogni società e così anche per la nostra società. Più concretizzato, questo vuole dire che cristianesimo viene legato per la storia, per il passato e come esposto di museo, oggetto di particolare attenzione, sia in Europa sia da noi. Meno fede c'è, più la religione viene protetta e capita come fattore della identità nazionale e culturale di un popolo, parte del ricordo storico, tradizione e cultura, qualcosa che è sempre legato per il passato, e smette di essere il modo di vita che ha come caratteristica l'obbedienza alla volontà Divina. Smette di essere la lotta fra il bene e il male per ottenere lo Spirito Santo, per la salvezza, cessa di essere fatto illustre, e di identificarsi con la Verità. Se all'uomo d'oggi poniamo la domanda chi è Cristo, la risposta più frequente probabilmente sarebbe che Lui è una certa idea oppure un simbolo. Quanti direbbero che Lui è Dio vivo del Vecchio e Nuovo Testamento, Dio vivo della Storia, questa che qui accade e che è presente in continuo nella creazione e nella storia. Parliamo dunque, di due tipi di fede o di due accessi alla fede – uno è l'accesso tradizionale, e il secondo è la fede viva indirizzata al Dio Vivo. Com'esempio citeremo una parte del libro *Spiriti maligni*, per ricordarci come Dostoevski, più di un secolo fa, ha ben intuito le nostre dilemmi odierne. Nel discorso con Stavrogin, Satov esaltato presenta tutte le grandi idee sul popolo russo, questo popolo “bogonosnij” (teoforo), e allora Stavrogin pone una domanda molto semplice. “Volevo sapere”,

Stavrogin si rivolge a Satov, “se Lei crede in Dio o no?” Satov perplesso dalla domanda dice: “Io credo nella Russia, credo nell’ortodossia, credo nel Corpo di Cristo, credo che il secondo arrivo sarà realizzato in Russia...” “E in Dio, in Dio?”, chiede Stavrogin. Satov risponde: “Io crederò in Dio.” La fede di Satov in questo modo si trasforma in innumerevoli ideologie che solo formalmente hanno dei legami con il cristianesimo. In genere questo è lo stato tradizionale delle società cristiane: in esse distinguiamo almeno due tipi di fedeli – fedeli tradizionalisti e semplicemente fedeli. Per secoli nella chiesa si entrava tramite il processo di socializzazione. Crescendo ed inserendosi nella società, l’uomo negli spazi europei, mi permetterete di dirlo, assorbiva i valori cristiani. La famiglia Cristiana e le circostanze cristiane hanno creato e irrigidito la fede nelle giovani persone. Per questo motivo la chiesa ha accettato di battezzare i bambini. Come imparavano a parlare, come trovavano il loro posto nella società così imparavano i valori cristiani. Questo, oggi, non è più caso, e il processo della socializzazione non può più contribuire all’entrata della gente nella Chiesa, o alla creazione dei Cristiani. Può anche capitare la socializzazione cristiana parziale, senza che la gente sia cristiana. L’uomo d’oggi, nel maggior numero di casi, può immaginare la propria vita anche senza Cristianesimo perché questo non gli porta niente di sostanziale. A differenza di tale fedele tradizionale, il quale esiste ovunque dove esistono le religioni tradizionali, c’è la categoria dei credenti nel senso ristretto o degli svegliati, che hanno di nuovo scoperto il Cristianesimo e lo hanno vissuto come loro scelta personale. Questo elemento di scelta personale è molto importante. Nel fedele tradizionale non avete la coscienza della scelta personale. L’appartenenza a certa religione o a certa Chiesa è condizionata con la nascita da determinati genitori. Il fedele nel senso ristretto è l’uomo determinato e questo da una forza maggiore alla sua fede. La fede dai margini della vita si trasferisce direttamente nel centro. In altri termini, un vero fedele, vive la fede come il centro della sua vita e non può immaginare la vita senza la fede, a differenza del fedele tradizionale, il quale questo lo fa molto facilmente. Nel periodo del comunismo, molti hanno rinunciato facilmente alla loro fede, e non lo sentivano come gran perdita. Il vero fedele non rinuncerà alla propria fede, perché quando perde la propria sostanza, perde il midollo della sua esistenza, non ha più motivi per vivere. La tensione fra la Chiesa ed il mondo, che c’è dall’inizio, esiste anche dentro la Chiesa stessa, a causa dell’esistenza di vari tipi di cristiani, dei quali il fedele tradizionale è il portatore dello spirito di questo mondo dentro la Chiesa stessa. Per il mondo, questo è il tipo desiderabile del fedele e il mondo farà del tutto per proteggere il fedele tradizionale. Però, dal punto di vista della Chiesa, il

fedele tradizionale non ha futuro per il fatto che lui non crea, ma solo, più o meno, rispetta quello che è stato creato una volta, come nel museo.

Terminando, possiamo sostenere che il nuovo, tempestoso, incontro della moderna con la società serba in totale mette la Chiesa in posizione molto delicata. Essa non è l'unico, e neanche il fattore più importante per la formazione dell'opinione pubblica, però con i suoi atteggiamenti può essere il fattore di stabilità, pace e l'impegno per valori sostanziali. Per questo sono necessarie certe condizioni preliminari, le quali abbiamo cercato di indicare. Prima di tutto, un atteggiamento moderato verso la moderna, cessazione di identificare l'ideale e il passato e più forte appoggio al fedele nel senso ristretto come lo abbiamo chiamato, e meno al tradizionale. La Chiesa deve essere attiva e creativa e questo è l'unico futuro anche dell'Europa. L'Europa deve di nuovo essere, come lo era 15-20 secoli fa, ispirata dalle idee del cristianesimo. È necessario che di nuovo capiti un autentico processo creativo cristiano. Questo può esporre solo il popolo credente, e questo non sarà un'opera loro, ma di nuovo, come prima, l'opera Divina. Noi siamo sempre qui per collaborare e sostenere, e adattarsi alla volontà di Dio.

Зоран Крстић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Ново сучељавање СПЦ са модерном

Ново и бурно суочавање српског друштва са модерном, поставља Цркву у врло деликатну ситуацију. Неки од предуслова остварења тог сусрета и изазова, дати су у чланку. Најпре, умерен, избалансиран приступ модерној, одустајање од идентификације идеала са прошлошћу. Црква мора бити активна и креативна, делећи на тај начин заједничку будућност са Европом, која, са своје стране, треба да нађе инспирацију у хришћанским идејама, као што је то било у њеној историји.

**Свилен Тутеков**

Великотърновски университет “Св. св. Кирил и Методий”
– Православен богословски факултет

Православното богословие и наследството на пиетизма

Abstract. Пиетизмът поставя под съмнение основите на съзнанието, опита и живота на Църквата, и затова Христос Янарас го нарича “най-голямата ерес на нашето време”. Пиетизмът подменя и разрушава автентичния евхаристиен, литургичен етос на Църквата и изцяло “индивидуализира” начините на участие в светотайнствения живот, превръща тайнствата на Църквата в религиозни “задължения” и “обреди”, които имат благотворно влияние върху личния и обществен морал. Православното богословие може да преодолее индивидуалната етика и морализма на пиетистката култура като предложи една опитна и диалогична апофатическа етика, която извира от светотайнствената (=евхаристийната) онтология на православното еклисиологично предание.

Key words: пиетизмът, православното богословие, протестантизъм, индивидуалистичната сотириология, етика

Темата за отношението на православното богословие към пиетизма изправя богословската мисъл пред огромно предизвикателство – да постави въпроса за *подмяната* на автентичния църковен *етос* (=начин на живот, мислене и поведение) с *практическото индивидуално благочестие*¹ и да го оцени в перспективата на православното еклисиологично съзнание и опит. Сложността на тази тема произтича от факта, че пиетизмът отдавна се е превърнал в особен тип религиозна култура и

1 Терминът “благочестие” обхваща целия спектър от значения на религиозния опит, независимо дали става дума за вътрешни преживявания или за религиозни институции. Благочестието често се разбира погрешно във връзка с определени религиозни действия или чувства. В опита и Преданието на Църквата обаче *благочестието* се идентифицира със събитието на Боговъплъщението (срв. 1 Кор. 3:16: “Велика е тайната на благочестието, Бог се яви в плът”), т. е. пълнотата и богатството на светотайнствения благодатно-подвижнически живот на Църквата – *животът в Христос*. Вж. Chrysavgis, J. “Piety – Pietism: An Eastern Orthodox Perspective”// *GOTR*, Vol. 32, № 2, 1987, p. 144; вж. също **Јевтић, Ат.** “Неколико речи о православној побожности”// **Јевтић, Ат.** Трагање за Христом, Београд, 1989, с. 36–39.

манталитет, който е проникнал и на практика вече доминира във всички аспекти на църковния живот, като е оставил дълбоки следи в традицията на съвременната православна богословска мисъл.

Несъмнено многоаспектният и комплексен характер на темата изисква пространен антропологичен, културологичен и социологически анализ, но тук ще се ограничи до нейния богословски дискурс и ще търсим преди всичко *начините*, по които пиетистката култура поразява самата тъкан на църковната идентичност и задава на богословската мисъл “нови” критерии и приоритети. Това методологическо уточнение предполага две основни насоки на изследването: 1) да се потърсят корените и основните белези на пиетистката култура, начина, по който тя се превръща във всеобщо явление на религиозния живот, и проникването ѝ в живота и богословското съзнание на Православната църква и 2) да се анализират *начините*, по които пиетистката култура подменя автентичния църковен етос и налага “нови” критерии и приоритети в богословието, но едновременно с това и отговорността на православното богословие за преодоляването на това тежко наследство. Изпълнението на тази нелека задача предполага задълбочения “прочит” и трезвото богословско осмисляне на наследството на пиетизма, но заедно с това поставя пред богословието задачата да даде недвусмислена оценка и да има отговорна позиция в духа на православното еклисиологично съзнание и етос. Нещо повече, доколкото в опита и живота на Църквата *богословието* и *пастирството* са харизми, които функционират в органично единство², подобно богословско усилие може да бъде полезно поне: 1) за преоткриването на автентичния светоотечески етос на православното богословие, което трябва да извира от екзистенциално-сотириологичното съдържание на литургичния църковен опит, и 2) за правилната оценка на различни явления в съвременната църковна действителност (почти шизофренното разделение между богословието и църковния живот, загубата на съзнанието за енорията като евхаристийна общност, различните форми на краен индивидуализъм в литургичния живот, противопоставянето на “личния” духовен живот и съборния живот на Църквата, социалният активизъм и т. н.)³ посредством

2 Срв. **Кардамакис, М.** Δοκίμιο Ευχαριστιακής Ανθρωπολογίας, Αθήνα, 2007, σ. 21.

3 През последните години се наблюдава стремеж от страна на вярващите да намерят “своето” място и активно служение в Църквата, което несъмнено е плод на техния евхаристийен глад и апостолска мисионерска жажда. Евхаристийният глад, т. е. гладът и жаждата за пълноценно участие в литургичния живот на Църквата, се сблъсква с *евхаристийно* негостоприемство и богослужебен формализъм, с вкаменени църковни структури и войнстващ клерикализъм. В същото време богословието като че ли не може да даде отговор на жизнените, екзистенциални въпроси за

ясни богословски (=еклесиологични) критерии. Със сигурност опитът за такова изследване на отношението на православното богословие към пиетизма е нелека задача и нейното “решение” може би ще доведе повече до въпроси, отколкото до отговори, но все пак “благото иго” на подобно богословско усилие си остава предизвикателство и църковен дълг тук да бъдат направени първите крачки.

1. Корените на пиетистката култура и нейната “интерконфесионалност”

В историята на религиозните традиции *пиетизмът* се свързва с различни организирани движения или просто течения, които по думите на Христос Янарас са “може би най-ясната проява на вродената инстинктивна нужда на човека от религия”.⁴ Пиетизмът формира един особен тип култура, характерна за религиозния живот – култура, която присъства на практика във всички периоди от историята на Църквата, проявява се в различни форми (организирана или спонтанна) и се “налага” като критерий във всички области на църковния живот. Затова тук първо трябва да потърсим корените на тази култура на пиетизма и начините, по които тя подменя автентичния църковен живот и етос.

смисъла на живота и остава в плен на идеологически отвлечени формулировки, с подчертан апологетичен патос и ригористичен морализъм. По тази причина вярващите се опитват да си създадат “своя” представа и пространство за участие и активна дейност в Църквата и преживяват енорията като *място* (по модела на конгрегациите) за споделяне на общите си духовни интереси и емоционално-религиозни преживявания. Става дума за една фрустрация или компенсация на чувството (или дори комплекс!) за неудовлетвореност от непълноценното участие в живота на Църквата, което намира “отдушник” в опитите за по-интензивно практикуване на някакво индивидуално практическо благочестие или в еуфорията на социалния активизъм (организиран или спонтанен). Но всички тези опити за “компенсация” са по-скоро доказателство за загубата (или поне подмяната) на автентичната църковна идентичност, на съзнанието за енорията като *евхаристийна общност и събрание* около евхаристийната трапеза, в която вярващите трябва да *участват* (пълноценно!) и да споделят евхаристийната киновийна реалност на църковния живот. Затова “оценките” на явленията в съвременния ни църковен живот не трябва да са вдъхновени от романтичните спомени за миналото или от утописткия ентузиазъм за бъдещето, а да имат за основа автентичната православна *еклесиология*, а това означава да се осмислят богословски.

4 Γιανναράς, Ηρ. Ἐβάντια στὴ θεολογία, Ἀθήνα, 2006, σ. 254.

В древност културата на пиетизма се свързва най-вече с *гностицизма*⁵ като опит за непосредственото познание на божественото, постигнато в практическите форми на благочестие. Гностицизмът притежава удивителна способност да съхранява и мултиплицира своите основни белези и тенденции в различни колективни образувания⁶ с идентичен *манталитет* (начин на мислене) и *опит*. Типичен пример за жизнеността на пиетистката култура на гностицизма е *месалианството*, което става носител на тенденциите към краен аскетизъм (главно в монашеските среди след IV век) и по правило отхвърля (или поне презира) светотайнствения живот на Църквата, като има за цел “личното” единение с Бога посредством индивидуалния аскетизъм, молитва и екстаз.⁷ На Запад носители на

5 В различните течения и прояви на *гностицизма* (от гр. γνῶσις – знание) съществуват общи положения, които според Христос Янарас са: 1) *онтологически дуализъм*, т. е. вярата, че съществуват две основни начала на всичко съществуващо (един лош Бог, неслитната материя и демиургът на материалния свят, който е причина на злото, и един добър Бог, който е чист дух, няма нищо общо с материалния свят и освобождава човека от оковите на материята, т. е. на злото; 2) *докетизъм* – вярата, че добрият Бог е изпратил в света своя Син Иисус Христос с *привидно* (κατὰ δόκησιν) тяло и *привидна* кръстна смърт, за да спаси хората; 3) *отвращение* към материята, към тялото, към всяко удоволствие и към сексуалността. Гностицизмът подхранва убеждението, че посредством последователен аскетизъм човек може да се освободи от всичко материално и телесно и да стане подобен на Бога. Вж. Γιανναράς, Ηρ. Ἐβάντια στὴ θρησκεία, σ. 256; вж. също Браун, П. Тялото и обществото (Мъжете, жените и сексуалното самоотричане през ранното християнство). С., 2003, с. 135–155; Стоянов, Ю. Другият бог (Дуалистичните религии от античността до катарската ерес). С., 2006, с. 117–129; 164–168. За мистиката на гностицизма вж. също Bouyer, L. et al. History of Christian Spirituality, Vol. I: The Spirituality of the New Testament and the Fathers. London, 1963, pp. 224–225.

6 Типичен пример е общността на *маркионитите*, които през VII век са се слели с павликяните на Изток и с манихеите на Запад. Павликяните са продължители на гностицизма в Мала Азия, Сирия, Месопотамия и на Балканите; те приемали онтологическия дуализъм на маркионитите и “привидността” на човешкото присъствие на Христос; отхвърляли са църковните свещенодействия, клира, храмовете, иконите, поклонението на светците. По-късно този гностически манихейски пиетизъм се пренася в *богомилството*, което съчетава вярванията на павликяните с един краен аскетизъм и отвращението към всичко материално и телесно. По-подробно вж. Стоянов, Ю., Цит. съч., с. 208–242.

7 Срв. Γιανναράς, Ηρ. Ἐβάντια στὴ θρησκεία, σ. 256. Важно е да се отбележи, че борбата на св. Григорий Палама в защита на исихастката духовност е насочена едновременно срещу отхвърлянето на богословието на нетварните енергии от страна на Варлаам и срещу не-светотайнствената безблагодатна духовност на месалианството, което вижда в обожението резултат от индивидуалния аскетизъм и молитва. Вж. Светогорски томос § 2; по-подробно вж. Јевтић, Ат. Литургия и духовност// Јевтић, Ат. Духовност Православља. Београд, 1990, с. 101 и сл.

манихейската култура на пиетизма през Средновековието стават *катарите*⁸, а по-късно *пуританизмът*⁹ и протестантският *пиетизъм*. Според Христос Янарас цялата пиетистка култура на гностицизма проявява симптомите на “религиозното отхвърляне на събитието на Църквата и неговите институционални проявления и замяната му с един пиетистки индивидуализъм”.¹⁰

В епохата на модерността пиетизмът (в съвременния смисъл на думата) се заражда в недрата на немския *протестантизъм*¹¹ в кр. на XVII и нач. на XVIII век и се развива като мощно организирано движение¹², което има за цел личното морално прераждане и “реформирането” на живота. Водачите и последователите на пиетизма виждали в него “изход” от продължителните богословски спорове между протестанти и римокатолици¹³, но едновременно с това това било опит да се разграничат от полемичното

8 Катарите били сериозно религиозно и социално изпитание, защото канализирали масовото отчаяние от клерикализма и от светския авторитарен характер на църковните институции. Катарите (=чисти) претендирали за обективно потвърдената “чистота”, което се свежда до отвращението от сексуалността и стигало до фанатичното отхвърляне на брака. По-подробно вж. **Стоянов, Ю.**, Цит. съч., с. 340–347; 360–364; 366–375. Някои историци на протестантизма смятат *катарите* за предтечи на протестантизма.

9 Пуританизмът не се изчерпва с групите на реформаторите в Англия през XVI в., нито пък е само отзвук от ереста на катарите, а е реално продължение на техния религиозен менталитет и практики. По-подробно вж. **Bouyer, L.** Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality. London, 1969, pp. 134–139. Особеният тип религиозна култура на пуританизма може да се види в различните протестантски движения и групи и до днес.

10 **Γιανναράς, Ηρ.** Ἐβάντια στὴ θεησκευία, σ. 257.

11 Пиетизъм – от лат. pietas, tis = благочестие. Макс Вебер разграничава лутерански (немски) и калвинистки (холандски) пиетизъм и подчертава, че самото понятие *пиетизъм* е започнало да се употребява в лутеранските среди. По-подробно вж. **Вебер, М.** Етиката на протестантизма и духът на капитализма. С., 1993, с. 89 и сл.

12 За възникването и историята на пиетизма съществуват много изследвания, сред които можем да отличим **Ritschl, A.** Geschichte des Pietismus (Bonn, 1880–1886 в три тома), **Stoeffler, F.** The Rise of Evangelical Pietism. London, 1965, pp. 180–246, **Bouyer, L.** History of Christian Spirituality, Vol. III: Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality. London, 1969, pp. 169–184 и **Schmidt, M.** Pietismus. Berlin, 1972.

13 Макс Вебер отбелязва, че в средите на протестантизма се забелязва подчертано безразличие към догматическата конкретност и към сотириологичната проблематика (като последица от идеята за предопределението на Калвин), отхвърляне на църковната институция, която вече е ненужна за духовния живот и се разбира като събрание на пробудени и духовно преродени вярващи. **Вебер, М.** Етиката на протестантизма и духът на капитализма, с. 112–118.

догматическо богословие (на което Реформацията първоначално давала предимство)¹⁴ и да събудят интереса към практическото благочестие, към индивидуалния духовен живот и култура на вярващите. Според Христос Янарас в основата си протестантският пиетизъм е противопоставяне срещу догматическата истина и замяната ѝ с практическото активно благочестие-набожност (*praxis pietatis*) и неговите прояви в индивидуалния религиозен живот.¹⁵ Този силен импулс имал ясни психологически предпоставки и практически последици: 1) той е движен от жаждата за непосредственото и по-интензивно преживяване на вярата в “пространството” на личния опит и от желанието за участието на всички вярващи в църковния живот и 2) резултат от този стремеж е силният акцент върху апостолското служение и мисионерската активност на членовете на пиетистките братства, които имат за цел разпространението на вярата и личното морално прераждане.¹⁶ Постепенно протестантският пиетизъм формира една специфична духовна култура, която свежда християнския начин на живот до индивидуалните религиозни и морални нужди и го “затваря” в границите на психологическото (винаги емоционално и ентусиазирано!) преживяване на вярата¹⁷, удостоверено от практическите дела на благочестие.

14 В своя зародиш протестантското богословие носело печата на латинската схоластика, която още през Средновековието рязко разграничила (и дори противопоставила) духовността на спекулативното богословие, което е отразено в принципа *devotio moderna*, което достигнало своя връх в съчинението “Подражание на Христос” на Тома Кемпийски. Срв. **Evdokimov, P.** *The Struggle with God*. Glen Rock, New Jersey, 1966, p. 154. Всяко отделяне, отчуждаване и противопоставяне на богословието и духовността има корените си в този римокатолическо-протестантски богословски етос.

15 Христос Янарас описва конкретните прояви на това практическо благочестие като: “добри дела, ежедневно изследване на напредването на добродетелта съгласно обективни критерии, ежедневно изучаване на Библията и практическо приложение на моралното учение, интензивен емоционализъм в молитвата, ясно разграничаване от “света” и светските навици – танци, театър, нерелигиозни четива и тенденции към сепаратизъм, провеждани от движението, частни молитви, себепроизвождане от официалната Църква.” **Yannaras, Chr.** *The Freedom of Morality*. New York, SVS Press, 1984, pp. 119–120.

16 Срв. **Вукашиновић, Вл.** “Братства код срба данас”// **Вукашиновић, Вл.** *Лек бесмртности*. Београд, 1994, с. 18.

17 Джон Хрисавгис подчертава, че огромният проблем на пиетизма се състои в ограничаването на християнския живот, т. е. на църковния опит, до някакво религиозно преживяване или чувство и в претенцията, че благочестивото преживяване изчерпва цялото събитие на Христос и на Църквата. Вж. **Chrysavgis, J.**, “Piety – Pietism”, p. 145. В същността си религиозният опит *описва*, а не *доказва* или *изчерпва*

Макар да възниква в един конкретен исторически и конфесионален контекст (немския протестантизъм на XVII–XVIII век), религиозният пиетистки начин на мислене (манталитет) намира добър “прием” в атмосферата на Просвещението, хуманизма и романтизма и постепенно става критерий за отношението на “модерния” човек към религията.¹⁸ Пиетизмът спомага за утвърждаването на *рационализма, индивидуализма* и *утилитаризма* като принципи на съвременната култура¹⁹ и формира един специфичен начин на мислене и поведение (=етос), който доминира в живота на съвременния човек. Непреодолимата историческа динамика е довела дотам пиетизмът бързо да преодолее границите на различните религиозни традиции и “изповедания”²⁰ и според Христос Янарас той “като че ли е наложил манихейския дуализъм и моралистичния атомоцентризъм като определящ елемент на християнския живот по всяка географска дължина и ширина”.²¹ Така през последните столетия пиетизмът (не като организирано движение, а като начин на мислене и практикуване на вярата, като манталитет и етос) е упражнил огромно влияние в живота на Православната църква и се е опитал (ако не и успял) да наложи “нови” приоритети и критерии в живота и богословието на Църквата.

някакво събитие.

- 18 Религиозната култура на пиетизма “отделя” Бога от света и разрушава единството между религията и живота, поради което пиетизмът е формирал един специфичен начин на мислене у тези, които имат само “психологическа” или “естетическа” склонност към религията.
- 19 Вж. **Yannaras, Chr.** *The Freedom of Morality*, pp. 128–129.
- 20 За доминиращото влияние на протестантския пиетизъм в живота на православните църкви днес вж. по-подробно **Yannaras, Chr.** *The Freedom of Morality*, pp. 132–136. **Γιανναράς, Ηρ.** *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, Ἀθήνα*, 1999, σσ. 348–405.
- 21 **Γιανναράς, Ηρ.** *Ἐβάντια στὴ Θρησκεία*, σ. 260. Според Янарас не е случайно, че манихейството е било синкретична смесица на елементи от различни религиозни традиции, които са отговор на нуждите на природната инстинктивна религиозност – войната на светлината и тъмнината, на доброто и злото, на духа с материята, участието на индивида в тази борба с цел придобиването на индивидуално очистване, индивидуално оправдание и спасение, т. е. на вечен живот за отделния индивид. В тази връзка Янарас заключава: “Това наблюдение по-скоро отговаря и на въпроса: защо манихейството – с различните му варианти и наименования, но винаги със същия характер на индивидуалистичен пиетизъм – следва непрекъснатия исторически път на Църквата. Очевидно този паралелен път възплащава исторически непрекъснатото изкушение на “религизацията”, която ясно се противопоставя на събитието на Църквата, възплащава се в обективирания индивидуалистичен пиетизъм като непрекъснато алтернативно предложение за подмяната на Църквата от религията”. Пак там, с. 261.

2. Православното “гостоприемство”

Пиетизмът прониква в православния “свят” още през XVIII век в Русия, като последица от активната дейност на еп. Теофан Прокопович в духа на църковната реформа на Петър Велики.²² Според Христос Янарас основната цел на тази реформа била “систематичното *озападняване* на структурата и духовния живот на Църквата и под влиянието на Теофан Прокопович много области от духовния живот били формирани в съгласие с духа и критерия на протестантския пиетизъм”.²³ В контекста на това “озападняване” богословската система и съчиненията на Прокопович упражнили огромно влияние върху академичното руско богословие и успели да наложат протестантските образци и критерии върху богословието и църковния живот.²⁴ Изцяло в духа на протестантския пиетизъм идеологът на руската църковна реформа утвърдил “нови” приоритети и критерии в богословието: 1) ориентирал богословската мисъл към моралната проблематика (т. е. към индивидуалистичната етика), откъсната от църковния литургичен опит (т. е. от нейните еклисиологично-светотайнствени основи), 2) насочил вниманието на богословието към проявите на практическото благочестие в рамките на една индивидуалистична концепция за спасението и 3) проявил особен интерес към мястото и ролята на миряните в Църк-

22 Теофан Прокопович бил съратник на Петър Велики и идеолог на неговата църковна реформа, а неговата личност оставила дълбоки следи върху Църквата, богословското образование и духовния живот в Русия. За живота и дейността на еп. Теофан Прокопович вж. пространното изследване на Виктор Смирнов: **Смирнов, В.** Теофан Прокопович. М., 1994.

23 **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, p. 131. Обикновено се смята, че западното влияние върху Русия – както богословски, така и политически, държавно, икономическо и т. н. – се свързва с проведените реформи от Петър Велики. Заслужава обаче внимание и оценката на големия руски религиозен философ Николай Бердяев: “По-точно става дума, че църковната реформа на Петър Велики е била резултат от отслабването на Църквата, от необразоваността на архиереите и от отслабването на нейния

24 Прот. Георги Флоровски недвусмислено определя това “западно” влияние в руското богословие като “влияние на протестантската схоластика от XVII век”. **Флоровский, Г.** Пути русского богословия. Парижъ, 1983, (трето издание), с. 92; вж. също с. 84–98; 102–106. Тук става дума за влиянието на протестантския начин на мислене и на богословстване като същностен елемент на т. нар. “вавилонски плен” на православно богословие в Русия. На друго място о. Г. Флоровски е категоричен, че Теофан Прокопович “нито е познавал, нито е преживявал православието отвътре” и споделя напълно оценката на Епифанович, че той “не е просто протестантстващ, а направо протестант”. **Флоровский, Г.** Западные влияния в русском богословии, в: Библиотека Якова Кротова. www.krotov.org, <http://28.04.2004>, с. 7.

вата.²⁵ По този начин актуалните теми на протестантското богословие и благочестие станали “приоритети” на руското богословие и постепенно започнали да доминират в религиозната психология и богословската култура в Русия.²⁶ Въобще духът на пиетизма останал дълбоко вкоренен в живота, богословието и духовността на Църквата в Русия, оставил силен отпечатък върху модела на богословското образование и подчинил църковния опит на критериите на практическото индивидуално благочестие. Може би поради специфичните социални и културни условия²⁷ влиянието на протестантския пиетизъм в Русия не е довело до създаването на организирани движения и братства²⁸, а формирал един цялостен “климат” на църковната душевност, в който доминирали религиозния романтизъм, психологизъм и емоционализъм.²⁹

Протестантският пиетизъм намерил добър “прием” и в Гърция още в началото на XVIII век, когато идеите на хуманизма, Просвещението и Ренесанса завладяват умовете на гръцките интелектуалци.³⁰ Чрез дейността и съчиненията на “просветените” личности от тази епоха в църковния живот на Гърция достигнали плодовете на европейското мислене

25 Срв. **Вукашиновић, Вл.**, Цит. съч., с. 19.

26 За съжаление отговорът на това радикално нахлуване на протестантския пиетизъм в богословието и църковния живот не бил в духа на светоотеческото богословско предание, а от страна на митр. Петър Могила, чието дело според о. Г. Флоровски “не е било само латинизация на езика, обичаите и богословието, но и латинизация на цялата религиозна психология”. **Флоровский, Г.** Западные влияния в русском богословии, с. 9. За влиянието на римокатолическата схоластика върху богословието на митр. Петър Могила вж. по-подробно **Флоровский, Г.** Пути русского богословия, с. 43–51. За противоречията на XVII век по-подробно вж. с. 57–81.

27 Има се предвид действащата до 1861 г. система на крепостното право и силно централизираната институционална и авторитарна система на църковната институция.

28 Показателен е случаят с Моравското братство от 1740 г., което несъмнено е плод на тясната връзка между Моравската църква, чийто водач бил един от най-известните пиетисти Зинзендорф и неговото влияние върху Теофан Прокопович. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 132.

29 Вж. **Yannaras, Chr.**, *Op. cit.*, p. 132. Луис Буге например смята, че в съчиненията на св. Тихон Задонски могат да се открият следи както от римокатолическото благочестие, така и от протестантския пиетизъм. В тях се открива директен отзвук от бл. Августин, от съчинението на Тома Кемпийски “*Подражание на Христос*”, както и от съчиненията на Лутер. **Bouyer, L.**, *Op. cit.*, 37–38.

30 Пространен и задълбочен анализ на този процес прави Христос Янарас в книгата си “Православието и Западът в съвременна Гърция” – **Γιανναράς, Ηρ.** Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα, σσ. 210–239.

и богословие – *рационализмът* и *морализмът*³¹ и станали основен “критерий” за новосъздаденото богословско образование. Класически пример за влиянието на протестантския пиетизъм в богословските среди в Гърция е делото на Теоклит Фармакидис (1754–1860) – един от първите преподаватели в Богословския факултет в Атина и в Духовната академия в Керкира, който преподавал богословие като следвал немските протестантски образци и богословската система на Теофан Прокопович.³² tДълбоката интелектуална и духовна връзка между Киев и Керкира (в лицето на Прокопович и Фармакидис) е много важна, тъй като тя показва общата ориентация на богословската мисъл в периода XVIII – XIX век в Русия и Гърция, които по това време са единствените православни страни, където има богословско образование.³³ Така в Гърция академичното схоластическо богословие станало основният носител на влиянието на културата на пиетизма, която наложила “нови” приоритети и критерии на богословската мисъл – нравственият евидемонизъм, сантименталната религиозност, връзката на Църквата и културата, съсредоточването върху духовното и моралното възраждане и въобще легалистичното разбиране на нравствеността.³⁴

Докато в Русия *пиетизмът* бил наложен по-скоро като религиозна психология, менталитет и етос, то в Гърция неговото влияние се свързва главно с организирането на масовото движение “Зои” (Живот), което имало за цел духовното и морално възраждане на църковния живот.³⁵ През първата половина на XX век движението придобило голяма популярност и силно повлияло всички области на църковния живот, като

31 Вж. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, p. 133.

32 Освен от немския образователен богословски модел, Фармакидис бил силно повлиян и от богословието на еп. Теофан Прокопович. Янарас отбелязва, че когато преподавал догматика в Йонийската богословска академия в Керкира през 1824 г., той изцяло следвал текстовете на Прокопович. Вж. **Γιανναράς, Ηρ.** Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, σσ. 234 и сл.

33 Вж. **Јанарас, Хр.** Теологија у Грчкој данас// *Гласник СПЦ*, Београд, 1975, с. 122–123.

34 Вж. пак там.

35 Целта на движението “Зои” била “възраждането на църковния живот чрез систематична организация, проповеди, обучения, катехизиси, религиозни публикации и изповеди, но то бързо се отделило от живота на Църквата, от нейните енории и от надзора на местните епископи”. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, p. 133. За историята, дейността и начина на живот в движението “Зои” вж. по-подробно **Γιανναράς, Ηρ.** Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, σс. 348–405. (Превод на български език на основните части от този текст вж. на www.dveri.bg, <http://14.03.2008>).

постепенно станало “модел” за различни подобни движения и братства, в които били организирани богослови, клирици или миряни. В своята духовна практика тези движения и братства ограничили интереса на богословието до индивидуалното практическо благочестие и личното морално възраждане и благодарение на тяхното огромно влияние върху църковния живот(,) изучаването на индивидуалистичната етика и рационалистичната апологетика станало “приоритет” за богословската мисъл.³⁶ Пиетистките движения и братства “наложили” високата нравственост и мисионерско-апологетичния патос като “критерий” за богословстване и на практика отчуждили православното богословие от неговия църковен, евхаристиен и сотириологичен характер.

Влиянието на пиетизма в богословието и духовния живот на Русия и Гърция не е било изолирано явление, а всеобща “болест” на православното богословие и духовен живот.³⁷ Симптомите на пиетистката култура и менталитет могат да се видят в особения тип религиозна психология и “душевност”, която свежда църковния живот и опит до естествената религиозност и индивидуалното практическо благочестие, т. е. до индивидуалното религиозно преживяване, отчуждено от богословската истина и светотайнствения живот на Църквата. За нас обаче е важно да видим начина, по който пиетисткият етос налага “нови” приоритети и критерии и дори става норма и правило за православното богословие.

3. “Новите” критерии и приоритети на богословието

Влиянието на пиетизма е вдъхновило богословието да утвърди “приоритета” на индивидуалното практическо благочестие над “догмата” и да отчужди (и дори да противопостави) живота и етоса (=нравствеността) на

36 Според Христос Янарас тези “приоритети” в богословието имали за цел да осигурят “индивидуалната добродетелност и културната нужда от религията”. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 134.

37 Тези симптоми могат да се забележат и в църковната действителност в България, типичен пример за което са православните християнски братства от 30-те и 40-те години на XX век – организации, спомогнали за утвърждаването на подобна пиетистка култура и менталитет. Проблемът се състои в това, че подобни организации обикновено формират един своеобразен духовен *елитизъм* и харизматичен *индивидуализъм* и заплахват да превърнат Църквата в харизматично общество или “духовна институция” за терапия на душевните заболявания. Темата за мястото и ролята на православните християнски братства и въобще на организирани форми на “духовен живот” с подчертано парацърковен характер трябва да бъдат предмет на специално изследване.

истината на Църквата.³⁸ Пиетистката култура е принудила богословието да провъзгласи догматите на вярата за абстрактни формулировки (които нямат никакви екзистенциално-сотириологични последици за живота) и да ги разглежда като рационални определения на индивидуалната или колективна “убеденост”, чиято единствена цел е гарантирането на конфесионалната принадлежност.³⁹ За богословското съзнание догматите престават да бъдат *ороси* (=граница, предели), които откриват опита и живота на Църквата в непосредствена връзка със събитието на спасението, и да имат жизнено, екзистенциално значение за *етоса* (=начин на живот, нравственост), който се *автономизира* от начина на изповядване на вярата на Църквата⁴⁰ и от събитието на евхаристийното църковно *общение*. Отчуждаването на *етоса* от киновийната евхаристийна реалност на Църквата го лишава от неговото онтологично-екзистенциално съдържание⁴¹ и от възможността да бъде опитно потвърждение на *истината* за живота в Христос. Това поставя пред богословието нуждата да трансформира християнския етос в някаква рационално обоснована и практически приложима “система” на етиката, която трябва да осигури индивидуалното спасение посредством обективно оценената индивидуална праведност и *благочестие* (=добродетелност). Културата на пиетизма разделя (шизофрено!) истината от живота, догмата от етоса, богословието от духовността и превръща в “приоритет” на богословието именно разработването на една индивидуално-центрична автономна етика (винаги конвенционална и утилитарна!), което безусловно подчинява истината на Църквата на императива за личното религиозно и морално възраждане.⁴² Въобще пиетизмът “заобикаля” или “релативизира” догматическите истини и според Христос Янарас прави това, “за да се придобие основната цел на религиозността: гаранцията за психологическата увереност за индивидуалното спасение, придобиване-

38 Срв. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, pp. 131–133.

39 Според Джон Хрисавгис пиетизмът се опитва да уеднакви или поне да минимализира (и дори да заличи) конфесионалните различия и “да игнорира основните догматически принципи в това изравняване на “духовността” и “благочестието” посредством една индивидуалистична и утилитарна етика”. **Chrysavgis, J.**, “Piety – Pietism”, p. 146.

40 За православното богословие триадологията, христологията, пневматологията, еклисиологията и антропологията дават *онтологично-екзистенциалното* съдържание на църковния етос. Вж. **Јевтић, Ат.** Православна вера и живот..., с. 176–195.

41 Срв. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 122.

42 Дори беглият поглед върху сборниците с църковни проповеди през XX век показва особеното значение на моралното наставление за сметка на утвърждаването на църковните истини на вярата.

то на спасение чрез емоционални изблици, мистически преживявания или обективно оценени постижения на добродетели, на практическата вярност на религиозните заповеди – чрез практическото почитане на *свещеното*, на благочестието”.⁴³ Това се потвърждава от факта, че пиетизмът въвежда и в православното богословие – макар и *incognito* – един особен тип “адогматизъм” или поне незаинтересованост към “догмата”,⁴⁴ с което подкопава неговия исконно църковен и сотириологичен характер.

Културата на пиетизма формира и утвърждава един особен тип *индивидуалистична сотириология*, в рамките на която спасението се преживява и разбира не като еклисиологична и есхатологична реалност, а като изцяло индивидуално събитие, ограничено до религиозното преживяване (винаги психологическо, емоционално!) и моралното (винаги индивидуалистично!) усъвършенстване на отделния човек. Това *неопелагианско*⁴⁵ свеждане на сотириологията до “пространството” на индивидуалното благочестие и на автономизираната добродетел⁴⁶ “затваря” спасението в границите на индивидуалното морално старание и усилие и изцяло зависи от “постиганията”, които са резултат от съобразяването с религиозните и моралните заповеди.⁴⁷ В дискурса на богословското осмисляне пиетизмът подменя сотириологията с една изцяло индивидуалистична автономна и утилитарна етика, която подменя етоса на общението в Църквата с духа на индивидуализма и отчуждението, подчинява църковния живот и етос на конвенционални морални оценки и на субективни религиозни преживявания.⁴⁸ Пиетистката култура превръща събитието на спасението в “предмет” на частната религиозна морална практика и не позволява на богословието да артикулира правилно органичното

43 ΓIANVARAS, Hρ. Ἐβάντια στὴ θεησκεία, σ. 254.

44 По-подробно вж. Флоровски, Г. “Критика недостатка занимања за догмате међу руским православним верницима”// *Саборност*, бр. 1–4, Пожаревац, 2004, с. 79–83.

45 Пелагианството свежда *спасението* до естествените усилия на човека да постигне съвършенство и категорично отхвърля действието на *благодатта*. В перспективата на *несторианството* и *пелагианството* в християнското съзнание – особено на Запад, а посредством протестантския пиетизъм и на Изток – сотириологията губи своите автентични христологически и антропологични предпоставки: 1) под влияние на несторианската христология Христос се приема единствено като *морално съвършен човек* и *идеал* за нравствено подражание и 2) под влияние на пелагианството събитието на спасението се превръща в едно *безблагодатно* “естествено” морално постижение.

46 Срв. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 123–124.

47 Срв. Bouyer, L., *Op. cit.*, p. 173–174.

48 Вж. Yannaras, Chr., *The Freedom of Morality*, pp. 124–125.

единство на евхаристийния и подвижническия етос, не му позволява да разбере нравствено-аскетическото усилие като екзистенциален път на *общението* в евхаристийното църковно тяло на Христос.

В усилието си да утвърди “приоритета” на индивидуалното практическо благочестие – което в контекста на богословието означава приоритет на *индивидуалистичната сотириология* и *етика* – пиетизмът успява да отчужди (и дори да противопостави) църковната *истина* от нравствено-аскетическото усилие за изграждането на “вътрешния” човек, или, казано на богословски език – отделя богословието от антропологията.⁴⁹ Това отделяне е част от пиетисткото противопоставяне на богословието на “светските” науки – преди всичко на философията, а след това и на природните науки⁵⁰, и в основата си е отхвърляне на православното разбиране за евхаристийно преобразяване (=оцърковяване) на света и живота.⁵¹ Отчуждаването на богословието от антропологията предполага разделянето (и дори противопоставянето) на нравствено-аскетическото усилие (което вече престава да бъде *екзистенциално*, а е просто *морално*) на човека и неговия църковен начин на съществуване, което води до “автономизирането” на добродетелта в условията на един типично светски аскетизъм. Въобще в пиетистката култура цялото разбиране за *аскетизъм* се основава върху емоционалния акт на моралното прераждане, върху радикалното отричане на всичко материално, телесно и “светско”⁵² и върху усилието за постигане

49 Отец Михаил Кардамакис подчертава, че пиетисткото отделяне на богословието и антропологията е насочено не само към истинския и човеколюбив Бог, а и срещу истинския и боголюбив човек. Вж. **Καρδαμακῆς, Μ.** Δοκίμιο Εὐχαριστιακῆς Ανθρωπολογίας, σ. 71.

50 Отец Александър Шмеман посочва войнстващото противопоставяне на пиетизма срещу постиженията на дълбинната психология. Вж. **Джаковац, Ал.** “Кратък поглед към епохалното откритие на тазгодишните носители на Нобелова награда за медицина”// *Християнство и култура*, бр. 10, С., 2004, с. 37. Това може би е продиктувано и от характерното усилие на всяко пиетистко съзнание да се “затвори” в света на собствената душевност, която е “пространството” за емоционално преживяване на религиозността. Този стремеж за “затваряне” и “монологизиране” на духовния опит остава в плен на отчуждението, индивидуализма и морализма и най-често се съпровожда от прояви на нарцистична невротичност.

51 “Индивидуализирането” на спасението неизбежно води до манихейското презрение към света и всичко “светско” – а това означава на всичко материално, телесно и историческо – което всъщност е отрицание на догмата за Боговъплъщението, като залог за есхатологичното (иконизирано *тук* и *сега* в Евхаристията) общение *по благодат* на Бога и творението в Христос.

52 Характерно за този начин на мислене е отделянето и враждебното (почти манихейско) отношение към света (забрана за посещения на театър, кино, четене на

на индивидуална добродетелност и праведност – и всичко това подчинено на критериите за *методичност, ефикасност и полезност*.⁵³ Това създава шизофренна поляризация между индивидуалния опит и църковната общност, между изграждането на “вътрешния човек” и светотайнствено-центричната институция⁵⁴ на Църквата – разделение, в което могат да се открият симптомите на един своеобразен “криптооригенизъм”⁵⁵ – твърде характерен за пиетистката култура. Днес крипто-оригенистският начин на мислене и поведение се превърнал почит в *архетип* на християнското (и богословското!) съзнание и подкопава еклисиологично-светотайнствените основи и есхатологичната перспектива на духовния живот и на практика често доминира в разбиранията на съвременното православно богословие за “духовността”.⁵⁶ В стремежа си да утвърди светския аскетизъм, пиетизмът

светска литература), еднаквият стил на обличане и почти военната мисионерска дисциплина, които се практикуват като израз на един “унифициран” морал. Това е характерно не само за пиетистките братства в протестантизма, но и за създадените по техен образец организации в православен контекст. По-подробно вж. **Γιανναράς, Ηρ.** *Ορθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, σσ. 358–359.

- 53 За принципите на светския аскетизъм в протестантския пиетизъм по-подробно вж. **Вебер, М.**, Цит. съч., с. 89–135.
- 54 Институционализирането на Църквата и клерикализмът са в противоречие с киновийната евхаристийна природа на църковното тяло и неизбежно водят до противопоставянето на личността и общността, на харизматичното и институционалното начало в Църквата, на личните аскетически усилия и светотайнствения живот (който се разбира институционално) и т. н. Класически пример в историята е реакцията на протестантския пиетизъм срещу институционалистката римокатолическа еклисиология. В наше време подобен тип разделения не са чужди и на православно богословско съзнание. По-подробно вж. **Γιαγκάζογλου, Σ.** *Κοινωνία θεώσεως*. Αθήνα, 2001, σσ. 371–382; **Λουδοβίκος, Ν.** *Αποφατική ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου*. Αθήνα, 2002, σс. 150–176.
- 55 Ориген за пръв път създава предпоставките за подобно разделение, което в наше време може да се забележи в културата на т. нар. “терапевтична духовност”. По-подробно вж. **Λουδοβίκος, Ν.** “Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ χαμένου ὑποκειμένου”// **Λουδοβίκος, Ν.** *Ορθοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός*, Αθήνα, 2006, σс. 214–25. Вж. също **Зизјулас, Ј.** “Исцелителна” или “литуријска” еклисиологија? Синтеза светог Максима Исповедника// **Зизјулас, Ј.** *Εκκλησιολογικὴ θεμα, Нови Сад*, 2001, с. 39 и сл.; **Василиадис, Π.** *Εвхаристијска и исцелителна духовност*// **Василиадис, Π.** *Lex Orandi*. Крагуевац, 2006, с. 31–50; **Тутеков, Св.** “Неоплатонически мотиви в оригенизма и влиянието им върху монашеската духовност на православно Изток”// *Неоплатонизъм и християнство, ч. I, Гръцката традиция III–VI в. С.*, 2002, с. 23–54.
- 56 Типичен пример за такъв “криптооригенизъм” е превръщането на исихастското предание в аскетическа “система” (със съответните ефикасни “духовни техники” и “постижения”), която механизира подвига и обожението посредством “обективните” принципи на душевното изцеление (“терапевтична духовност”) и отчужда-

“фокусира” вниманието на богословието към създаването на “система” на индивидуалната конвенционална етика (като научно обосноваване на индивидуалния светски аскетизъм) и го отчуждава от киновийната евхаристийна реалност на Църквата, а това означава от неговия исконен източник – църковния литургичен опит.

Културата на пиетизма налага на богословието и един особен тип “криптооригенистка” еклисиология, която подчинява еклисиологичния начин на съществуване (който е общностен и евхаристиен) на индивидуалните религиозни и морални нужди. Под нейно влияние съвременният човек преживява Църквата като събрание на морално преродени индивиди; тя вече зависи от личното морално оправдание и се превръща в “добавка” и “ефикасно” помощно средство за индивидуалните религиозни чувства на вярващите, за напредването им в нравственото усъвършенстване.⁵⁷ Под влиянието на пиетизма Църквата постепенно започва да се преживява и разбира като секуларизирана *институция*, която има преди всичко психологическо и емоционално въздействие (с особено значение за морала и религиозните чувства на нравствено преродения човек)⁵⁸ и следователно може да удовлетвори “естествените” религиозни потребности и конвенционалните морални изисквания. В тази връзка Христос Янарас подчертава, че пиетизмът подменя “онтологичната идентичност на Църквата – т. е. това, което тя всъщност е – събитие, в което индивидуалното съществуване се променя в събитие на общението и любовта, и я превръща в израз на човешкото падение”.⁵⁹ Точно тази *подмяна* на киновийната евхаристийна реалност на Църквата с психологическите индивидуални нужди (и най-вече с “инстинктивната” нужда за религиозност) на падналия човек подчинява богословието на критериите на секуларизирания конвенционален морал (с неговите изисквания за *полезност* и *целесъобразност*); точно това го “задължава” да предложи на съвременния човек опростени и полезни практически съвети, които могат да се изпълнят “тук” и “сега”

ва духовния живот от автентичния църковен евхаристиен етос и от есхатологичната перспектива на *обоженето*. По-подробно вж. Λουδοβίκου, Ν. Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Αθήνα, 1999, σσ. 206–210.

57 В стремежа си да подчертае практическото благочестие (независимо от истината!) пиетизмът издига индивидуалното религиозно чувство и автономната добродетел като критерий за истината и спасението в Църквата и формира един особен тип *религиозна психология*, която ограничава живота на Църквата до нравственото покорство, религиозните задължения и социалното служение. Вж. Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, pp. 126–127.

58 Вж. Chrysavgis, J., “Piety – Pietism”, p. 147.

59 Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, p. 122.

и чиито резултати са непосредствено очевидни.⁶⁰ Доминирането на този пиетистки *етос* отчуждава богословието от екзистенциално-сотириологичния смисъл на литургичния опит на Църквата и го прави неспособно да открива *истината* за Църквата като жива евхаристийна общност, за *участието* на човека в този евхаристиен начин на съществуване, за евхаристийното преобразяване на живота и света в тялото на Църквата.

В контекста на пиетистката криптооригенистка еклисиология (и присъщата ѝ индивидуалистична концепция за спасението и духовния живот) отделните аспекти от светотайнствения литургичен живот на Църквата се “автономизират” и се схващат като “полезни средства” за постигането на индивидуално морално съвършенство и интензивно емоционално преживяване на “инстинктивната” религиозност. Културата на пиетизма превръща Божествената Евхаристия – основната реалност и събитие на Църквата – в “добавка” или “част” от религиозния обичай, във възможност за морално пробуждане и в религиозно задължение, в нещо *инцидентно* за индивидуалното благочестие.⁶¹ Този пиетистки *етос* е “наложил” на богословието да разглежда Евхаристията *не* като кинонийно еклисиално събитие, като *топос* и *тропос* на *участие* в църковния начин на съществуване (т. е. в богочовешкото църковно тяло на Христос) и като *икона* на есхатологичната пълнота на живота⁶² в Царството, а като “едно” от т. нар. *задължителни* тайнства, като едно от религиозните задължения – “нещо” благотворно и полезно за благочестието и моралното напредване на отделния индивид.⁶³ От участие и споделяне на кинонийния (общностния) евхаристиен живот на Църквата, Литургията – *общото дело на Църквата* – се превръща в подходящо време и място за съвместна молитва и слушане на морално-назидателни проповеди, в благоприятна “атмосфера” за по-интензивни емоционални мистични (“екстатични”!) преживявания, в “подкрепа” и “стимул” за моралното напредване, в източник за “вдъхно-

60 Това обяснява голямата популярност и авторитет на “наръчниците” с практически съвети и душеполезни наставления, които имат характер на “рецептология” и гарантират непосредствени “резултати” в духовния живот.

61 Вж. Chrysavgis, J., “Piety – Pietism, p. 147.

62 Един от най-важните белези за погрешното разбиране на Божествената Евхаристия е пренебрегването на нейното *есхатологично* измерение, загубата на съзнанието, че тя е *икона* (=образ) на Царството Божие. По-подробно вж. Зизиулас, J. Евхаристия и Царство Божи// Беседа, кн. 6, Нови Сад, 2004, с. 5–40.

63 Огромно значение за правилното разбиране на промяната във възприемането и живеенето на Евхаристията са трудовете на о. Александър Шмеман и най-вече неговото изследване “Евхаристията” – Schmemann, A. The Eucharist. SVSPress, Crestwood, New York, 1999.

вение” и благочестиви емоции.⁶⁴ Богословието (включително и школското православно богословие!) не успява да осъзнае *участието* в тайнството на Евхаристията като *участие* (реално и онтологично) в богочовешкия начин на съществуване на евхаристийното църковно тяло на Христос (и следователно като потвърждаване на църковната принадлежност и идентичност на вярващите), а го подчинява на конвенционалните изисквания за *индивидуална* морална “праведност” и “достойнство” на отделния вярващ, с което го превръща в “заслуга” и “награда” за добро поведение.⁶⁵ Пиетисткият етос отчуждава отделните “елементи” на духовния живот (участието в светотайнствения опит на Църквата, молитвата⁶⁶, аскетическите усилия и т. н.) от техния онтологичен *източник и център*, от тяхната есхатологична перспектива – Божествената Евхаристия – и ги превръща в индивидуални постижения при изпълнение на религиозните “задължения” по пътя на моралното напредване. Всичко това обяснява защо съвременното православно богословие често пъти не успява да види (или поне да артикулира правилно) органичното единство на евхаристийния и подвижническия етос, на евхаристийната кинонийна “структура” на Църквата и нейното харизматично (=благодатно) преживяване в “пространството” на личното съществуване.

64 Пиетизмът подменя молитвения *начин на съществуване* в Църквата в “частна” молитвена практика, която има за цел силното емоционално преживяване на “личното” религиозно и морално прераждане – позиция, която остава чужда на православно литургичен етос.

65 Именно поради тази причина участието в Евхаристията се обвързва с цял кодекс от морални предписания и с наличието на субективното психологическо чувство за “достойнство” на вярващия и разбира се в причинно-следствена връзка с тайнството Изповед. Относно пиетистките подмени в практиката на участие в тайнството на Евхаристията (сведени главно до формалното “задължение” за изповед и за “специален” пост преди Причастие) вж. по-подробно **Кардамакис, М.**, Докίμιо Ευχαριστιακής Ανθρωπολογίας, σσ. 96–103.

66 Пиетистката култура свързва по характерен начин опита на молитвата със “сърдечните движения”, силни емоционални преживявания, плач и т. н., т. е. с един силен емоционализъм, който трябва да удостовери, че “нещо се е случило”, че е налице силно преживяване. Разбирането, че молитвата (като екстатично емоционално преживяване) може да “осигури” пълното общение с Бога, говори за едно “криптомесалианско” разбиране за духовния живот, чийто симптоми са видими в съвременната църковна действителност. Пример за това е практиката на “усамотяване”, “индивидуална молитва” (напр. казането на Иисусовата молитва) “мистични преживявания” и т. н. във времето на светата Литургия, които разрушават кинонийния евхаристийен етос на Църквата и утвърждават индивидуализма и нарцистичния емоционализъм. По-подробно вж. **Букашиновић, Вл.** “Богослужение и савремени човек”// **Букашиновић, Вл.** Литургија и култура. Београд, 2003, с. 11–21.

Очевидно пиетизмът подменя и разрушава автентичния евхаристиен, литургичен етос на Църквата и изцяло “индивидуализира” начините на участие в светотайнствения живот, превръща тайнствата на Църквата⁶⁷ в религиозни “задължения” и “обреди”, които имат благотворно влияние върху личния и обществен морал. Като пример тук е достатъчно да се посочат тайнството Покаяние и тайнството Брак. Пиетисткият етос подменя еклисиологичното измерение на *покаянието* и свежда изповедта от събитие на примирение и връщане в евхаристийната общност на Църквата до морално-психологически акт – “проверка” за стриктното изпълняване на религиозно-нравствените задължения и психологически “механизъм” за успокояване на съвестта и придобиване на чувство за “чистота” и “достойнство”.⁶⁸ Това разбиране за изповедта е “принудило” школското богословие да развие едно своеобразно “богословие на покаянието”, което подчинява всички аспекти на покаянието и изповедта (като *евхаристийно примирение* с Църквата) на критериите на индивидуалното благочестие и казуистичното “удостоверяване” на личната праведност.⁶⁹ Пиетистката култура отчуждава изцяло тайнството Брак от неговия евхаристийно-еклисиологичен (като приемане на венчаваните в евхаристийното Тяло на Църквата) и подвижнически (като преодоляване на индивидуализма и егоизма в опита от взаимното общение в любовта) контекст и го превръща в “институция”, която осигурява религиозната санкция на сексуалните взаимоотношения и има за цел да поддържа

67 По този повод о. Михаил Кардамакис пише: “Схоластическото или западно богословие, което продължава да влияе на църковния живот в неговата същност, ни е завещало една напълно *технологична* идея и *символическо* значение на светите тайнства, тоест на уникалния начин, по който Бог е и действа в човечите. Те са се превърнали в почти обикновени ритуални действия, които се извършват с впечатляващо *пиетистко* разположение, но и при пълното им обективизиране; показни индивидуални удобни случаи за една псевдокинонийност, замъглени от необходимата сакралност; инструменти или средства за придобиването на Божието благоразположение и благодат”. **Кардамакис, М.** Δοκίμιο Ευχαριστιακῆς Ανθρωπολογί-ας, σσ. 53–54.

68 Вж. **Yannaras, Chr.** The Freedom of Morality, pp. 150–154.

69 Съвременната практика на Изповедта обикновено е обвързана с цяла “система” от предварително предписани въпроси, чиито отговори трябва да удостоверят наличието на съответната морална подготовка и психологическа (емоционална) нагласа на каещия се. Така изпълнението на формалните морални изисквания и тяхното интензивно психологическо (емоционално) преживяване остават единственият критерий за “ефикасността” на покаянието – практика, която е чужда на опита на Църквата.

добрите нрави в обществото.⁷⁰ От всичко това се вижда, че културата на пиетизма поразява автентичния евхаристиен, литургичен етос на Църквата и го подменя със секуларизираната индивидуална *религиозност*, която може да гарантира психологическата сигурност, конвенционалния морал и обществената благонадеждност. В случая голямото предизвикателство пред православната богословска мисъл е да “освободи” богословието на тайнствата от “плена” на всеки вид пиетизъм (и римокатолически, и протестантски) и да ги преоткрие като уникални начини (“врата” според израза на св. Николай Кавасила) за синергийно участие в кинонийната евхаристийна реалност на Църквата, Тялото Христово.

От всичко казано дотук се вижда, че пиетизмът поставя под съмнение основите на съзнанието, опита и живота на Църквата, и затова Христос Янарас го нарича “най-голямата ерес на нашето време” и това е така, защото “той подкопава или отрича самата реалност на Църквата, преобразувайки събитието на спасението от църковен в индивидуален етос”.⁷¹ В случая опасността не се състои в отхвърлянето на догматическите формулировки (тъй като пиетизмът остава верен на тяхното формално признаване), а в релативизирането на догматите, в разкъсването на органичната връзка на истината на Църквата с живота и спасението, в “автономизирането” на етоса и добродетелта и отчуждаването им от етоса на евхаристийния живот, в разрушаването на кинонийната евхаристийна природа на Църквата. В опита и богословието на Църквата обаче благочестието се преживява и разбира като *църковно събитие*, плод на *евхаристийното общение*, т. е. като *литургично благочестие* и, ако перифразираме думите на св. Иринеи Лионски, можем да кажем, че благочестието винаги се съобразява с Евхаристията, а Евхаристията потвърждава благочестието.⁷² Това означава, че православното богословие няма за цел да интерпретира благочестивото преживяване или начин на живот, а да “опише” и “артикулира” непостижимото събитие на *евхаристийното общение* с Христос в Светия Дух (т.

70 Вж. Yannaras, Chr. The Freedom of Morality, pp. 169–172.

71 Yannaras, Chr., The Freedom of Morality, p. 126. В контекста на православния опит и богословие благочестието не може да се разбира по друг начин освен като *църковно събитие* и, когато “се разглежда като някакво индивидуално морално постижение, тогава то е нерелевантно спрямо истината и дори еретическо, тъй като принизява и дори отхвърля самата същност на Църквата, която е киноийна, екстатична, троична...” Това означава, че “благочестивият християнин е литургичен и Литургията е акт на благочестивия християнин – акт на Божия народ”. Chrysavgis, J., “Piety – Pietism, p. 147–148.

72 Св. Иринеи Лионски пише: “Нашата вяра е съгласна с Евхаристията и Евхаристията потвърждава нашата вяра”. *Против ересите* IV, 18, 5.

е. на *литургическото благочестие*) на Църквата и да води *мистагогично* човека от всяка една епоха към участие в това спасително събитие. Православното богословие трябва да припознае пиетизма като *ерес* в областта на еклисиологията (според изреча на Христос Янарас: еклисиологична ерес) – *ерес*, която го прави особено опасен за единството и истината на Църквата, за автентичността на вярата и живота, за истинския църковен живот и етос. Православното богословие трябва да има ясното съзнание за това тежко наследство на пиетизма и за “начините”, по които пиетистката култура е проникнала (и продължава да прониква) във всички аспекти от живота на Църквата, но заедно с това то трябва по един динамичен и отговорен начин да преоткрие своя автентичен светоотечески етос и да свидетелства живо и спасително за *истината* на Църквата.

4. Отговорността на православното богословие

За да преодолее наследството на пиетизма, православното богословие трябва преди всичко да има ясното съзнание за истинските измерения на подмяната, която той извършва в опита и живота на Църквата⁷³ и да преоткрие своя автентичен светоотечески етос.⁷⁴ Неговият отговор обаче не може да бъде адекватен, ако се сведе до формалното отхвърляне на пиетизма като нещо “чуждо” и ако остане “затворен” в схемите на неосхоластическото школко богословие⁷⁵; той изисква дълбокото богословско

73 Според Христос Янарас преодоляването на наследството на пиетизма в църковния живот е свързано с пробуждането на богословското съзнание. Когато коментира “парацърковния” характер на пиетистките движения в Гърция, той пише: “Острата реакция на православното съзнание срещу тези движения трябва да се приеме като най-положителния знак в съвременната история на Гърция през XX век. Постепенното отслабване и загубата на влияние на тези движения от 60-те години насам е станало паралелно с пробуждането на богословското съзнание в Църквата”. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 134.

74 Известен е призивът на о. Георги Флоровски за “връщане към отците”, т. е. към духа и етоса на светоотеческото богословие. По-подробно вж. **Florovsky, G.** “The Ethos of the Orthodox Church”// *The Ecumenical Review*, Vol, XII, № 2, Geneva, 1960, pp. 183–198. Еп. Атанасий Йевтич настоява, че “следването на отците” или “вървенето напред с отците” е и *трябва да бъде* неизменен елемент от методологията на православното богословие. Вж. **Јевтић, Ат.** “Методологија богословља”// **Јевтић, Ат.** Трагање за Христом, с. 25–26.

75 В случая не е достатъчно формалното отричане на “схоластиката”, а дълбокото осъзнаване на нейните последици върху православното богословско съзнание, което остава отчуждено от автентичния светоотечески богословски *етос* (=дух, менталитет), т. е. от духа на Преданието. Често пъти “протоколното” дистанциране от схоластиката – без да е съпроводено с дълбокото осмисляне и приемане на

осмисляне на всички аспекти на църковния живот, един богословски *етос*, който да бъде плод на “добрия залог” на Преданието и на литургично-подвижническия опит на Църквата. Динамичното и отговорно “връщане” към духа и етоса на светоотеческото богословско предание предполага взаимната “проверка” и “критика” на богословието и Преданието⁷⁶ и е единствената методологически правилна богословска оценка на влиянието на пиетизма в живота на Църквата и в богословското мислене.⁷⁷ Право-

светоотеческия начин на богословстване – води до една *постмодерна* схоластика, която създава нови схеми и модели. Примери в това отношение могат да бъдат личности като о. Георги Флоровски и Христос Янарас, които не просто формално отхвърлят някакво “чуждо” влияние, а задълбочено са преосмислили цялата схоластическа традиция на “схоластическото” академично (в лошия смисъл на думата) православно богословие. По-подробно вж. **Флоровски, Г.** Пути русского богословия и **Γιανναράς, Ηρ.** Ορθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα. Вж. също книгата на **Карл Кристиан Фелми**, Въведение в съвременното православно богословие. С., 2007.

76 По-подробно вж. **Јевтић, Ат.** Богословље и Предање// **Јевтић, Ат.** Живо Предање у Цркви, Требиње, 1998, с. 204 и сл.

77 Пробуждането на богословското съзнание е органично свързано с континуитета на светоотеческото богословско предание и според Христос Янарас този факт е запечатан в декларацията на св. Кинотис на Света гора относно академичния подход към богословието, отделено от църковния опит, от една страна, и пиетизма на църковните организации и пиетисткия дух на парацърковните организации – от друга, които кореспондират с това богословие. Тук привеждам избраните от Янарас пасажии от този текст: “Помощта на езика и логиката на западните богослови и на духовните мнения, които извираат от опита и от затворената пиетистка душевност, са неща, които не оставят никакво място за тайнството на мистагогичното съгласуване на православно богословие и живия опит... Трагичното състояние на нашето време не ни позволява да се занимаваме с пиетизма и с отживялото богословие на “работилниците” на схолистката. Това особено проклятие на Запада, което се подхранва ефективно от западната традиция, страда от своите разделения и пренася своята болест... Богословието на университетите и на различните християнски движения трябва отново да бъде “кръстено” в тайната на нашето живо църковно предание. Това ще им даде нови методи за действие и евангелизация. Схоластическото и духовно безплодно богословие е безполезно за спасението на човека. Също така, догматически безгръбначният пиетизъм, който мисли, че обожението е подобряване на характера, трябва да бъде отхвърлен в самата му същност... Богословието (в см. схоластическото богословие) и пиетизмът заедно формират причините и последиците на духовния упадък на нашето време. Ако богословието на Църквата беше такова (в см. схоластическо), то нямаше да създаде отци и изповедници, които изричат Божиите слова, а хладни академични изследователи, като тези, които до днес спорят. Ако духовността на нашето предание е такава (в см. пиетистка), тя нямаше да създаде нептичните отци като богове по благодат и светилници на разсъдителността (диакрисис), а болезнено чувствителни хора, жертва на психически халюцинации. Защо трябва да странстваме

славното богословие трябва да преоткрие – в условията на съвременната култура и начин на живот – характерния за светоотеческото богословско предание *холистичен* подход към истината и живота (догмата и етоса) на Църквата, като автентичен израз на нейната евхаристийна “ипостас”. Само връщането на този *холистичен* подход може да помогне на богословието да осмисли правилно (=православно) *великата тайна на благочестието* (срв. 1 Кор. 3:16) и да преодолее многообразните прояви на културата на пиетизма, която съживява различни криптооригенистки и нео-гностически тенденции в църковния живот.

Доколкото пиетизмът остава безразличен или “релативизира” догматическите истини (без обаче формално да ги отрича!) и дава приоритет на индивидуалното практическо благочестие⁷⁸, то православното богословие е призвано да обоснове и формулира *еклисиологичните* (а това означава *богословските*) основи и критерии на духовния живот и етос. Догматическото, т. е. еклисиологичното обосноваване на *етоса* не означава провъзгласяването на формалния “приоритет” на догматите (разбирани като отвлечени рационалистични дефиниции на вярата)⁷⁹, а предполага откриването на тяхното екзистенциално-сотириологично съдържание и смисъл⁸⁰ като “граници” на откриването на църковния опит и вяра, като “ороси” на въплъщаването на *истината* както в живота на Църквата, така

безсмислено в стерилното занимание с разсъдъчното и безсмислено богословие и нереалния безвкусен пиетистки начин на живот. Те и двете са непознати на нашето свето Предание, чужди на желанията и нуждите на човека и недостойни за тях. Пиетистките идеи за светостта като подобряване на характера са изопачени и се обезсилват, когато се съпоставят със светия опит на православните светци, които са приели Христос в своите сърца...”. **Yannaras, Chr.**, *The Freedom of Morality*, p. 135–136. Целият текст на документа е публикуван в: **Trembelas, P.** *Mysticism-Apophatism-Cataphatic Theology*, vols. 1–2, Athens, 1974.

78 “Еретическият” характер на пиетизма се състои не в отрицанието на догматическите истини, а в налагането на убеждението, че те са твърде “сложни” за обикновените вярващи, които трябва да се занимават единствено със своите ежедневни религиозно-нравствени задължения, т. е. с практическото благочестие.

79 Срв. **Яннарас, Хр.** *Вызов православного традиционализма*// Библиотека православного христианина. www.wco.ru/biblio, [http:// 21. 02. 2003](http://21.02.2003), с. 1–4.

80 Митр. Йоан Зизиулас настойчиво подчертава екзистенциалното значение на *догматите* като определящи начина на човешкото съществуване и живот. По-подробно вж. Зизиулас, **Й.** *Догматске теме*. Нови Сад, 2001, с. 35, 283–293; “Христологија и постојање: дијалектика створенога-нестворенога и Халкидонски догмат”// *Беседа*, кн. 2, Нови Сад, 1992, св. 3/4, с. 173–174; вж. също **Јевтић, Ат.** “Православна вера и живот, догма и морал у Православљу”// **Јевтић, Ат.** *Трагање за Христом*, с. 176–195.

и в живота на всеки член на нейното евхаристийно тяло. Това е възможно само в контекста на една *опитна екклисиология*, която предполага опитното *харизматично* (=благодатно, но не в смисъл на някакъв харизматичен индивидуализъм) “въплъщаване” на църковния начин на съществуване в “пространството” на личното съществуване и живот на вярващите. Такава *опитна* екклисиология може да преодолее нео-схоластическите и нео-пиетистки дихотомии – между институционалното и харизматичното начало в Църквата, между есхатологичното и историческото в духовния живот, между светотайнствения и подвижническия живот и т. н. – които намират почва и често пъти определят “логиката” на съвременното православно богословие.⁸¹

Православното богословие може да преодолее индивидуалната етика и морализма на пиетистката култура като предложи една *опитна* и *диалогична* апофатическа етика⁸², която извира от светотайнствената (=евхаристийната) онтология на православно екклисиологично предание. В контекста на *опитната* екклисиология богословието е призвано да посочи “начините”, по които *църковният начин на съществуване* се “въплъщава” по благодат в “пространството” на личното съществуване и открива истината за личността и общението в многобройните евхаристийни въплъщения на Логоса (според израза на св. Максим Исповедник), когато Светият Дух преобразява всеки член на човешкото тяло съобразно Кръвта на Христос.⁸³ В такава христологична и светотайнсвена етика нравствено-аскетическото усилие за придобиването на *добродетелта* става екзистенциално постижение на участието в *общението* с Христос и ближния (=етика на ближния), на споделянето на истинския живот като общение в любовта, става опитно историческо потвърждаване на есхатологичната пълнота на живота, открита в есхатологичната тайна на Евхаристията. Така *добродетелта* съществува заради истината⁸⁴ и става екзистенциален “орос” (=предел, хоризонт) за личното диалогично

81 Пространен и задълбочен анализ на тази проблематика откриваме в богословското творчество на о. Николаос Лудовикос. По-подробно вж. **Λουδοβίκου, Ν.** Αποφατική εκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα, 2002; **Λουδοβίκου, Ν.** Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Ἀθήνα, 1999.

82 По-подробно вж. **Λουδοβίκος, Ν.** Η ἀποφατική ηθική καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου. Κεφάλαια γιὰ τὴν ἠθική ἐξατομίκευση στὴν Ορθόδοξη Εκκλησία// **Λουδοβίκος, Ν.** Ορθοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός, σσ. 131–133.

83 Вж. св. **Симеон Нови Богослов**, *Химни* 15.

84 Според св. Максим Исповедник “не истината съществува заради добродетелта, а добродетелта съществува заради истината”. *Въпроси и отговори към Таласий 30* (PG 90, 369).

отношение и общение с Христос и ближните, за осъществяването на любящите призови на Христос за общение в едно приятелско⁸⁵ и благодарствено отдаване в любов и посвещение. Само по този начин православно богословие може автентично и спасително да свидетелства за *истината* за човека и неговия живот и да преодолее морализма (винаги нарцистичен и невротичен!) на пиетистката култура, който издига в “култ” автономната добродетел и индивидуалното практическо благочестие и в нашия съвременен църковен живот.

Богословските усилия за преодоляването на наследството на пиетизма могат да имат успех, само ако са “вкоренени” в литургичния опит и предание на Църквата и са в органично единство с възстановяването на енорията като *евхаристийна общност*.⁸⁶ Православното богословие е призвано да преоткрие автентичния *евхаристиен* възглед за света и живота⁸⁷ и да утвърди истината, че автентичното литургично (=евхаристийно) *отношение и съществуване*⁸⁸ е възможно само в опита на литургичното принасяне и преобразяване на живота в литургичния опит на Църквата. Духовният живот в Църквата е радикално различен от индивидуалното практическо благочестие на пиетизма – той е живот в Христос и Светия Дух (=светодуховен живот) в конкретното евхаристийно събрание като “топос” и “тропос” на евхаристийното общение с Христос и ближните, т. е. на истинското (=литургичното) благочестие. Разрушаването на църковното съзнание води неизбежно до появата на *клерикализъм* и *индивидуализъм*

85 У св. Николай Кавасила намираме едно удивително определение на този етос или етика, която той нарича “закон на Духа” или “закон на *приятелството* (νόμος φιλίας)”. За живота в Христос 6, 27. Тук φιλία (приятелство) обозначава дълбокото лично диалогично отношение и общение между Бога и човека – отношение на *преданост* и *гостоприемство*, което проявява личния начин на съществуване. По-подробно вж. Брајовић, Б. Φιλία θ' ἀρετῇ у списима преподобног Нила Анкирског// Брајовић, Б. ΑΣΥΛΙΑ, кн. 35, Београд, 2005, с. 155–156.

86 Христос Янарас свързва възстановяването на енорията като *евхаристийна общност* преди всичко с преодоляването на нейната “религизация”. По-подробно вж. Γιανναράς, Ηρ. Εβάντια στὴ θερησκεία, σσ. 157–165.

87 Вж. Зизјулас, Ј. Евхаристијско виђане света// Православна теологија. Београд, 1995, с. 18–28.

88 Срв. Вукашиновић, Вл. Братства код срба данас, с. 24. Авторът подчертава, че това е възможно в контекста на една “богослужерна антропология”. Срв. Вукашиновић, Вл. Богослужење и савремени човек, с. 14. Характерен пример за такава *евхаристийна антропология* отвъд пиетисткото разделение и противопоставяне на личния и евхаристийния църковен начин на съществуване откриваме у о. Михаил Кардамакис в неговата книга *Опит за евхаристийна антропология* – Καρδαμακῆς, Μ. Δοκίμιο Ευχαριστιακῆς Ανθρωπολογίας.

и всички *пиетистки* начини за тяхното преодоляване – интензивното практикуване на благочестие, социалният активизъм (организиран или спонтанен) и т. н. са всъщност опити за търсене на “компенсация” или “утеха” от непълноценното участие в живота на евхаристийната общност.⁸⁹ Православното богословие е призвано да утвърди преживяването и разбирането на енорията като истински евхаристиен *синаксис* (=събрание) и да формулира богословския (т. е. еклисиологичния и екзистенциално-сотириологичния) смисъл на *участието* на вярващите в живота на тази общност като начин на личната среща с Христос и споделяне на богочовешкия живот на Неговото църковно Тяло. Енорията е “мястото”, където истините на Църквата стават реални, осъществяват се опитно и “на дело” в една конкретна киновийна (=общностна) реалност (отвъд всяка анонимност и индивидуализъм). Животът *в* и *на* енорията е истинският “предмет” на богословието, защото в енорията истината за духовния живот става историческа реалност, непосредствена възможност и конкретен опит⁹⁰, става живо свидетелство за есхатологичната пълнота на живота в Царството. Затова и автентичният евхаристиен, литургичен етос на Църквата остава единствената (и богословска, и пастирска!) противоотрова срещу пиетизма, която православното богословие може да предложи на съвременния човек, и то трябва да положи всички усилия, за да изпълни достойно този свой църковен дълг.

89 Тези опити най-често се проявяват в индивидуалния харизматизъм и интензивно-практикуване на някакво индивидуално благочестие – без значение дали организирано или не – което е характерно за културата на пиетизма.

90 Извън конкретния живот на енорията духовният живот се превръща в идеалистична криптомонофизитска духовност.

Svilen Tutekov

“St.st. Cyril and Methody” Veliko Tarnovo University – Faculty of Orthodox Theology

Orthodox Christian Theology and the Heritage of Pietism

The object of this study is the attitude of Orthodox Christian theology towards the influence of pietism on the life and theology of the Orthodox Church. First and foremost, this study traces back the formation of pietism in the history of Christianity from the time of Gnosticism to the Protestant pietism of the 17-18th centuries, and how it – together with the ideals of the Enlightenment and Humanism – became a specific mentality in religious life. During the 18-19th centuries pietism penetrated church life in Russia (in the form of a mentality) and in Greece (through organized pietist brotherhoods), and gradually got to dominate the entire mindset of Orthodox Christian theology. Pietism relativized the dogmas of the Church (submitting them to the autonomous virtue) formed a crypto-origenistic ecclesiology (which separates personal spiritual life from the ecclesiological way of existence) and individualistic soteriology (where the event of salvation is a result of individual asceticism). It subordinates the liturgical life of the Church to the criteria of individual practical piety, and this is how it destroys the authentic Eucharistic ethos of the Church. Step by step, the ethos of pietism imposes new criteria and priorities on theology: individualistic ethics, rationalistic apologetics, and cultural value of religion, which alienate Orthodox Christian theology from its genuine patristic spirit.

The responsibility of Orthodox Christian theology is in the awareness of the deep replacement that pietism brought about in church life, and in rediscovering the holistic approach intrinsic to the patristic tradition. Today Orthodox Christian theology is called to offer an empiric ecclesiology (and ethics) that reveals the ways in which the ecclesiastic way of existence is empirically affirmed within the personal existence – a fact that demonstrates the organic unity of dogma and ethos, theory and praxis, truth and life in the Church. And this empiric ecclesiology (and ethics) is only feasible in the context of the efforts towards a renewal of the parish as a living Eucharistic community where the liturgical life and ethos of the Church are a historical reality.

**Stoyan Chilikov**

Plovdiv University, Department "Liuben Karavelov" – Kardzhali

The Orthodox View of the World

Abstract. The Biblical and Holy Fathers' interpretations of the Original Sin and the salvation of the world coincide with contemporary Orthodox theology. The world was created by God beautiful, nice and good, as everything done by the Creator. The Original Sin leads to corruptive destruction. For this reason, the Biblical and Holy Fathers' texts interpret the negative aspects of the sin and the world. The Christ came to our world to make humans and the world as beautiful as it was before Adam and Eve's sin. This metamorphosis of man and the world exists in the mystery of the Holy Eucharist.

Key words: world, sin, metamorphosis, liturgical life, communion

The subject so phrased "The orthodox view of the world" is in connection with two other particularly important themes, namely what represents the orthodox mentality today and how it is built, and in the second place: how the Eucharistic tradition of the Church and the monastic – ascetical tradition influence it. The aim of that exploration is not to issue some definitions on what is orthodox view of the world like, but rather to look for its formation on the basis of two Church traditions. I chose it to be able to accommodate in an appropriate way in the present conference. The subject is really wide and provides opportunity for different interpretations, therefore I will try to reveal only some aspects of it. Primarily – what is the Biblical understanding on the world?

In the Old Testament there is a certain tendency to imply that as if the world has more negative, than a positive account. The Nation of Israel, the chosen people of God, rips through multitude of obstructions and peripetys, for his faith in the One God to be confirmed.

At those peripetys the people of Israel confronts and opposes to the rest of the world, which on the one hand does not believe in the One God, and on the other hand, due to the original sin, berries this sin with all his consequences.

In the New Testament this course is continued. Christ states for his followers: "they are not of the world, even as I am not of the world" (John 17:14). The

Christ's apostles repeat the same: "we have received, not the spirit of the world" (1Cor. 2:12). The beloved disciple of Christ – St. John Theologian expresses the Christian teaching of the world even more clearly: "Love not the world, neither the things [that are] in the world. If any man love the world, the love of the Father is not in him. For all that [is] in the world, the lust of the flesh, and the lust of the eyes, and the pride of life, is not of the Father, but is of the world. And the world passeth away, and the lust thereof: but he that doeth the will of God abideth for ever." (1John 2:15-17).

The quoted biblical passages show clear that the world is understood in its negative meaning – as a bearer of the sin, in contradiction to the Kingdom of God, which Christians await and which is the life in the age to come. That's why St. Paul says, that "the fashion of this world passeth away" (1Cor. 7:31), in a sense of this age, of this time, of this epoch.

The interpretations of the Holy Fathers about the sin, the world and the Kingdom of God are similar to the biblical. The Fathers of the Church describe the creation of the world as something good, perfect and wonderful, in agreement with the Bible, where it is said that God created everything as good – "καλά λίκον", quite good, beautiful.

The Church fathers speak about the beauty of the God's creation, among which the man is created as a "crown of the creation", according St. Basil the Great, St. Gregory the Theologian and St. John Chrysostom. St. Gregory of Nyssa and St. Basil the Great call the man also "a microcosmos", because he gathers within himself the good from everything created before him. St. John Chrysostom calls him even "μικροθεόν" – little god. Most of the Fathers and teachers of the Church describe the creation of man according the image and likeness of God and some of them mark that the image of God includes the soul and the body of man. Consequently he was created so nice and beautiful that to reflect everything most splendid in the God's creation. He expressed this beauty and harmony, which reign in the divine life within the Holy Trinity.

The ancestral sin of Adam and Eve in heaven is namely a denial of this beauty. Their fall leads to a loss of the beauty of the man, to an alienation from God and to a darkening of the God's image in him. The first men's communion with God in Heaven was a premise for their sanctification and holiness, needed to become so wonderful as the Creator Himself. But the interruption of the communion with God, the alienation from Him brings a loss of the good and the beauty and to the infiltration of the passions into the man. He realizes that he is naked, lacking the beauty and the good, lacking the God's glory and harmony. That's why God dressed him in "coats of skin" (Gen. 3:21),

which, according the interpretations of Origen, St. Gregory of Nyssa and St. Maxim the Confessor represent the passions in the man. The Incarnation of the Logos is fulfillment of God's providence – the man has to become an inheritor of the Kingdom of God and His blessings. In Lord Jesus Christ there is unity of the both natures – divine and human. All humanity is adopted in the hypostasis of God the Word. Everybody is called to participate in the divine life and to be “sons of God”. This happens in the life of the Christians in the Church. The baptism vest us with the God's glory, beauty, purity and incorruption. It engrafts us into the Body of Christ and establishes the new Life in us. The Eucharist and all mysteries of the Church bring Christians together with Christ, make them participants of the coming Kingdom of glory and transform them into holy and righteous persons as Christ Himself is. Thus we are convinced in full harmony and agreement between Holy Fathers' and Biblical Tradition concerning the interpretation of the sin, the world and the Redemption. Despite God created the world good, beautiful and wonderful, it is not perfect. The sin brings the death and corruption into it. The coming of Christ aims healing of this corruption, recovery of the ailing organism, restitution of the initial beauty, engrafting of every creature to the Body of Christ and its ennoblement, sanctification, transfiguration and divinization. This is the vocation of the Church. And the world is a part of the Church and his destination is sanctity and Christianization.

The Church history itself proves that. After St. Constantine the Great's decree in Mediolanum (313) the Roman empire, which according the notion of that time included all world, begins to Christianize. Take of more broad scales we can tell that this process continues right in our days. But on the other side, immediately need to note that this process is probably bidirectional, which is again witnessed by the history of the christian Church. After the year of 313 large quantities of heathens enter the Church, but they do not want to deny easily their traditional faith in “gods”, their traditions, culture, attitude, customs and so on. Inside the Church, this causes confrontation, compromises and battles for assertion of the Christian view of life.

On the other hand, the Church imperceptibly begins to secularize. She accepts the world within herself and instead of Christianizing it, she secularizes. It is obvious in the culture, the view of life, in the spiritual and liturgical life of Christians. It happens that while in a second century the testimony of the anonymous essay, well-known as “Epistle of Diognetus”, represents the christians as inhabitants of Heaven, though they live in this world, but spiritually belong to the Heavenly world, and live as if being not from this world and do not participate in the negative processes and exhibitions of the sin in the world;

but after the fourth century and even to our days Christians are not distinguished from the heathens at all. We do not speak only for Christian culture, view and behavior, but even for some minimum of intellectual knowledge of the Christian faith. Of course, it is out of question that there is no mere theoretical knowledge of the Christian faith without liturgical life, because Christianity is experience, practice, life, where the Liturgy or the Eucharist is source of the knowledge of God.

The monasticism appears in the life of the Church in the fourth century. Usually it is indicated that the main reason for the rise of monasticism is the secularization of the Church. Some of the Christians, that wanted to live pure and holy life, preferred to flee “this world” and to save themselves, keeping the Christian virtues and aiming for Christian perfection, away from the breath of the sin in this world. In this manner the monasticism separated from the world, but there was a danger for it to separate from the Church as well. Due to efforts of Alexandrian bishops, St. Basil the Great and St. Benedict of Nursia the monasticism was set in the ecclesiastical space and limits, but in its history again it had opposed the world, but also the Church.

Especially, there is an antagonism and confrontation between the Eucharistic tradition of the Church and monastic – ascetical tradition. The salvation of the world and the man is taking place namely in the Eucharist. Participating in the thanksgiving sacrifice and receiving the Body and the Blood of Christ, not only the man becomes God by grace, but also all the creation is included in this process of divinization. This is a process, which will accomplish in fullness in the eschaton, in the age to come. St. Paul says, that “the fashion of this world passeth away” (1Cor. 7:31), because the Christians await “new heaven and new earth” (2 Pet. 3:13). The Eucharist is an icon, an image of the coming Kingdom of God. In this Kingdom of Christ all creation, whole cosmos and whole world are called to participate. Participating in the Holy Mystery of the Eucharist every one of us becomes a “new creation” and participates in the process of theosis, which accomplishes in fullness in the eschaton. All members of the Body of Christ unite with each other and with their Head – Christ in the Holy Eucharist. As in the Hypostasis of Christ the whole humankind is adopted, so and every single man, who receives the Holy Communion participates in the process of divinization. The fruits of this communion with God are visible even here, in this world – these are the Christian virtues, which are gifts from God for those who live in Christ. This is the holiness, which transforms the human nature. To this effect there is no confrontation or some antagonism between the Eucharist and the world, but rather the world should ennoble and dignify itself. The society should christianize and every creature should sanctify itself. But

very often we see the very reverse process in the history of the Church. Today we have to acknowledge with grief that there is a total de-Christianization of the society and secularization of the Church. I think that there are a lot of reasons for this ailing situation, but the main are several. On the first place, there is an absence of correct Christian view and church cathehization, not some kind of information for the Christian faith, but specific, clear and accurate knowledge about it. Then, there is an insufficiency of Church cadres, above all of clerics. It is obvious that the good shepherds come from good laity and good laity comes from nice Christian families.

The aim of this lecture is not to point the way of overcoming of the Church crisis, even though according to me it is in the renewal of the liturgical life, the liturgical cathechezis and the communion between the Christians themselves. The aim of this lecture was to point out what is the Christian view of life and how the orthodox Church looks to the world – as a community of sinners, which she must resist or as a creation of God, which as everything created by God is good, beautiful and wonderful and which should be led to its Creator and to become one in Christ. And this is possible not in some intellectual way, but only in a practical way – through the liturgical life of the Church.

Стојан Чиликов

Универзитет „Пајсије Хиландарски“ у Пловдиву – Филијала „Љубен Каравелов“, Крџали

Православни поглед на свет

Тумачења која нам нуди Библија и Св Оци о првородном греху и спасењу света се поклапају са савременом православном теолошком мишљу. Бог је створио свет прекрасним, добрим и лепим, као што је све што Господ учини. Првородни грех одводи у пропадљивост. Стога библијски и отачки текстови тумаче негативне аспекте греха и палог света. Христос је дошао у свет да људе и целокупну творевину васпостави онако лепим као пре Адамовог и Евиног греха. Преображење човека и света се догађа у св тајни Евхаристије.



Литургика



УДК 271.222(497.11)(497.113)-528"17"
271.222(497.11)(497.113)-528-9"17"

Владимир Вукашиновић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе карловачких митрополита XVIII века

Abstract. Рад показује процес спровођења литургијске реформе у Карловачкој Митрополији у XVIII столећу. Сложен и богат литургијски и светотајински живот Цркве Карловачке митрополије је својим добрим делом представљао уступање богослужбене праксе „старога краја“ – очуване у првим штампаним богослужбеним књигама, бројним рукописним књигама као и у усменом предању и литургијском етосу пред налетом литургијских обичаја, литургијског стила и разумевања који је био карактеристичан за већ реформисано богослужење могилијанске Мале и петровско-теофановске Велике Русије. До тога није долазило спонтано, или пак неким неформалним сплетом околности – ова *литургијска реформа* била је организована и спроведена од стране црквених поглавара – Митрополита, што се у раду показује на основу њихових правила, декрета и посланица.

Key words: Карловачка митрополија, литургија, литургијска реформа, духовник, исповест, писана опроштајница грехова, посланице, монашка правила, правила

Један од најважнијих извора за разумевање литургијске теологије XVIII столећа је учење црквених поглавара, карловачких Митрополита, које су они изражавали у посланицама, циркуларима,¹ правилима за свештенство, монаштво и духовништво, одлукама и наредбама.

¹ Циркулари су кружили по Фрушкој Гори по Поступку за циркуларе који је одређен осмим чланом Ненадовићевог додатка Монашким правилима Викентија Јовановића. Ту је описана процедура како ће протоколи путовати из Карловаца преко свих манастира и назад (Павле Ненадовић, Воља и указ, 328). Циркулар би из Карловаца био прво донесен у манастир Раковац. Кад би га игуман или намесник прочитали, протоколиста би га преписао у протокол. За то је имао три сата или сат и по, у зависности од дужине циркулара. Потом би га, потписаног и печатом овереног, уз напомену кад га је примио и преписао, игуман у свом коверту слао даље (Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 154). Све неправилности би биле строго кажњаване. Пут циркулара био је следећи: Раковац, Беоцин, Прибина глава, Дивша, Кувешдин, Шишатовић, Бешеново, Јазак, Врдник, Хопово, Гргетег, Крушедол, Фенек, Сремски Карловци (Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 155).

А. Архијерејске посланице

За ову проблематику највише грађе има у посланицама које је потписао Митрополит Павле Ненадовић.² О богословским вредностима посланица Митрополита Павла Ненадовића први даје опширан суд Дамаскин Грданички. Пре њега је о томе писао, додуше кратко, Тихомир Остојић.³

Познате су педесет и три посланице Павла Ненадовића, али оне не представљају цео корпус његових писама, пошто нису сачувана сва његова пастирска писма. Митрополит је обично слао четири посланице годишње – пред почетак Божићног и Васкршњег поста и на празнике којима се они завршавају. Читане су у Цркви онолико пута колико је то сам Митрополит наглашавао – чак и до три године непрестано. Међу њима скоро да нема строго доктринарних посланица, него су оне махом морално-поучне. Догматска страна се само спорадично појављује, понекад механички умеће, обично кад треба да илуструје неку моралну тврдњу. У њима се често налазе позајмице из руских богословских дела. Актуелне су и баве се конкретним питањима црквеног живота.⁴

Питање *ауторства* ових, као и осталих епископских посланица Карловачке митрополије, дискутабилно је, пошто се не може са сигурношћу утврдити шта је у њима рука самих потписника урадила, а шта је, пак, дело анонимних теолога, проповедника, састављача – писаца и компилатора.⁵ За неке примере знамо. Јован Рајић је 19. децембра 1789. за Епископа бачког Јована Јовановића написао *Беседу на Рождество Христово*. Због тога условно говоримо о *теологији њихових ѿпшисника*. Правилније је закључити да у богословљу које оне изражавају видимо тадашње *званично учење Цркве у Карловачкој митрополији*.

Посланице Павла Ненадовића су богословски утемељене и на библијском⁶ и на светоотачком⁷ материјалу. Митрополит користи беседе Григорија Бо-

2 Пракса слања пригодних посланица постојала је у свим епархијама Карловачке митрополије. Тако је Јосиф Јовановић Шакабента послао Пасхалну посланицу 1. априла 1786. са кратким богословским резимирањем празника и позивањем верних да учествују у њему (Баја, Циркуларни протокол 1782–1809, АСПЕБ, Сентандреја).

3 Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову, 14.

4 Грданички, 7–12.

5 Димитрије Руварац наводи да су Павлу Ненадовићу проповедници његовог доба састављали посланице (Декрет и инструкција Митрополита Павла Ненадовића духовним оцима, 83).

6 Грданички, 23.

7 *Op. cit.*, 24.

гослова и Јована Златоустога чији су зборници беседа били редовно богословско штиво у теолошким круговима XVIII века.⁸

Поред библијског и светоотачког штива у овим посланицама има и позајмица из каснијих богословских дела.⁹ Оне се једним својим делом ослањају на руску и малоруску проповедничку литературу. Митрополит преузима делове проповеди Симеона Полоцког из *Вечере душевне* – кад пише посланицу од 23. априла 1753. године користећи *Слово о седам смртних грехова*; а у посланици од 11. децембра 1753. комбинује две *Божјиње посланице* истог зборника.¹⁰ Популарност Полоцког била је толика да је Митрополит Павле наређивао да се чита из његових проповедничких зборника сваке недеље и празника, кад нико од служашчих није проповедао.¹¹ Утицај Теофана Прокоповича је такође велик. Тихомир Остојић је идентификовао постојање дела Увода из *Духовної Реіуламенїа* у *Монашким їправилима* Викентија Јовановића која је после озаконио Павле Ненадовић.¹²

Павле Ненадовић слао је посланице за велике празнике архијерејима своје Митрополије. Објављене су две божјиње посланице – једна од 18. децембра 1750. владици Дионисију Новаковићу будимском, а друга од 12. децембра 1766. Епископу Арсенију Радивојевићу пакрачком.¹³ Посебно су значајни богослужбени елементи у његовим посланицама.¹⁴ По природи ствари, условљен позицијом црквеног поглавара са које се обраћа, Митрополит Ненадовић је највећу пажњу посвећивао дисциплинско-ригуристичким моментима кад их је писао. Ни богословске теме нису биле заборављане али су оне тада биле углавном полемички интониране.

Из циркулара који су полазили из Карловаца можемо стећи доста драгоцених информација о литургијском животу Митрополије: које су службе вршене, како и где су вршене као и то како су разумеване. Чак и

8 У пописима и инвентарима књига манастира Грабовца из Будимске епархије видимо да су у њему постојала сабрана дела Јована Златоустог у двојезичном грчко-латинском издању (АСПЕБ МГ, 12/ 18. 6.1753) као и појединачни томови Златоуста и Григорија Богослова донети из Русије (АСПЕБ МГ, 30/12. 8. 1786).

9 Грданички, 9.

10 *Op. cit.*, 14.

11 *Op. cit.*, 15, ф.1; Рајић, Историја катихизма, 30.

12 Грданички 24; Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову, 28.

13 Писмо владике Данила, патријарха Арсенија IV, Павла Ненадовића митрополита, Доситеја Обрадовића, Павла Соларића, 127–128.

14 Грданички, 34–35.

шкрти, протоколарни подаци могу да нам проговоре комплексним језиком богословља ако им само са довољно пажње приступимо.

Јавна молитва Цркве била је у свести црквених поглавара Карловачке митрополије у XVIII столећу одговор на различите животне невоље и муке како појединаца тако и читаве заједнице. И кад кише не престају месецима (11. маја 1752. године наређује се молствије да престане киша¹⁵), и кад се појави смртоносна болест – куга у Срему (6. септембра 1762. године Конзисторија забрањује због куге, вашаре и манастирске славе и наређује калуђерима да свете водицу и кропе прњаворце¹⁶), али и кад се манастири парниче око земље (30. септембра 1756. године су наређени, од 7. до 14. октобра, пост сухоједенија, молитве и бдења за брзо и сретно окончање парнице¹⁷) и кад се Митрополит тешко разболи и буде на самрти (12. јуна 1768. године архимандрит Викентије позива братства да служе три бденија за болесног Митрополита Павла Ненадовића¹⁸), одговори и помоћ се траже у молитви Богу.

Богослужења имају и своју политичко-националну димензију. Сукоб са Турском је увек омиљен мотив који доминира овим ситуацијама. Митрополит и његов викар много путују и служе. У селу Војки (25. јули 1754. године) служи се Литургија са посебним благодарењем. Након Евхаристије поју *Тебе Боіа хвалим* за победу над Турцима у Петроварадину 1717. године. У Земуну (30. јула 1754. године) служе бденије за деспотицу Ангелину и молитве да *Боі ѿврати Србима оне делове њихове земље које су заузели Турци*, где се, пре свега, мисли на Београд.¹⁹ Не врши само Митрополит ове службе и молитве. Он из Беча налаже Дионисију Новаковићу да у својој епархији држи молебне за победу царског оружја и благостање у монархији.²⁰

Молитве постају и средства казнено-дисциплинарне природе. 9. маја 1755. године Митрополит Ненадовић је применио *евхаристијску казнену меру* – забранивши служење Литургије у Руми: „нека служба престане,“ вели он, „док румљани не заврше Цркву а од кафане која је близу градилишта школу не направе.“²¹

15 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 157.

16 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 253.

17 *Op. cit.*, 187.

18 *Op. cit.*, 302.

19 Протоколан

20 АСПЕБ МГ, 9 / 7.4.1750.

21 Протоколан

Посланице Павла Ненадовића говоре и о припреми за Свето причешће. Још као Епископ карлштатски, Павле Ненадовић је разматрао важно питање²² *йричешћивања и йоклоњења Божанским йајнама*. Владика Павле подстиче свештенике да поучавају верне да се, **ако је мојуће свакої йразника**, а ако не, онда најмање током четири вишедневна поста, припремају и приступају Светом причешћу. Уколико се причешћују изван постова, онда треба да посте седам дана и да се моле у кући и у Цркви, а ако би била нека посебна ситуација, ондада посте свега три или један дан. Тиме показује да је важност ове врсте припреме ипак релативна. Вечеру треба избегавати и строго поштовати евхаристијски пост. Правило пред Свето причешће чита се обавезно, и то или код куће или у Цркви. Литургији треба присуствовати од самог почетка и на њој са страхопоштовањем и побожношћу молити. Кад приступају самоме причешћу:

у дубоком смирењу поклонивши се једном до земље, Христу који истински у Тајнама постоји под видом хлеба и вина, и са рукама крстолито прекрштеним на грудима, њега распетога да исповедају и да га љубе.

Након што им свештеник удрусом обрише уста, треба да целивају крај Свете чаше, као ребро Христово из које истече крв и вода. Затим следи пар практичних упутстава: да причасници сачекају благодарствене молитве, а свештеници се опомињу да, уколико нестане причешћа, не смеју да додају вино и хлеб у чашу, него треба да људе причесте честицама за болне или да им причешће одложе за сутра. Питање клањања се потом више пута обрађује и сматра се обавезним у следећим случајевима: приликом уласка у храм, при уласку у олтар, целивању Часне трпезе, при почетку и завршетку јектенија, при проласку испред Царских двери. Сваки свештеник и верник треба да:

Богу приноси побожно поклоњење јер му то од људи приличи, јер ће сваки који се на тај начин клања Божанским тајнама...личну и изобилну благодат лично од Христа стећи.

22 Две посланице Павла Ненадовића владике карлштатског, 257–258. Посланицу коју је послао Павле Ненадовић, православни Епископ карлштатски, сењски, приморски и банијски до воде Глине, како се потписивао, Руварац није датирао. Руварац, такође, није приметио да је Ненадовић пишући ову посланицу у ствари делимично преписао, а делимично парафразирао поглавље О давању, примању, чувању и поклоњењу божанским тајнама из *Извјестија учишелноја*. О Извјестију видети више код А. Јевтића у: Јевтић, *Божансѣвена Лиѣурѣја* 2, ф.4, 284–285; Јевтић, *Божансѣвена Лиѣурѣја* 3, ф.12, 343; 345–346; 366 и др.

Такође се сви обавезују да се клањају и причешћу за болне. Причешће је, по Епископу Ненадовићу, за све и за сваки узраст, па и за малу децу. И овде, као и на другим местима, подвлачи значај исповести.²³

О клањању²⁴ на Светој литургији Митрополит Павле Ненадовић упутио је манастирским старешинама циркулар 3. марта 1758. године.²⁵ Аутограф овог текста налази се у збирци Радослава Грујића у Музеју Српске патријаршије.²⁶ Ову посланицу је после објавио Захарија Орфелин. Књижица о клањању Телу и Крви Христовој је синодална одлука из 1757. године коју је Орфелин²⁷ само изрезао.²⁸ Она је, по Остојићу, изашла након 1758. године, јер је тада у форми циркуларне посланице читана у манастиру Хопову 14. марта на братском сабору.²⁹ Да је тада постојала у штампаном облику, не би био разаслан рукописни циркулар, него она сама.³⁰

Митрополит наређује да се овај циркулар редовно чита у храмовима, као и да се онеме што он заповеда поучавају верници након недељних и празничних богослужења. Циркулар је настао на основу одлука Синода који је у Карловцима одржан поводом више питања, али се као посебно важно показало питање клањања Телу и Крви Христовој. У тексту ове одлуке стоји да је, због верске запуштености у време турског ропства, дошло до неправилног разумевања богослужења и *поклањања* у погрешно време. Стога је донета синодална одлука да се клања великом метанијом у за то одређене и одговарајуће моменте: *на знак ручним звонцем из олѧара*³¹

23 Две посланице Павла Ненадовића владике карлштатског, 258.

24 Поклоњење Сакраменту (као и подизање хостије) су специфичне форме римокатоличке побожности везане за полемику о стварном присуству Христа на Литургији (О пореклу ових литургијских обичаја и разлозима који су до њих довели видети: Вукашиновић, 21–24).

25 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 188.

26 Циркулар Павла Ненадовића од 3. марта 1758, МСПЦ Грујић, Документи XVIII век, № 71.

27 Остојић, Захарија Орфелин, 23.

28 *Op. cit.*, 81.

29 *Op. cit.*, 82.

30 О настанку самог текста видети у: Вукашиновић, *Теологија Орфелинових бакрореза*, 10–13; превод текста: *Тамо*, 32–37.

31 Ову новину у литургијском животу Цркве на територији Карловачке митрополије помиње, пре Ненадовића, Викентије Јовановић у својим Свештеничким правилима. Он тамо наређује да у сваком олтару постоји мало ручно звоно којим три пута треба звонити на призивању Светога Духа. То исто треба чинити и при узглашавању Са страхом Божијим и вером приступите, односно, огласити звоном и учити људе да тада учине земни поклон са страхом и пажњом и скрушеношћу срца (Свеште-

кад се освећују Свети дарови (а звони се сваки пут кад се и благосиља), као и на возгласе: *Свѣтѣи ње свѣтѣима, Са стѣрахом Божијим*,³² и *Всеіда и ниње*.³³ Тихомир Остојић је овај документ или погрешно прочитао или га није разумео, пошто је записао да се звони на *Примѣиѣ једѣиѣ... и Пијѣи од ње сви...* а у оригиналу тога нема, него је реч само о „моменту“ *освећења дарова*, како смо ми написали. Остојић је овде показао своје недовољно знање из литургијског богословља и разрешио овај одломак у духу римокатоличке теологије, сматрајући изговарање *Речи усѣановљења* тим моментом.³⁴ Поклоњење није, потом, предвиђено на Великом входу на Литургији, али јесте на истом входу на Пређеосвећеној служби.³⁵ На овој служби се клања и на осталим местима предвиђеним у Литургијама Светих Јована Златоуста и Василија Великог, осим, наравно, на освећењу Дарова, кога нема. Такође се одаје поштовање ношењу причешћа за болеснике поклоном до земље.³⁶

Идентична проблематика постојала је раније у Украјини, где се кијевски Митрополит Петар Могила суочио са разним извитопереним схватањима литургијског живота Цркве. Постојала је пракса да верни клече током

ничка правила ВЈ, 5). О појави ове праксе у средини која ју је формирала – Римокатолицизму – као и о разлозима који су до ње довели видети: Вукашиновић, 32–33. О питању порекла ручног звона у Евхаристији, на основу 19-овековне грађе, је недавно добро писао о. З. Матић, идентификујући при томе и богословске претпоставке овог феномена. (Матић, 133–155) Том приликом му до руку није дошла наша студија Вукашиновић, *Теолоија Орфелинових бакрореза*, 11, на основу које би могао да прецизно хронолошки лоцира појаву ове праксе код Срба. Те резултате овде понављамо.

- 32 „Падни на земљу“ – напомена за верника у рукописном Канонику Јована Рајића приликом свештениковог возгласа: *Са страхом Божијим...* (Јован Рајић, Каноник, 17).
- 33 Дакле, два пута кад се износи и показује путир и кад се узноси агнец, што све несумњиво показује јак римокатолички утицај.
- 34 Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову, 242–243.
- 35 Ова напомена постоји и у молитви коју верници читају за време Великог Входа, једној од Молитава на Светој литургији, паралитургијском феномену који се налази у рукописном Канонику Јована Рајића. Тамо пише да се за време Великог Входа на Литургијама Јована Златоустог и Василија Великог не пада на колена као на Пређеосвећеној служби (Јован Рајић, Каноник, 12–13). Ове молитве, очигледно малоруског порекла – то њихова доктринарна структура указује – у ствари су проширене парафразе евхаристијских молитава и песама, један не претерано срећан начин да се неприродна ситуација тихог читања молитава превазиђе и верни народ укључи у ток молитвене пуноће.
- 36 Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову, 242–243.

Великого входу сматраючи да су Дарови веґ освећени на Проскомидиї.³⁷ На тај начин они су се излагали опасности да буду оптужени за јерес хлебопоклонства.³⁸ Хлебопоклонство је повезано и са питањем временосвећења Светих дарова које је потресло односе Цркве у Русији и України XVII и почетком XVIII века, кад су заговорници католичког розумеванья освећења, односно форми сакраменту Евхаристиї, осућени као хлебопоклонници.³⁹

Богословски разлози који су навели Митрополита Павла и Свештени Синод Карловачке митрополиї да се позабаве овим питањем били су изнесени у уводном делу посланице. Они су везани за питање претварања Светих дарова и присуство Христа у Евхаристиї:

(...) али и од учења самог Господа нашег Исуса Христа који је рекао: Ово је Тело моје и ово је Крв моја и Светих Апостола његових и њихових наследника Светих Отаца и учитеља црквених, знамо да се *суштина хлеба и вина* на Божанственој Литургиї на престолу предложених и освећених *у тело и крв Христїа Боїа нашеїа претварају* и под тим видовима сам истинити Христос Бог и човек заиста јесте (постої); на тај начин од тога и следи да смо дужни да телу и крви Христовој као самоме Христу Господу част и поклоњење које му приличи давати због претварања *и пресушїасївљења* оног тајанственог, а тако су и божанствени Апостоли павши ничице пред Господом који се преобразио на гори Таворској, нама телу и крви Христовој претвореној богоподобно приношење поклоњења, праобразили (...) ⁴⁰

У Карловачкој митрополиї током XVIII века постојала је и посебна институција духовника (или: довника), обично старије животне доби, који су били одређени од стране Епископа дијецезана или Конзисторије за исповедање верника. Они су били из оба свештеничка реда, што се

37 Meyendorff, P. The Liturgical Reforms of Peter Moghila, 103–104.

38 Овом се проблематиком бавио још и Свети Никола Кавасила. Он, у двадесет петој беседи свога Тумачења свете Литургије, вели: “Треба, дакле, да паднемо на коле на пред свештеником и да га молимо да нас помене у молитвама које следе (...) Међутим ако неки од оних који се поклањају свештенику који улази са даровима чине то сматрајући да се поклањају Телу и Крви Христовој они су у заблуди због Литургије Преосвећених Дарова, не знајући разлику између оне и ове Литургије. Јер, на овој Литургији, часни дарови који се носе на Великом входу још нису претворени и принесени на жртву док су на оној Литургији они већ претворени и освећени, односно они су већ Тело и Крв Христова (Никола Кавасила, XV, 4–5).

39 Вуксан, Українска богословска литература, 65.

40 Циркулар Павла Ненадовића од 3. марта 1758, МСПЦ Грујић, Документи XVIII век, № 71.

види из пописа имена духовника сремске архидијецезе.⁴¹ Из тога произилази да сви свештеници, самом чињеницом хиротније, нису имали право да исповедају. О томе говори Максим Суворов у предлогу који је изнео у писму од 15. марта 1727. године. Суворов пише Митрополиту да укине институцију духовника и додели право исповедања свим свештеницима, а народ да иде на исповест код кога хоће.⁴² Духовници су бивали распоређени по разним парохијама, док су протопрезвитери и пароси имали обавезу да своју паству охрабрују и подстичу да долазе на исповест код њих.⁴³

Постојале су посебне *ірамаѿіе ѿсѿављења за духовника* које су описивале основне смернице његове службе и начин на који он треба да је врши. Препис једне такве грамате сачуван је у *Пройѿоколу духовноіа суда Мийройолиѿіа Павла Ненадовића*. У тој грамати су предвиђене обавезе духовника – да исповеда монаштво и свештенство одређене области, као и лаике који ту живе; да прима искушенике и постригу приводи спремне за монаштво; да испитује канонску ваљаност кандидата за рукоположење – све у складу са Предањем Цркве.⁴⁴

Пример поуке духовним оцима имамо у *Инсѿрукцији ѿ којој се духовни оѿац има владаѿіи ѿриликом исѿоведања хришћана* и њој придодатом *Поучном сѿису о исѿовесѿи*,⁴⁵ које је 19. фебруара 1764. године издао Викентије Јовановић Видак, тадашњи Владика темишварски. Инструкција излаже општа начела понашања духовника у парохијама у које је послан, како она моралне, тако и она техничке и психолошке природе. При доласку у место које му је назначено,⁴⁶ духовник треба да, у сарадњи са месним парохом и лаицима из црквене управе, сазове што већи могући број верника оба пола, свих узраста и друштвених положаја и том приликом да им прочита *Поучни сѿис о исѿовесѿи* и исти протумачи. Бивајући сам обрасцем побожног живљења и човеком страха Божијег, са великом пажњом и благошћу треба да охрабрује верне да се исповедају, а онима који се исповедају да даје и *исѿоведну цедуљу* којом се потврђује њихово

41 Протоколан, 24. фебруара 1755.

42 Руварац, Писма Максима Суворова, 82–83.

43 Декрет и инсѿрукција Митрополита Павла Ненадовића духовним оцима, 85.

44 Протоколан, 15. фебруар 1756.

45 Руварац, О духовницима, 477–479.

46 У посебним напоменама изнетим у Писму које је заједно са цедуљама приложено свим духовницима 1764. године, Епископ напомиње да духовник мора најмање три пута обићи једно исто место јер нису сви у исто време били код својих кућа (Руварац, О духовницима, 480).

приступање овој Светој тајни. Већим грешницима треба да благоразумно и са расуђивањем налаже пригодне епитимије које неће представљати претерано оптерећење за њих, а оне случајеве које не уме сам да реши, мора да јави Епископу, а да при томе не открије идентитет грешника. Било је строго забрањено исповедницима да изнуђују материјалне награде од оних који су се исповедали, иако су исте, кад су добровољно даване, смели да приме. У пропратним писмима која су одабраним духовницима упућивана из темишварске епископске резиденције видимо да су они морали да се саберу у Темишвару пре почетка поста и тамо преузму писане инструкције и добију усмене напомене за успешније дело.⁴⁷ Духовници су такође морали након обављеног посла да поново дођу у Темишвар и тамо изнесу резултате свога рада.⁴⁸

15. марта 1755. године Митрополит Павле Ненадовић шаље посланицу о правилном начину прослављања празника. У њој вернике опомиње да у недељне и празничне дане не треба да се опијају, беспосличе или раде, него да иду у Цркву на службу и врше остала богоугодна дела. Том приликом послао је и *Инструкцију духовним оцима* написану 1. марта 1755. године. У овом тексту описује се идеални лик духовника и начин на који он треба да поступа са вернима. Свештеник треба да буде узор вернима животом и поступцима и мора да интензивно ради на свом образовању и духовном усавршавању. Као истински родитељ, лекар (са расуђивањем) и судија (праведно кажњавајући прекршиоце) верних, он ће њима правилно пастирствовати само уколико у себи обједини те потребне врлине. Кад греси који буду исповеђени превазиђу знање и моћ расуђивања духовника, о томе треба обавестити Епископа да он донесе меродавну одлуку.

Димитрије Руварац говори да је исповест вршена током Великог поста.⁴⁹ Ово Руварчево мишљење морамо проширити сведочанствима извора. На првом месту, духовници су на своје дело одлазили и током других постова, а не само у Васкршњем посту. То видимо из заповести духовницима да пођу на своја послушања коју је издао Митрополит Павле Ненадовић 9. новембра 1753. године – што се очигледно односи на време Божићног поста.⁵⁰ Он такође пише у циркулару парохијском свештенству да сваког поста треба приступати исповести и причешћу – односно чети-

47 Писмо од 3. фебруара 1764. године (Руварац, О духовницима, 479).

48 Писмо које је заједно са цедуљама приложено свим духовницима 1764. године (Руварац, О духовницима, 480).

49 Руварац, О духовницима, 477.

50 Протоколан, 9. новембар 1753.

ри пута годишње.⁵¹ Можемо навести још и наређење карловачког проте Јефтимија Радосављевића, од 18. фебруара 1750. године, у коме одређује ко ће бити духовник у ком посту, и позива исповеднике у Карловце да предузму инструкције. 24. новембра 1751. године такође се издаје наредба духовницима да исповедају. Из ових различитих доба календарске (али и богослужбене) године види се да се исповедало и за друге постове, а не само током Великог поста.⁵²

Свако ко би се исповедио добио би *исповедну цедуљу*⁵³ – „цедуљу за свето причешће“⁵⁴ – коју је морао држати уза се и по потреби је показивати.⁵⁵ Ова цедуља је тражена и од лаика, али и од монаха. 24. марта 1753. године Митрополит се обраћа манастирима и тражи од монаха цедуље за исповедање.⁵⁶ Исто се тражи и од свештеника. *Инструкција свештеницима архијакона Викентија Стефановића* из 1732. године говори да су свештеници обавезни да се редовно исповедају, и као потврду за то имају *исповедне цедуље*.⁵⁷ Обавеза причешћивања само уз исповедне цедуље регулисана је и *Свештеничким правилима* Викентија Јовановића.⁵⁸

Митрополит Ненадовић у Декрету упућеном Атанасију, реметском игуману, 6. марта 1755. године, пише да духовник, док прима исповест, никаквим гестом, мимиком или покретом лица не треба да покаже озбиљност престапа, да не би верни, уплашени његовим понашањем, затворили своја срца и одбили да се искрено и у потпуности исповеде. Из овога ви-

51 Декрет и инструкция Митрополита Павла Ненадовића духовним оцима, 85. Ненадовић се у свом третирању ове теме ослања на Викентија Јовановића који у својим Свештеничким правилима заповеда да сви који се барем једанпут годишње не причесте буду одлучени од богослужбеног живота како храмовског тако и домаћег (Свештеничка правила ВЈ, 30).

52 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 156. Постоји и следећа, од 24. новембра 1754. године, наредба духовницима да иду на исповест, која се очигледно односи на Божићни пост (Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 186).

53 Овим исповедним цедуљама које су биле обавезне не само за лаике, него и за манастирско монаштво (Остојић, Доситеј у Хопову, 137) Митрополит Ненадовић је настојао да стекне контролу, односно увид у степен испуњавања његових наредба са једне, али и у квалитет духовног живота његових епархијана, са друге стране.

54 Писмо Протопрезвитеру Чанадском, од 19. фебруара 1764. (Руварац, О духовницима, 479).

55 Руварац, О духовницима, 477.

56 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 185.

57 Руварац, Српска Митрополија Карловачка, 22.

58 Свештеничка правила ВЈ, 27.

димо колика је важност придавана психолошкој димензији вршења Тајне исповести.⁵⁹

Рекли смо да се исповедна цедуља називала „цедуљом за свето причешће“.⁶⁰ То указује на везу ове две Свете тајне у теологији Карловачке митрополије. Посебно је Павле Ненадовић у својим посланицама ревновао за обнављање Свете тајне покајања која се све више губила у његово време због неприлика у којима се нашао православни народ.⁶¹ У Божићној посланици коју је издао 19. новембра 1744. године, Епископ Павле инсистира на потреби *редовној исповједања* верних пред духовним оцима и подвлачи *исповест као обавезну форму припреме за причешће*. Са друге стране, богословски светлији моменат у овој посланици јесте разумевање *причешћа као форме савршене прослављања празника*.⁶² Такође је 20. новембра 1745. године, док је боравио у Бечу, послао своје свештенству посланицу⁶³ са различитим наредбама везаним за њихову службу. У њој напомиње да причешћивање верника мора да буде уз исповедне цедуље.

Исповест није била довољна припрема за Свето причешће. Павле Ненадовић, ће у свом *Циркулару духовним оцима Сремске архидијецезе*, од 6. марта 1762. године,⁶⁴ инсистирати на потреби дубљег разумевања припреме за Свето причешће. Указујући на негативну чињеницу да је припремање за Причешће сведено само на телесни пост и Свету тајну покајања, он инсистира да се оно прошири на свакодневно – током седам дана – учествовање у целодневном богослужбеном кругу. Они чија је природа посла таква да не могу да буду у месту где постоји храм, треба да врше појачано домаће молитвено правило са великим поклонима. Овакво правило важило би и за остале постове у којима верни долазе на причешће.

Поред различитих рукописних текстова у XVIII веку постојале су и две штампане књиге везане за ову проблематику – *Крајкоје насјављеније духовним оцем* и *Крајкоје поученије о исповједи*, обе објављене 1787. године у Бечу, у Курцбековој штампарији.⁶⁵

59 Декрет и инструкција Митрополита Павла Ненадовића духовним оцима, 81.

60 Писмо Протопрезвитеру Чанадском, од 19. фебруара 1764 (Руварац, О духовницима, 479).

61 Грданички, 16.

62 Две посланице Павла Ненадовића владике карлштатског, 257–258.

63 Павла Ненадовића карлштатског владике Правила за свештенике, 466–468.

64 АСАНУК МПАД, 138–1762.

65 Михаиловић, 199–200.

Однос људи XVIII столећа према Светој тајни покајања могуће је пратити и из ликовних извора, поготово графика. Б. Вуксан, тако, анализира Орфелинов бакрорез *Христово засиујништво за їрешника који се каје*,⁶⁶ настао 1773. или 1774. године, на коме је Христос приказан са крстом у руци како се обраћа Богу Оцу и моли се за људе.⁶⁷ Он такође анализира бакрорезни лист Томаса Месмера из 1741. године, на коме су покајници окупљени око Великог Путира над којим стоји Христос који прашта.⁶⁸ Овде је подвучен однос Покајања, опраштања и Причешћа. Са леве и десне стране ове сцене налазе се Свети Врачи Козма и Дамјан. Њихово присуство указује на другу димензију покајања – терапеутску (јер су они лекари), поред прве – јуридичке.⁶⁹

Ово време одликује и феномен тзв. *їисаних ойрошїајница їрехова* у Карловачкој митрополији. Најпознатија је опроштајница Арсенија Чарнојевића израђена у бакрорезу у Бечу, коју Димитрије Руварац датира око 1700. године. Постоје и други, слични текстови, као што су: опросница Патријарха Мојсија Рајовића (из 1716. године) или опросница Патријарха Атанасија II Гавриловића (око 1750. године). Кад поредимо поменуте варијанте опроштајница, видимо да је Арсенијева скоро идентична Максимовој, док је Атанасијева отишла корак даље у модификовању текста, али га је у суштинским основама у потпуности сачувала. Богословски садржај ових текстова је мање-више препричано молитвословље чина Покајања и исповести, а смисао оваквог издавања је финансијско-практични.⁷⁰ Они су били намењени, на првом месту, имућним православним Хришћанима са територије Карловачке митрополије и представљали су саставни део предсмртних и посмртних обреда тога доба. На тај начин вршило се додатно финасијско окупљање осиромашене Пећке патријаршије.⁷¹

Опросна писма на територији Карловачке митрополије нису са овом намером делили само Пећки Патријарси. У Народном музеју у Панчеву

66 Вуксан, Покајање и исповед код Срба, 242.

67 *Op. cit.*, 269.

68 *Op. cit.*, 267.

69 *Op. cit.*, 268.

70 Руварац, Писмен опрост грехова у православној Цркви, 53–55.

71 Тако је Патријарх Атанасије II добио из Карловаца бакрорезне плоче да штампа „благословне књиге (...) Пећка патријаршија је од њих добијала лепе приходе“ (СЕШ, 42). Патријарх Мојсије је активно учествовао у давању подушја Србима из Аустроугарске који су тестаментом остављали одређене своте новца намењене у ову сврху (СЕШ, 333).

налази се *Опросно писмо* јерусалимског Патријарха Поликарпа, израђено 1815. године у Цариграду – Стојку Обрадовићу из Панчева. Писмо је резао бакрорезац који није знао словенски језик, па текст има пуно грешака.⁷² Она су се добијала или директно у Јерусалиму, или би их додељивао неки калуђер који је скупљао милостињу по Подунављу.⁷³ Треба напоменути:

(...) да су текстови опросница садржајно, а често пута и текстуално, веома слични, било да их издају српски било пак јерусалимски Патријарси. У том погледу довољно је да упоредимо ову опросницу јерусалимског Патријарха са опросницом српског Патријарха Арсенија III Црнојевића.⁷⁴

Кад Динко Давидов пише о Опросном писму Патријарха Арсенија IV, он каже:

(...) тада је одлучио да изда „Опросно писмо,“ Индулгенцију – опросницу грехова. У временима тешких искушења и етичких криза, проузрокованих сеобама, ратовима, унијаћењем и другим недаћама, опао је морал народа, па је патријарх био у дилеми да ли да на „грешнике“ баца анатеме и да их искључује из цркве или да им даје опросна писма. Одлучио се за ово друго. **Није утврђено по којим узорима је састављен тексат опроснице** (подвукао В. В.).⁷⁵

Опроштајнице Пећких Патријараха, како се оне код нас у литератури називају, представљају део ширег феномена у православним срединама: разрешних постхумних писама.⁷⁶ То је још Ђорђе Трифуновић приметио, рекавши да су опроштајнице вероватно настале из једног старијег феномена, опроснога писма – листа са исписаном молитвом која се стављала у руке умрломе. И код нас Срба је познато једно изворно опросно писмо (*књига прошћена*) којим је пећки Патријарх Максим, претходник Арсенија III, разрешавао од грехова јеромонаха Захарију 1669. године. Овај рукопис је изгорео 1941. године у Народној библиотеци.⁷⁷ Постојала је пракса да се ово опросно писмо сахрањује са хаџијама али она није увек спровођена.⁷⁸

Текст опроштајнице Патријарха Арсенија IV није његово дело. Он је превод типског обрасца грчких опроштајница које су архијереји писали

72 Веселиновић, Опросно писмо, 129.

73 *Op. cit.*, 140.

74 *Op. cit.*, 139.

75 Давидов, Српска графика XVIII века, 94.

76 Алмазов II, 266.

77 „Опросно писмо“ у: Ђорђе Трифуновић, Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, друго, допуњено издање, Београд, 1990, 197–199.

78 Веселиновић, Опросно писмо, 140.

покајницима.⁷⁹ Занимљиво је напоменути да се исти текст на рускословенском језику налази у *Требнику Еѣискоѣа Кирила Живковиѣа*, који је за њега преписао украјински монах Вартоломеј 1790. године. То је Молитва друга, чина *Молийве над ѡшлом умрлоѣа* (за које је у рубрици назначено да је чита Архијереј).⁸⁰ То је скоро дословно пренет текст, уз минимална скраћивања у штампаној верзији. Треба видети који су предлошци послужили овом малоруском калуђеру за састављање овог зборника. Они су, без сваке сумње, барем кад је први слој наслеђа у питању, руског или малоруског порекла. Разрешна постхумна писма претпостављају постојање таквих молитава – односно богословски став да је праштање грехова након смрти могуће.⁸¹ Овакве молитве налазимо у већем броју српских рукописних али и штампаних требника. Тако у *Требнику* писаном у XV веку (без назнаке места), налазимо и *Молийву духовноѣа оца коју наѣисавиши је у руку умируѣеѣа ѡреба сѣавиѣи*. Она није цела, јер је наредни лист подеран, али се може из других *Требника* допунити. Гласи:

Бог милосрдни и многомилостиви који је нас ради постао човек и свега света грехе понео, Који је прво преко пророка Натана опростио Давиду који је сагрешио и рекао врховном апостолу Петру: ти си Петар и на том камену ћу саиздати Цркву своју и врата адова неће јој одолети, и даћу ти кључеве Царства Небескога и шта будеш свезао на земљи биће свезано на небесима и шта разрешиш на земљи биће разрешено на небесима, Он сам свемилостиви Бог ради неизрециве своје благиости и свемилосрдне милости да опрости и теби чедо моје духовно (реци име) све што си Њему као човек у овом животу сагрешио, речју, делом, помишљу и оно што си пред њим мени худом (реци име) исповедио и оно што си заборавом или непомињањем или... (Овде престаје текст молитве)⁸²

Наставак овог текста имамо у другом, познијем делу крушедолског *Требника* (XIV и XVI век), где је насловљена: *Молийва разрешна на ѣроду коју ѣовори Архијереј или духовник*:

(...) или због мноштва (дела) ниси стигао да ми исповедиш, да ти отпусти све као човекољубац. И да ти за све ово дарује савршен опроштај мојим окајанством и у овом и у будућем веку. И да те неосуђеног представи

79 Примери за ово су: Штампани грчки Евхологион из 1613. године и рукописни Номоканон из XVII века атинске универзитетске библиотеке № 52. Видети текстове код: Алмазов III, 76.

80 *Требник* (1790. год), Пакрац, МСПЦ (№ 729) лист 20–22.

81 Алмазов II, 243.

82 *Требник*, (XV–XVI век), МСПЦ (№ 1), део први старији, лист 60.

и удостоји на страшном суду своме где ће судити живима и мртвима и даровати (пише: свима) спасење, јер је благословен у векове, амин.⁸³

У крушедолском Требнику из XVI века имамо занимљиву разлику. Иста се молитва чита и приликом сахране монаха и „делца“, само што се она у оба случаја другачије назива. Код лаика у свету насловљена је као *Молийва разрешна за умрлоја на іробу сїојећеїа ѱоїа*,⁸⁴ а чин монашке сахране има натпис *Молийва која найисавиши се у руку умирућеї сїавља*.⁸⁵ Ово разликовање није увек и свуда доследно спроведено и временом нестаје. Тако знамо за неколико примера где се на сахрани монаха ова молитва назива *Молийва разрешна од духовної оца над іробом умрлоја*⁸⁶ као и *Молийва разрешна од духовника на іробу*.⁸⁷ У штапаним требницима на српскословенском језику ситуација је шаролика. У *Молийвенику Горажданском* из 1523. године, у *Чину оїела мирскої човека*, стоји написано: *Молийва духовноїа оца оїїусна која се найисана у руку умирућеї сїавља*.⁸⁸ Исти натпис пише и у *Чину сахране монаха*.⁸⁹ Милешевски *Молийвеник (Требник)* из 1546. године помиње ту молитву и код чина сахране „делца“ и код монаха, где је не наводи у потпуности, него указује на исти текст у претходном обреду.⁹⁰ *Молийвеник Божидара Вуковића* из 1539. године у чину сахране монаха нема ове молитве.⁹¹ У *Молийвенику Јеролима Заіуровића* из 1570. године у *Последованију над усойшим иноком* стоји записана молитва – *Молийва духовноїа оца оїїусна коју су нам іредали наши доїоносни свейїи оци. Молийва друїа чийїа се од јереја*.⁹² Описана ситуација не одликује само српско рукописно и рано штампано наслеђе него је таква и у осталим православним срединама.

83 Требник (XIV и XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 112), лист 220–221. Ова молитва је била распрострањена и у другим словенским земљама. Има је, на пример, руски требник из XVI века под називом “молитва коју чита поп” (Алмазов III, 71).

84 Требник (XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 221), лист 55.

85 Требник (XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 221), лист 101.

86 Требник (XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 237), лист 70; Требник (XV и XVI век), МСПЦ Грујић (№67), лист 95; Требник (XVII век), МСПЦ Грујић (№13), нема обележених листова.

87 Требник (XVI–XVII век), Крушедол, МСПЦ (№ 229), лист 109 и 110.

88 Молитвеник (Требник) Гораждански, 1523, МСПЦ Грујић, (№ 304), лист 42.

89 Молитвеник (Требник) Гораждански, 1523, МСПЦ Грујић, (№ 304), лист 106.

90 Молитвеник (Требник) Милешевски, 1546, Милешева, МСПЦ Грујић, (№ 313), нема обележених листова.

91 Молитвеник (Требник) Божидара Вуковића, Венеција, 1539, МСПЦ (№ 263), лист 66.

92 Молитвеник (Требник) Јеролима Заіуровића, Венеција, 1570, МСПЦ Грујић (№332), нема обележених листова.

То је узроковано различитим начином доживљавања и разумевања ове врсте молитава.⁹³

Б. Монашка и свештеничка правила⁹⁴

Т. Остојић мисли да нису постојала нека посебна монашка правила за фрушкогорско монаштво у времену кад се оно насељавало на падине Фрушке Горе, крајем XV века па надаље. Тек је након сеоба, по његовом мишљењу, у новој средини, у новим условима и са новим потребама (поготово потребама *дисциплинској устројења монаштва*), дошло до појаве настанка посебних правила.⁹⁵

Најпознатија сачувана монашка правила на територији Карловачке митрополије су правила Митрополита београдско-карловачког Викентија Јовановића. За ова Правила издао је Митрополит Павле Ненадовић 28. августа 1749. године допуну – *Вољу и указ*⁹⁶ – којом се потврђује важење Викентијевих Правила и иста се проширују. У првој одредби овога текста наређује се манастирским управама да поново почну да се придржавају Викентијевих правила.⁹⁷ 10. јула 1753. Митрополит Павле Ненадовић је доставио манастирима текст преписа Монашких правила Митрополита Викентија Јовановића из 1733. године уз пропратни коментар да она и даље важе и да су по свему ваљана и примерена.⁹⁸

*Монашка йравила*⁹⁹ Митрополита Викентија Јовановића су веома драгоцен документ, **јер представљају извор** из кога су потекле **воде потоњих промена** у литургијском животу Карловачке митрополије. Она предвиђају да свештеници и ђакони врше *бојослужења* и *Свѣтѣ ймајне* на основу *Служедника* и *Требника московских издања*, и по поретку који је по њима записан, и по упутствима која су им додата.¹⁰⁰ Затим се у њима наређује да се држе посведневна богослужења и за то користе богослуж-

93 Алмазов II, 257.

94 Треба знати да је читав институт правила у Карловачкој митрополији директно условљен Духовним Регуламентом и системом правила за разне црквене чинове и службе које ова књига доноси.

95 Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову, 129.

96 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 155.

97 Павле Ненадовић, *Воља и указ*, 312.

98 Руварац, Правила за калуђере и свештенике и регуламент од 2. јануара 1777, 298.

99 АСАНУК МП А 1733, 118.

100 Монашка правила ВЈ, Члан 3.

бене књиге нових московских издања, а да се, при томе, све мора вршити по типик у – уставу.¹⁰¹

Митрополит Викентије обавезује своје монаштво да служи и Свету литургију свакога дана.¹⁰² Што се заупокојених служби тиче, њихово обављање Митрополит регулише на следећи начин: парусије се врше по обичају јерусалимском и Свете Горе у дане недељне, празнике Господње и Богородичине, као и Светих са великим славословљем, на сугубим јектенијама на Литургији, вечерњу и јутрењу.¹⁰³ Литија, пак, за упокојене, обавезно се служи после отпуста свакодневног вечерња и јутрења, по чину који је по типик у.¹⁰⁴ Митрополит регулише и поредак у трпезарији – уводи се обавезно читање Житија Светих за време обеда¹⁰⁵ и узношење Панагије у трпезарији.¹⁰⁶ Он не заборавља ни евхаристијску побожност монаха и манастирских ђака и радника:

(...) дужни су *честіо* (напомена В. В.) са покајањем и исповешћу пред оцем својим духовним чистити душу своју и божанствених тајни заједничари бити (...)¹⁰⁷

Образовање монаха представља један од основних циљева ових Правила. Зато су монаси у свештеном чину неколико сати дневно обавезни да изучавају божанствене списе, а прости монаси (претпоставимо самим тим и неписмени) да *уче најамей* Оченаш, Декалог, Символ, Богородице Дјево и кратка тумачења ових текстова.¹⁰⁸

Митрополит Павле Ненадовић наставља основну идејну линију правила свога претходника. У трећој тачки *Воље и указа*, он говори о литургијском животу у манастиру. Он са незадовољством запажа да наредба из *Монашких йравила* Митрополита Викентија Јовановића о свакодневном служењу Литургије, не само да није заживела, него се Света евхаристија у неким обитељима не служи ни у празничне дане. Стога заповеда да се она има стално и свакодневно (осим у дане кад то Типик не предвиђа) служити. Даље, да игумани морају да у својим манастирима служе сваке недеље и празника, а сви клирици, без обзира на чредни распоред,

101 *Op. cit.*, Члан 4.

102 Монашка правила ВЈ, Члан 5.

103 *Op. cit.*, Члан 8.

104 *Op. cit.*, Члан 9.

105 *Op. cit.*, Члан 10.

106 *Op. cit.*, Члан 11.

107 *Op. cit.*, Члан 16.

108 *Op. cit.*, Члан 15.

такође морају једном месечно да служе.¹⁰⁹ Друга тачка налаже игуманима да, између осталог, пазе како се одвија црквена служба и да ли све „по типикy и уставу бива.“¹¹⁰

Корпус Јовановићевих и Ненадовићевих правила није без отпора и свуда прихватан. У књизи *Пройџокол брајтских сабора манастѝра Раковца*, 1754. године видимо да раковачка браћија каже да имају Викентијева правила и да су их читали, али да се нису у свему придржавали тих правила. Ревновали су само у свакодневном служењу Литургије и педантном преписивању циркулара.¹¹¹

Законодавац монашког живота на територији своје Митрополије био је и Патријарх Арсеније IV Јовановић Шакабента. Он је објавио више допуна монашким правилима – 1740, 1742, 1743. и 1745. године.¹¹² На основу његових посланица претпостављамо да су постојала и старија правила од Викентијевих и да је њих објавио Митрополит Мојсије Петровић, али за то нема директних доказа, тачније – нема *ѝтекста* правила.¹¹³

Патријарх Арсеније IV у својим правилима напомиње, критикујући стање у коме се нашло монаштво његовог доба: „које је некад попут сунчевих зрака сијало и било украшено сваком врлином, сада духовно осиротело у коме никаква богоугодна врлина не цвета (...)“, да дисциплиновање монашког живота не захтева само он и црквени поредак, него и *државна власи* – која је и над њим и над монасима постављена да царствује и господари. Овде је показан један, не увек довољно истакнут, мотив за доношење различитих црквених правила – настојање да се изађе у сусрет државним захтевима.¹¹⁴ У питање монашке дисциплине спадало је и одевање инока. Зато ће Патријарх Арсеније IV са великом строгошћу и под претњом оштрим казнама наређивати да се не само обавезно иде одевен у потпуно монашко одело – расу и камилавку – него и то да монашке хаљине све до једне морају бити искључиво црне боје. Пошто је цело

109 Павле Ненадовић, Воља и указ, 313.

110 *Ibid.*

111 МСПЦ № 72, лист 2–5.

112 Правила за калуђере, 7–10.

113 Тако, у свом обраћању подручном монаштву од 4. маја 1742. године, помиње „устав и уредбу са Светима упокојеног претходника нашег Мојсеја Петровића“ која се тичала организовања монашког живота (Правила за калуђере, 8), као што и говори о правилима, а не правилу које су доносили његови претходници (Правила за калуђере, 7).

114 Писмо од 11. јула 1740, Правила за калуђере, 7–8. Видети одломак о Правилима Псевдо-Викентија Јовановића Видака.

ово писмо-правило (4. мај 1742. године) посвећено искључиво питању одевања, претпостављамо да је оно заиста било озбиљан проблем у фрушкогорским манастирима тога доба. Занимљиво је то да се овом заповедном посланицом строго забрањује и постављање било какве друге – осим црне – поставе, како на доњу тако и на горњу мантију.¹¹⁵ Проблем по себи представљало је и скитање монаха, односно напуштање манастира без благослова надлежне управе. Против таквих „скитача манастирожитеља“, како их Патријарх Арсеније IV назива, покренуо је оштре мере. Наредио је да сваки монах мора имати писмено одобрење – *лист оѿиусни* – свога старешине, његовом руком потписан и печатом оверен, са тачно уписаним временским интервалом за који важи. У истом писму од 6. јула 1743. године Патријарх се обрушава и на иконописце неуке у уметничком изражавању, које назива богомерзима (богомазима?), а не иконописцима и забрањује им да сликају по његовој дијецези, као и народу да купује иконе од њих.¹¹⁶ Да ли постоји веза између ове две забране, из самога текста није могуће непосредно утврдити. Претпостављамо да је међу лутајућим иконописцима које критикује Патријарх сигурно било и монаха. 16. децембра 1745. године, Патријарх Арсеније IV објавиће и друга, додатна правила за калуђере, у којима ће поновити већ познате захтеве из претходних правила, како својих тако и других црквених поглавара Карловачке митрополије. Потреба за њиховим понављањем и наглашавањем сведочи да она нису била у потпуности и задовољавајуће прихваћена.¹¹⁷

1777. године штампана су *Правила монашескаја* Митрополита Викентија Јовановића Видака. Она су двојезична: латинска и словенска и у старијој литератури се често мешају са монашким правилима Викентија Јовановића из 1733.¹¹⁸ *Правила* из 1777. је написао унијат Атанасије Димитријевић Секереш,¹¹⁹ а бечка влада их је поднела Синоду са обавезом да се објаве.¹²⁰

115 Писмо од 4. маја 1742, Правила за калуђере, 8.

116 Писмо од 6. јула 1743, Правила за калуђере, 8–9.

117 Писмо од 16. децембра 1745. Правила за калуђере, 9–10. У десетој тачки овога правила говори се о свакодневном вршењу богослужења, спречавању неблаговременог улажења и излажења у и из манастира, проверавању подобности примања нових монаха, искушеника и манастирских радника, послушности игуману и избегавању порочног живота, пре свега пијанствовања.

118 Руварац, Правила за калуђере и свештенике и регуламент од 2. јануара 1777, 279.

119 Правила за калуђере, 10–11.

120 Руварац, Правила за калуђере и свештенике и регуламент од 2. јануара 1777, 280.

Та правила, лажно наведена као синодална,¹²¹ у ствари су подметнута.¹²² Иста правила је *Реџуламенѝ* од 2. јануара 1777. године учинио обавезним за православне манастире у Аустроугарској. Руварац каже да су та Секерешева правила „у опреци стајала са установама наше Православне цркве и досадашњим обичајем“.¹²³ Појава овог правног документа, али и наметање Секерешевих Правила и низ других разлога, као што је била позната наредба о сахрањивању 28. 9. 1777. године – забрањивање уношења отвореног ковчега у Цркву на опело¹²⁴ – изазвали су гнев народа и буне у Вршцу и Новом Саду.¹²⁵ Због тих побуна ова правила никад нису ступила у живот, а *Деклараторија* од 16. јула 1779. године их је повукла.¹²⁶

Ова правила су обимна и веома озбиљно састављена. Очигледно је да носе лични печат свога аутора у једној неуобичајено великој мери за документ овога типа. Посебно је занимљиво велико место које аутор додељује образовању монаха. Секереш, у петом (О учењу)¹²⁷ и шестом (О времени учења)¹²⁸ поглављу Другог дела својих *Правила*, говори о овом питању на озбиљан начин који се у многоне разликује од свих осталих правила тога времена. Ако се сетимо минималних образовних захтева које пред монаштво Карловачке митрополије стављају други законодавци, онда нам реченице Секерешевих правила звуче невероватно. Он говори у корист тзв. „спољашње мудрости“¹²⁹ коју сматра претпоставком правилног разумевања и тумачења духовних текстова. Истиче и значај познавања класичних језика, на првом месту латинског и грчког, тих „извора стицања

121 Монашка правила п-ВЈВ, 9.

122 Руварац, Правила за калуђере и свештенике и регуламент од 2. јануара 1777, 297.

123 *Op. cit.*, 296.

124 Костић, Гроф Колер, 165.

125 Руварац, Правила за калуђере и свештенике и регуламент од 2. јануара 1777, 280–282.

126 *Op. cit.*, 296. У Деклараторији се дословно каже: „Што се тиче унутрашњег запта и реда у манастирима, то препуштамо на бригу и под управу вишем у свештенству у уверењу да ће исто свештенство по дужности свога звања тако уредбе сотворити, како ће калуђери у доброме запту бити и да ће своје дужности вршити, па да ће онде, где то месне манастирске прилике допуштају, занимати се са похвалним и општекорисним поучавањем младежи.“ члан 48 (*Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis*, Прилог А. у: Грдић, 289).

127 Монашка правила п-ВЈВ, 27–31.

128 *Op. cit.*, 31–37.

129 Познавања нетеолошких научних дисциплина и њихових достигнућа (Монашка правила п-ВЈВ, 27).

сваке премудрости.¹³⁰ Логика, метафизика, математика, философија, природно право, историја и теологија представљају оне садржаје којима свој свакодневни живот треба да испуне монаси са падина Фрушке Горе. Ерминевтика („наука тумачења у којој су правила за тумачење Светога Писма налазе“) и Егзегезе („о томе како правила овога тумачења увек правилно и законито употребљавати знати“)¹³¹ су знања и вештине које монаси, такође, треба да стичу. Када се ова правила прочитају, стиче се утисак да њихово порекло и „неправославност“ садржаја нису једини разлози који су допринели неславној судбини овог документа.

Пошто су Псевдо-Викентијева монашка правила укинута *Декларацијом*, Митрополит Викентије Јовановић Видак обратио се старешинама фрушкогорских манастира са циљем да саставе једно тело које би из искуства и познате светоотачке—канонске литературе написало монашка правила. Пошто од тога ништа није било, он је заповедио Јовану Рајићу да сам напише монашка правила. Рајић је то урадио од 15. јула до 7. августа 1779. године.¹³² Када је Рајић у својим *Монашким йправилима* забележио систем скраћивања текстова које је користио приликом састављања овог документа, он нам је још једном оставио запис о изворима своје теологије.¹³³

Рајић је имао два рукописа. Први је са мањим бројем листова, са записом и датумом настанка и налази се у Библиотеци Матице српске.¹³⁴ За други Веселинов, грешећи, каже:

Други рукопис је „на чисто преписан“ са двадесет и пет листова односно двадесет и два листа текста и три листа Митрополитовог предговора, вероватно Митрополита Видака. Налазио се 1905. у Патријаршкој библиотеци, а данас му се *изјудио сваки йпрай*.¹³⁵

Овај Рајићев рукопис налази се у Библиотеци Српске патријаршије ПБР № 21. Он је читкији и представља финалну верзију текста, док је Матичин очигледно предлогак, односно, протограф. У патријаршијском примерку Рајић је, држим, свакодневним и нечиткијим рукописом, оставио на другом листу напомену да су састављена на захтев Архиепископа и Митрополита Викентија Јовановића Видака 1779. године и да имају 50 стра-

130 Монашка правила п-VJB, 28.

131 *Op. cit.*, 29.

132 Веселинов, Правила монашескаја Јована Рајића, 82–83.

133 Рајић је забележио: систем скраћивања ранијих правила и докумената, које је користио, А=архиепископ, В=Викентије, П=Павле, Н=настојатељ, Прим.=примедба, Печ. пра.=Печатана правила (Монашка правила ЈР, 21).

134 Веселинов, Правила монашескаја Јована Рајића, 83.

135 *Op. cit.*, 85.

на. Рајићев метод писања овог текста је тачно установљен: утемељен је на Светом Писму, светоотачким списима (посебно Јовану Златоустом и Василију Великом), канонским одлукама и сл.¹³⁶

У литератури се помиње још један могући извор Рајићеве теологије монашког живота. Поред претходних монашких правила Карловачке митрополије (то је, додуше, опште и тачно место анализе овога Рајићевог списка: Основа за Рајићева правила су сва претходна¹³⁷), њему је у томе послужила и посета Светој Гори – манастиру Хиландару и осталим манастирима „где је видео како су монаси живели.“¹³⁸ Тешко да је Јован Рајић, ма колико пажљив био и ма како га то интересовало (а није га *ѿо* на првом месту занимало када је посетио Свету Гору), могао да за време од свега два месеца (од 3. августа до 7. октобра 1758. године), иако је при томе, како сам каже, обилазио све значајније скитове и манастире по Атосу, у некој озидљивијој мери, упозна поредак светогорског монашког живота.¹³⁹ Нешто је сигурно видео и доживео, па и запамтио. О неком озидљивијем усвајању утицаја, међутим, не може бити речи.

Корпус правила Јовановић-Ненадовић наставља са својим животом и по њиховом упокојењу. Године 1780. Митрополит Мојсије Путник издао је своје *Настављење* – упутство и правила за монахе на територији Карловачке митрополије. Ово *Уџуџиво* је, као и већина претходних, било намењено комисијском проношењу кроз манастире његове Митрополије, где би, поред читања, оно било и тумачено. Митрополит Путник се, потврђујући важење правила Митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића, на њих непосредно надовезује, те зато проблематику којом се она баве не третира посебно у својим *Правилима*. Његова *Правила* имају петнаест тачака и већим делом се тичу администрације и финансијског пословања манастира.¹⁴⁰ У уводном излагању овог *Настављења* виде се трагови просветитељске философије, пошто Митрополит Мојсије на првом месту као узрок неправилности у монашком животу наводи *незнање*.¹⁴¹ То

136 Порфирије Епископ јегарски, 122. (Идентичан метод користио је и Свети Василије Велики при изради својих Правила. Он је у Опширним правилима 379 пута цитирао Свето Писмо, као и пуноћу Предања: друге Оце, литургијско искуство, канонске одредбе и сл. (*Redovnička pravila*, 90).

137 Веселинов, Правила монашескаја Јована Рајића, 87.

138 Порфирије Епископ јегарски, 122.

139 Чурчић, Рајићева 1762. година, 205–206.

140 Правила за калуђере, 11–12.

141 И ту се види утицај руског просветитељства поготово Петровог и Теофановог Регуламента. У њему стоји: „(...) ако би знали главне догмате наше вере који су

потом разрађује, наређујући монасима да недељом и празником неко од братије поучава верни народ Закону Божијем, основама молитвеног живота, али и читању и писању. Јер, како тамо запажа Митрополит – сва зла и гнев Божији која долазе на нас због незнања и нечувања Закона Божијег бивају.¹⁴²

Поред правила за монахе, карловачки Митрополити су настојали и да правилима регулишу живот и службу протопрезвитера и парохијског свештенства. Димитрије Руварац је, описујући две рукописне књиге из митрополијске библиотеке, у њима пронашао *Ојис и јојис цркава и свештеника сремске епархије за 1732–3. годину*, који је извршио архиђакон Митрополита Викентија Јовановића, Викентије Стефановић, заједно са егзархом Стефаном Стојковићем.¹⁴³ На истом месту се налази и *Инструкција свештениству архиђакона Викентија Стефановића* из 1732. године, која је важила до 3. марта 1733. године, кад су изашла литографисана *Свештеничка правила* Митрополита Викентија Јовановића.¹⁴⁴

По мишљењу Мите Костића, Митрополит Викентије био је још више под утицајем руске културе и духовности од претходника Мојсија Петровића. То се види и из чињенице да је за увод својих *Свештеничких правила* преузео део *Реуламенџа* Петра Великог и Теофана Прокоповича. То исто ће учинити Митрополит Ненадовић у својој посланици познатој под називом *Воља и указ*,¹⁴⁵ Павле Ненадовић је, у пропратном акту *Воље и указа* од речи до речи (по речима Тихомира Остојића) преузео одељак из *Духовној реуламенџа* Теофана Прокоповича и то из одељка *О презвиџери-ма и ђаконима*. Тај увод, у оригиналу намењен свештенству, Ненадовић је применио на монашки чин.¹⁴⁶

установљени од Бога за спасење и ако би знали заповести Божије – да се уклоне од зла и чине добро – то би им била довољна поука“ (Регуламент, XVII).

142 Тачка 7. и 8.

143 Руварац, Српска Митрополија Карловачка, 7.

144 *Op. cit.*, 21–23.

145 Костић, Духовни регуламент, 82.

146 Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову Ф. 13, 28. Овде је реч о уводном тексту у Правила за презвитере и ђаконе која се налазе у завршном делу Регуламента. Ненадовић није преузео увод у монашка правила јер је он, у ствари, само максимално скраћен увод у свештеничка правила (Регуламент, 27). У овом предговору наводе се разлози који су довели до појаве правила уопште, а ових посебно. Реч је о појави различитих злоупотреба и погрешног понашања, што је током времена довело до настанка саборских правила. Пошто је ситуација у Цркви у Русији захтевала нове прописе (ово ће српски писци заменити ситуацијом у Цркви Кар-

У предговору¹⁴⁷ за ново стављање на снагу Викентијевих *Правила за ѿројѿпрезвѿиѿере*, Митрополит Павле Ненадовић, 10. јула 1753. године, даје основне смернице и разлоге настајања и формирања ових правила и правила уопште. Пошавши од чињенице да је Свето Писмо основна смерница за владање клирика, али да се они нису увек њега придржавали, долази до закључка да постоји потреба доношења Саборских дисциплинарских канона-правила, која се овде не понављају. Такође је специфична ситуација у Архиепископији и Митрополији довела до тога да се, на начин на који су то чинили Свети оци, у складу са библијским словом, донесу правила за пастирски рад презвитера. Она се тичу сремске архиђијецезе.¹⁴⁸

Павле Ненадовић је, као протосинђел и егзарх Митрополитима Мојсеју Петровићу, Викентију Јовановићу и Патријарху Арсенију Јовановићу, како тачно примећује Димитрије Руварац, стекао велико искуство у раду са парохијским свештенством. Стога је одмах по свом постављењу на катедру карлштатског Епископа почео да се бави поучавањем и исправљањем свештенства. Он је, 20. новембра 1745. године, док је боравио у Бечу, послао своје свештенству посланицу¹⁴⁹ са различитим наредбама у вези са њиховом службом. Тако им, пре свега, заповеда да сваке недеље и празника морају да служе Свету литургију, а по њој да верни народ поучавају основама вере.¹⁵⁰ Вернике ваља упућивати на светотајински живот: да крштавају новорођене и причешћују људе на самрти. Ако се ко сахрани без свештеника, да га одлуче од црквене заједнице. Упозорава свештенике да строго пазе на брачно право и његове одредбе, да не присвајају црквени новац који им не припада и да поучавају верне да задушне прилоге – саранда-

ловачке митрополије), они се сада и доносе (Регуламент, 2–3). Преузимање овог одломка није од толиког значаја какав се на први поглед може претпоставити када читамо Остојићеву књигу. Важнија су друга, тематска и идејна преузимања, до којих је дошло у правилима Карловачких Митрополита, а која ћемо показати на наредним страницама. О томе да се, због људских преступа и удаљавања од непосреднијих ка посреднијим формама богоопштења, током времена додају нови записани обрасци као упутства и корективи, говорио је још Златоуст тумачећи Јеванђеље по Матеју (видети: Јевтић, Свети Сава у Токовима Ћирило-Методијевског предања, 40–41).

147 Свештеничка правила ВЈ, Увод, 1.

148 Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере, 274.

149 Павла Ненадовића карлштатског владике Правила за свештенике, 466–468.

150 Исто је важило и за монахе који су били дужни да у манастирима Фрушке Горе поучавају млађу сабраћу, али и прњаворску децу (Остојић, Доситеј у Хопову, 137).

ре, парусије и друга помињања, прво уписују код надлежног Епископа, а потом где ко хоће. Само она монашка лица која имају препоручена писма Патријарха Арсенија IV и његово лично, могу да скупљају милостињу¹⁵¹ по епархији. Неопходно је одржавање реда у цркви, на богослужењима.

Када је постао Митрополит, Павле Ненандовић је, 26. јуна 1753. године у манастиру Шишатовцу, издао допуну правила за свештенике.¹⁵² У овим додатним напоменама Ненадовић корен свих зала у народном понашању – како у отвореним гресима, тако и у деформисаним облицима популарне побожности види – у нераду свештенства које ни само није на потребном образовном и духовном нивоу, а при томе у огромном проценту не настоји да просвећује поверену му паству.¹⁵³

Митрополит Павле, као и његови претходници, суочавали су се и са оптужбама да они овим правилима уводе новине које нису блиске нашем народу и његовом доживљавању црквеног живота. Архиђакон Стефановић посебно подвлачи да свештеници после Литургије обилазе парохију и објашњавају верницима то што им је архиђакон поручио, *да владика ништа ново не уводи*, него следује правилима Апостола и Светих отаца, зашта га Хришћани других конфесија прогоне.¹⁵⁴

Стално ревнујући за просвету, Митрополит Павле Ненадовић је не заборавља ни у правилима од 17. августа 1749. године, где доноси нове одлуке. Сви кандидати за свештенство и млади клирици морају да се образују. То ће касније допунити деветим правилом нових *Учудиштава* протама од 11. октобра 1751. године. Митрополит овде наређује да сви свештеници морају доћи на испит у Клирикалну школу у Карловце, па они који нису довољно образовани да то допуне.¹⁵⁵ При томе уводи тзв. *школску кућију*

151 Пример одобрене прошње, односно скупљања милостиње, имамо у циркулару Мојсеја Петровића којим препоручује свештенике Кирила и Рафаила који скупљају прилог за обнову цркве манастира Винче, а који је написан 6. новембра 1724. године (Богдановић, Л, 646). Други пример одобрења скупљања милостиње имамо у молби вршачког Епископа Јосифа Јовановића Шакабенте, написаној 30. новембра 1791. године где се обраћа надлежном будимском дијецезану Дионисију Поповићу да одобри прошњу монаха манастира Златице који су Турци до темеља спалили у недавном рату. То дијецезан одобрава (АСПЕБ К – 1792, без броја).

152 Допуна Ненадовићева Вићентијевих правила за свештенике, 22–25.

153 За ову посланицу Дамаскин Грданички је утврдио да је већим делом преузета из књиге Симеона Полоцког – Вечера душевна, и то из беседе: Слово свештеницима на дан силаска Светога Духа (Грданички, 19).

154 Руварац, Српска Митрополија Карловачка, 23.

155 Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопресвитере, 329.

за прилог црквама, а избацује манастирске (пећку на пример), и подстиче свештенство да упућује верни народ да прилаже школама. И, на крају, говори да сву децу која су зрела и спремна за школу, треба од првог октобра довести у Карловце за почетак наставе.¹⁵⁶ Митрополит Ненадовић је своје клирике школовао¹⁵⁷ у Сремским Карловцима.¹⁵⁸ Тако су Митрополит Павле и карловачки парох Теодор Марковић склопили уговор по којем Теодор постаје магистар у овој школи.¹⁵⁹ За нас је овде важна четврта тачка овог уговора, јер се њоме дефинише литургичко образовање ђака. Они се уче употреби служебника, требника и катихизиса. Изучавају поредак и начин вршења служби и Светих тајни, као и основе литургијског богословља (класичне схоластичке тезе о форми и материји и сл.). У петој тачки учитељ се обавезује да ће ученике свакодневно одводити на богослужбену праксу,¹⁶⁰ што још једном указује на првенствено практични и пастирски смер овога образовања. Није на одмет напоменути да су литургијску теологију ђаци учили првенствено на основу првог српског приручника литургијског богословља – *Еѣиѣома* будимског Епископа Дионисија Новаковића.¹⁶¹

Ненадовић је ради бољег образовању свештеника дао да се штампају две књижице: *Поука еѣискоѣа новоѣосѣављеном јереју* и *Орѣодоксос омолоѣа*, које су свештеници морали учити напамет и о томе после одговарати на испиту.¹⁶² *Поука свеѣиѣељска новоѣосѣављеном јереју* је још једна у низу књига насталих слободним преузимањем руских предлогака и компоновањем нових литерарних целина.¹⁶³ Ову је књигу Ненадовић објавио 1742. године, у спомен своје епископске хиротоније. Дело је резао у бакру Христофор Жефаровић у Бечу, 1742. године. Изашло је са благословом Арсенија IV. Митрополит је 4. јула 1755. године манастирима послао књижицу *Поука свеѣиѣеља ѣосѣављеном јереју*¹⁶⁴ коју је требало бес-

156 *Op. cit.*, правила 10. и 12, 301.

157 О важности образовања за свештенички кадар видети: Регуламент, О презвитерима и ђаконима, тачка 4, 4.

158 Руварац, Покрово-богородичне школе, 8.

159 *Op. cit.*, 9.

160 *Op. cit.*, 10.

161 Вукашиновић, *Дионисије Новаковић: Еѣискоѣ и ѣеолоѣ XVIII сѣолећа*, 36. Превод Епитома видети у: *Тамо*, 73 –108.

162 Грданички, 28.

163 Михаиловић, 32.

164 Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима, 186.

платно поделити братији да је они за годину дана науче напамет.¹⁶⁵ Учење богословских (поготово катихетских и краћих поучних) текстова напамет био је класичан метод усвајања знања у језуитском школству. Тако се, у трећој граматичкој години оновременог језуитског школског система, предвиђа „рецитовање катихизиса напамет“.¹⁶⁶ Тај метод усвајања знања прешао је преко језуитских питомаца, потоњих професора Кијевске духовне академије, на њихове ученике Србе. Преко ових је, опет, дошао до школа на територији Карловачке митрополије.

Ненадовић је у циркулару од 13. септембра 1754. године¹⁶⁷ послао манастирима на преписивање и учење текст катихетског садржаја, у форми питања и одговора – будућу *Орфодоксос омолоју*, из чега се види да тада она још није била објављена. У циркулару од 2. септембра 1759, позивајући се на претходни циркулар од 13. септембра 1754. године када је послао манастирима књижицу коју је требало преписати и *учиџи најаметџи* (али они то нису урадили), Митрополит напомиње да је Орфелин сада ту књигу у бакру изрезао и да треба да је купе настојатељи манастира.¹⁶⁸ 21. јула 1761. године Павле Ненадовић у циркулару наговештава визитацију¹⁶⁹ архидијецезе и испитивање свих кандидата за рукоположење о томе да ли знају напамет ову књижицу.¹⁷⁰ Ова књига је делимично преписани први део *Православној исјоведана вере* Петра Могиле. Након тог одломка следе, додати: *Символ вере* светог Атанасија Александријског; *Крајко изложење о вери* Атанасија и Кирила Александријских; *О делима човека хришћанина* и панагирично многољетсвије Павлу Ненадовићу.¹⁷¹ Само је овај последњи текст Орфелиново ауторско дело.¹⁷² Прво издање је бакрорезни отисак Орфелинов из 1758. године, а друго је штампано издање из 1763. године, штампарије Димитрија Теодосија.¹⁷³

165 Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову f. 10, 285.

166 Ignacio de Loyola, *Načela jezuita*, 233.

167 Остојић, Доситеј у Хопову, 284.

168 Остојић, Захарија Орфелин, 83.

169 Познате визитације фрушкогорских манастира одвијале су се: 1733. године, по благослову Викентија Јовановића, 1740. године – Арсенија IV Јовановића, 1753. године – Павла Ненадовића и 1771. године – Јована Георгијевића (Медаковић, Ризнице фрушкогорских манастира, 145).

170 Милосављевић, 189.

171 Михаиловић, 48.

172 Остојић, Захарија Орфелин, 83.

173 О настанку самог текста видети у: Вукашиновић, *Теолоија Орфелинових бакрореза*, 14–18; превод текста: *Тамо*, 40–63.

И Митрополит Викентије је у својим *Правилима за ѿројоурезвиѿтере* од 12. маја 1733. њих обавезао да проверавају да ли свештеници знају напамет¹⁷⁴ обавезне догматске текстове и молитве¹⁷⁵ да би могли да поучавају верне. Затим им налаже да проверавају колико ревностно свештеници поучавају вери своје парохијане.¹⁷⁶

Завршетак школовања није представљао и завршетак испитивања, извесне форме контроле знања клирика. Тако је постојао конзисторијални испит, *еѷзамен*, на основу Регуламента односно Конзисторијалне системе. Ту се испитивало свештеничко познавање теологије. Сва су питања интонирана у духу класичне схоластике као и, уосталом, одговори. Таква су питања о броју Светих тајни, њиховом садржају и циљу.¹⁷⁷ На питање – Шта је причешће? – следи одговор: Тело и Крв Господа нашега Исуса Христа под видом хлеба и вина у којима истински присуствује односно постоји Господ наш.¹⁷⁸

У додатним правилима за свештенике Ненадовић кори свештенство да не поучавају верне недељом и празником након богослужења.¹⁷⁹ Због тога им наређује да то сваке недеље и празника након службе чине.¹⁸⁰ Тада је уведен и предбрачни испит као форма проверавања усвајања предаваног знања. Ко не би научио оно што се од њега очекивало, није могао бити венчан. На тај начин народ је примораван да иде на верску наставу и учи своју веру.

Свештеничка правила баве се и питањем литургијског живота пароха Карловачке митрополије. *Инсѿирукиѿја свешѿенсѿву архиѿакона*

174 Што је наредио у Свештеничким правилима ВЈ, 2.

175 Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезви-тере, правило 3, 275.

176 *Op. cit.*, правило 6, 276.

177 1. март 1783. Доњи Сечуј, Циркуларни протокол, 1779–1804. АСПЕБ, Сентандреја.

178 1. март 1783. Липова, Циркуларни протокол 1782–1800, АСПЕБ, Сентандреја. Инквизиција или испитивање свештеника да ли су научили напамет основне истине из Исповедања православне вере садржала је следеће испитне теме, односно питања: Три савета јеванђељска, Седам Тајни Новог Завета, Три богословске врлине, Четири јеванђељске врлине, Седам дарова Духа Светога, Седам Плодова Духа Светога, Седам дела милости телесне, Седам дела милости духовне, Седам смртних грехова и њима супротне врлине, Греси против Духа Светога, Греси који вапију к небу, Девет блаженстава јеванђељских, Пет чула телесних, Пет чула духовних и Четири последње ствари (Руварац, Српска Митрополија Карловачка, 24).

179 Допуна Ненадовићева Вићентијевих правила за свештенике, 22–25.

180 Протоколан, 29. јун 1754.

Викентија свештеницима налаже да врше свакодневно правило, а где је више свештеника да служе Свету литургију сваке суботе, недеље и празника, уз препоруку: „Типик онолико колико може да се одржава.“¹⁸¹ Викентије Јовановић налаже протопрезвитерима да надгледају како свештеници врше *йей Свейих йајни цркве*,¹⁸² служе три Литургије и службе дневног круга.¹⁸³ Павле Ненадовић доноси нова правила 17. августа 1749. године. Он наређује да протопрезвитери проверавају како свештеници врше *седам Свейих йајни*,¹⁸⁴ да ли служе Литургију и сл.¹⁸⁵

Митрополит Викентије у протопрезвитерским правилима инсистира да протојереји проверавају да ли се редовно служи Литургија на начин на који је наређено у деветом правилу¹⁸⁶ *Свештеничких йравила*,¹⁸⁷ односно по московским књигама. Ова правила имају и свој додатак, у коме се прота опомиње да на прво звоно одлази у цркву и да пази *како свештеници врше йроскомидију* (подвукао В. В.) и да ли по „типику и правилу дејствују“.¹⁸⁸ Из свега овога се јасно да видети да је код наших Митрополита постојала озбиљна брига и старање о томе како се одвијао процес усклађивања са руском богослужбеном литературом и праксом.

Митрополит Павле Ненандовић је, у својој *Дойуни йравила за свештенике*,¹⁸⁹ користио свештенство да не врши Свету тајну крштења тро-струким погружавањем, него обливањем, што је за Ненадовића крајње неприхватљиво као регуларна, свакодневна пракса.¹⁹⁰ Такође каже да свеш-

181 Руварац, Српска Митрополија Карловачка, 22.

182 Ово искључује рукополагање и исповест коју су вршили посебно одређени духовници.

183 Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере, правило 4, 275.

184 Ово је, наравно, немогуће. Могли су да обављају свега шест, односно пет Тајни како правилно примећује Митрополит Викентије. Свештеници нису рукополагали нове клирике нити су сви од реда исповедали вернике.

185 Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере, правило 6, 300.

186 Свештеничка правила VI, 9.

187 Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере, правило 5, 275.

188 *Op. cit.*, правило 13, 276.

189 Допуна Ненадовићева Вићентијевих правила за свештенике, 22–25.

190 *Ibid.*

на од стране црквених поглавара – Митрополита. О томе сведоче њихова правила, декрети и посланице које смо овде обрадили.

Резиме:

Сложен и богат литургијски и светотајински живот Цркве Карловачке митрополије је својим добрим делом представљао уступање богослужбене праксе „старога краја“ – очуване у првим штампаним богослужбеним књигама, бројним рукописним књигама као и у усменом предању и литургијском етосу пред налетом литургијских обичаја, литургијског стила и разумевања који је био карактеристичан за већ реформисано богослужење Мале и Велике Русије. До тога није долазило спонтано, или пак неким неформалним сплетом околности – ова литургијска реформа била је организована и спроведена од стране црквених поглавара – Митрополита. О томе сведоче њихова правила, декрети и посланице које смо овде обрадили.

БИБЛИОГРАФИЈА

СКРАЋЕНИЦЕ

- АИСПКМ = Архив за историју Српске православне Карловачке митрополије
- АСАНУК МПА = Архив Српске академије наука и уметности Сремски Карловци, Митрополијско-патријаршијски архив
- АСПЕБ = Архив Српске православне Епархије будимске
- АСПЕБ К = Архив Српске православне Епархије будимске, Конзисторија
- АСПЕБ МГ = Архив Српске православне Епархије будимске, Манастир Градовац
- АСПЕБ ЕР = Архив Српске православне Епархије будимске, Епархија рукописи
- ЕБ ГР = Епархија будимска, Библиотека манастира Градовца
- АСПЕБ, Сентандреја = Архив Српске православне Епархије будимске, Сентандреја
- БМС = Библиотека Матице српске
- МСПЦ = Музеј Српске православне цркве, Београд
- МСПЦ Грујић = Музеј Српске православне цркве, Београд, Збирка Радослава Грујића

- ПБ = Патријаршијска библиотека
- ПБР = Патријаршијска библиотека, рукописи
- ПБРЈР = Патријаршијска библиотека, рукописи Јована Рајића
- РОМС = Рукописно одељење Матице српске
- СЕШ = Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиої до двадесетїої века*, Београд – Подгорица – Крагујевац, 1996.

ИЗВОРИ

А. РУКОПИСНИ ИЗВОРИ

- Јован Рајић, Каноник = Јован Рајић, Каноник, БМС РР II 2
- Монашка правила ВЈ = (Митрополит Викентије Јовановић), Правила, АСАНУК МПА 1733, 118.
- *Свешћеничка љравила ВЈ* = (Митрополит Викентије Јовановић), Правила, ПБР № 86.
- *Тредник (XIV и XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 112)
- *Тредник (XV–XVI век)*, МСПЦ (№ 1)
- *Тредник (XV и XVI век)*, Велика Ремета, МСПЦ (№ 212)
- *Тредник (XV и XVI век)*, МСПЦ Грујић (№ 67)
- *Тредник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 221)
- *Тредник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 237)
- *Тредник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 246)
- *Тредник (XVI–XVII век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 229)
- *Правила за свешћенике (XVII век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 5).
- *Тредник (XVII век)*, МСПЦ Грујић (№ 13)
- *Тредник (XVII век)*, МСПЦ Грујић (№ 16)
- *Тредник (1790)*, Пакрац, МСПЦ (№ 729)
- *Монашка љравила ЈР* = (Јован Рајић), Правила монашескаја, ПБР ЈР № 21.

Б. ОБЈАВЉЕНИ ИЗВОРИ

- *Автобиографија Парћенија Павловића* = „Автобиографија Партенија Павловића епископа посвећења“, Д(имитрије) Р(уварац), *Српски Сион* 14, 396–399; 15, 430–432; 17, 493–495; 18, 526–527; 19, 553–556. 1905.

- *Две посланице Павла Ненадовића владике карлштајтској* = „Две посланице Павла Ненадовића владике карлштатског“, Д(имитрије) Р(уварац), *Српски Сион* 10, 1905.
- *Декрет и инструкција Митрополија Павла Ненадовића духовним оцима* = „Декрет и инструкција Митрополита Павла Ненадовића духовним оцима“, Д(имитрије) Р(уварац), АИСПКМ 4, 1, 1914.
- *Допуна Ненадовићева Вићентијевих правила за свештенике* = „Допуна Ненадовићева Вићентијевих правила за свештенике“, (Саопштио Д(имитрије) Р(уварац)), *Српски Сион* 1, 1904.
- *Доситеј Обрадовић, Живот и прикљученија* = Доситеј Обрадовић, *Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича нареченој у калуђерству Доситеја њим истим списама и издаја*, Издабрана дела, Београд, 2005.
- *Духовниј Реџаменџ*, Санктпитербургъ 1721.
- Јован Рајић, *Историја Католицизма* = Јован Рајић, *Историја Католицизма Православних Србаља у Цесарским државама*, Панчево, s.a.
- *Молитвеник (Требник) Ђорђа Црнојевића*, 1495, МСПЦ Грујић (№ 89).
- *Молићвеник (Требник) Гораждански*, 1523, МСПЦ Грујић (№ 304).
- *Молићвеник (Требник) Божидара Вуковића*, Венеција, 1539, МСПЦ (№ 263).
- *Молићвеник (Требник) Милешевски*, Милешева, 1546, МСПЦ Грујић (№ 313).
- *Молићвеник (Требник) Јеролима Зајуровића*, Венеција, 1570, МСПЦ Грујић (№ 332).
- *Монашка правила њ-ВЈВ* = (Псевдо-Викентије Јовановић Видак) *Правила монашескаја* (Беч, 1777).
- *Никола Кавасила* = Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, Нови Сад, 2002.
- *Павла Ненадовића карлштатског владике Правила за свештенике* = „Павла Ненадовића карлштатског владике Правила за свештенике“, Д(имитрије) Р(уварац), *Српски Сион* 16, 1906.
- *Писмо владике Данила, патријарха Арсенија IV, Павла Ненадовића митрополија, Доситеја Обрадовића, Павла Соларића* = „Писмо владике Данила, патријарха Арсенија IV, Павла Ненадовића митрополита, Доситеја Обрадовића, Павла Соларића“, *Сјоменик СКА* 17, Београд, 1892.

- *Поменик Манастира Крушедола* = *Поменик Манастира Крушедола*, САНУ–НБС–МС: фототипска издања књ. 17, Прир. М. Томић и М. Војкулеску, Београд, 1996.
- *Правила митрополија Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за њиховог презвитера* = „Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере“, Д(имитрије) Р(уварац), *Српски Сион* 9; 10, 1903.
- *Правила за калуђере* = „Правила за калуђере“, приопштио Д(имитрије) Р(уварац), *Српски Сион* 1, 1905.
- *Протоколан* = „Протоколан дјел в духовном судје испитуемих и судимих и прочих коекакових на заповјед них високо-преосвјашченства Г. Г. Архиепископа и Митрополита нашего Г. Павла Ненадовића, чрез мене Архиепископо-Митрополитскаго служителнаго сингела Павла Георгијевића, здје у двору карловачком у епархији Сремској в њекових мјестјех дјеланих и совершаемых и здје во овом протоколе записивати се начинајушчих от љета 1751. месеца Декемврија 13. дне. Јакоже посљедуєт.“ (саопштио Д(имитрије) Р(уварац)), *Српски Сион* 11, 301–304; 12, 335–339; 13, 363–366; 14, 397–400, 15, 430–433, 16, 461–464, 17, 503–507, 1904.
- *Redovnička pravila* = *Redovnička pravila: Sveti Pahomije, Sveti Bazilije, Sveti Augustin, Sveti Cezarije, Sveti Benedikt, Sveti Franjo*, прир. Н. Borak OFM Cap, Zagreb, 1985.
- *Требник Теодосија Јањинског*, Венеција, 1761, МСПЦ (№ 1492).
- *Циркулари митрополија Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима* = Остојић, Т., „Циркулари митрополита Павла Ненадовића фрушкогорским манастирима“, *Српски Сион* 10, 154–157; 12, 185–189; 16, 252–254; 19, 300–303, Сремски Карловци, 1907.

ЛИТЕРАТУРА

- Алмазов I–III = Алмазов, А., *Тайная истовѣд въ ѡправославной восточной цркви I–III*, Одесса, 1894.
- Богдановић, Л. = Богдановић, Л., „Стара писма која се односе на историју српске православне цркве – Писма из архиве манастира Ораховице“, *Српски Сион* 40, 1903.
- Веселинов, *Правила монашескаја Јована Рајића* = Веселинов, И., „Правила монашескаја Јована Рајића из 1779“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 41, свеска 1–2, Београд, 1975.

- Веселиновић, *Ојросно писмо* = Веселиновић, Р. – „Опросно писмо јерусалимског Патријарха Поликарпа Стојку Обрадовићу из Панчева“, *РВМ* 7, 1958.
- Вукашиновић = Вукашиновић, В., *Литурјиска обнова у XX веку: историјат и догословске идеје литурјиској покрећа у Римокаатоличкој Цркви и њихов узајамни однос са литурјиским живојом Православне Цркве*, Београд – Нови Сад – Вршац, 2001.
- Вукашиновић, *Теолоија Орфелинових бакрореза*, = Вукашиновић, В., „Теологија Орфелинових бакрореза“, *Теолошке бакрорезне књије Захарије Орфелина*, приредио В. Вукашиновић, Извори за историју српске теологије: Српска теологија XVIII века књија прва, Панчево, 2006.
- Вукашиновић, *Дионисије Новаковић: Епископ и теолог XVIII столећа* = Вукашиновић, В., „Дионисије Новаковић: Епископ и теолог XVIII столећа“, Епископ Дионисије Новаковић, *Епископ*, приредио В. Вукашиновић, Извори за историју српске теологије: Српска теологија XVIII века књија друга, Панчево, 2007.
- Вуксан, *Покајање и исповед код Срба* = Вуксан, Б., „Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици 18. века“, *Зборник Филозофској факултетиа: Сјоменица Бранка Гавеле*, Серија А: Историјске науке, књ. 17, Београд 1991.
- Вуксан, *Украјинска догословска литератјура* = Вуксан, Б., „Украјинска догословска литература и барокизација српске ликовне уметности у 18. столећу“, *Саопшћења* 32–33, 2000–2001.
- Грдић = Грдић, М., *Карловачко владичанство – прилоі к историји Српске Православне Цркве*, том I и II Карловац, 1891; том III Карловац, 1893.
- Давидов, *Српска графика XVIII века* = Давидов, Д., *Српска графика XVIII века*, Нови Сад, 1978.
- Емилијан Архимандрит = Емилијан, Архимандрит Симонопетритски, „Реферат о састављању унутрашњег правилника за свете манастире Јеладске Цркве“, *Печат и истинити: поуке и речи*, Жича, 2004.
- Ignacio de Loyola, *Načela jezuita* = Ignacio de Loyola, *Načela jezuita: Sveti Ignacije i Družba Isusova*, izbor tekstova predgovor M. Tomić, B. Grubačić, Z. Đinđić, Beograd, 1990/2.
- Јевтић, *Свети Сава у токовима Тирило-Методијевској предања* = Јевтић, А., „Свети Сава у Токовима Тирило-Методијевског предања“,

Свети Сава и Косовски Завет, Београд, 1992.

- Јевтић, *Божанствена Литургија 1* = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 1 – свешћенослужење, ѝричешће, заједница дојочовечанској Тела Христовој*, Београд – Требиње, 2007.
- Јевтић, *Божанствена Литургија 2* = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 2 – свешћенослужење, ѝричешће, заједница дојочовечанској Тела Христовој*, Београд – Требиње, 2007.
- Јевтић, *Божанствена Литургија 3* = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 3 – свешћенослужење, ѝричешће, заједница дојочовечанској Тела Христовој*, Београд – Требиње, 2008.
- Костић., *Гроф Колер* = Костић, М., *Гроф Колер као културнојпросветни реформатор код Срба у Ујарској у XVIII веку*, Београд, 1932.
- Костић, *Духовни рејуламенти* = Костић, М., „Духовни регуламент Петра Великог (1721) и Срби – прилог историји нашег рационализма“, *Зборник радова Института за проучавање књижевности САНУ*, књ. 23, Београд, 1952.
- Матић = Матић, З., „Употреба олтарског звонца у Евхаристији“, *Саборност* 1(2007), 133–155.
- Медаковић, *Ризнице фрушкојорских манастира* = Медаковић, Д., „Ризнице фрушкогорских манастира“, *ЗМЛУ* 19, 1983.
- Meyendorff, P, *The Liturgical Reforms of Peter Moghila* = Meyendorff, P., „The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look“, *SVTQ* 2, 1985.
- Милосављевић = Милосављевић, В., „Српске вероучевне књиге у Аустроугарској 1690–1902. године“, *Болословски јласник* I, 3–4, 1903; 5, 1903; II, 1, 1904; 2, 1904; 3, 1904; 5, 1904. Сремски Карловци.
- Михаиловић = Михаиловић, Г., *Српска библиографија XVIII века*, Београд, 1964.
- Остојић, *Досијеј Обрадовић у Хойову* = Остојић, Т., *Досијеј Обрадовић у Хойову: студија из културне и књижевне историје*, Нови Сад, 1907.
- Остојић, *Захарија Орфелин* = Остојић, Т., *Захарија Орфелин: живи и рад му*, Београд, 1923.
- Порфирије Епископ јегарски = Порфирије, Епископ јегарски, „Монашка правила Јована Рајића“, *Јован Рајић: Историјар, јесник и црквени великодостојник*, Зборник радова научног скупа Поводом 275-годишњице рођења и 200-годишњице смрти, Нови Сад, 4–5. октобар 2001.

- Руварац, *Правила за калуђере и свешћенике и рејуламенї од 2. јануара 1777* = Руварац, Д., „Правила за калуђере и свештенике и регуламент од 2. јануара 1777: књижевно исторична црта из прошлог века“, *Јавор* 14, Нови Сад, 1887.
- Руварац, *Срїска Мийройолија Карловачка* = Руварац, Д., *Срїска Мийройолија Карловачка око ѱоловине XVIII века*, Сремски Карловци, 1902.
- Руварац, *Писмен ойросїй їрехова у їправославној цркви* = Руварац, Д., „Писмен опрост грехова у православној цркви“, *Срїски Сион* 2, 1905.
- Руварац, *О духовницима* = Руварац, Д., „О духовницима“, *Срїски Сион* 16, 1905.
- Руварац, *Писма Максима Суворова* = Руварац, Д., *Писма Максима Суворова, руско-срїскої учийтеља и Мийройолийа Моїсија Пеїровића*, Београд, 1910.
- Руварац, *Покрово-доїородичне школе* = Руварац, Д., *Покрово-доїородичне школе у Карловцима (1749–1769) їо архивским сїи-сима*, Сремски Карловци, 1926.
- Чурчић, *Раїїћева 1762. їодина* = Чурчић, Л., „Раїїћева 1762. година“, *Јован Раїїћ: Исїоричар, їесник и црквени великодосїоїник*, Зборник радова научног скупа Поводом 275-годишњице рођења и 200-годишњице смрти, Нови Сад, 4–5. октобар 2001.



Патрологија



УДК 27-18 Августин, свети
27-9"03/04" Августин, свети
27-31 Августин, свети

Julija Vidović

Paris

L'homme dans le dessein de Dieu selon saint Augustin d'Hippone

Abstract. L'homme confronté à l'inéluctabilité de la mort ne peut pas à na pas se poser la question du sens de sa vie. L'homme d'aujourd'hui est de plus en plus susceptible à croire que l'éternité n'est pas conférée par Dieu, selon un plan établi d'après ses desseins, mais qu'elle peut être conquise par l'homme dont il devient le seul moteur. Fini dans son origine créée, l'homme se découvre infini par sa vocation. Pourtant sa vocation n'est pas en un premier abord d'être infini simplement pour en être infini, car ceci risquerait de se dévoiler comme un état d'enfer. Le désir le plus profond de l'homme est de vivre en éternelle communion avec les autres, avec ceux qu'il aime, ce que ne lui est possible que dans la communion éternelle avec Dieu, au moins selon la conception chrétienne du salut. Pourquoi l'homme à du mal à recevoir son éternité de Dieu ? La théologie augustinienne de la grâce divine et de la liberté de l'homme peut nous aider à répondre à cette question. Selon l'évêque d'Hippone pour déraciner cette peur de « recevoir » Dieu se donne à l'homme sous la forme la plus humble qui soit qui est celle de la croix, pour lui ouvrir la voie de la vie vers laquelle il tend, à entendre la vie éternel.

Key words: Jésus-Christ, Christologie, Augustin, la grâce, la liberté, Christ-total

Transcendance de soi, multiplication de soi, éternité de soi, ne sont que des formes contemporaines du dépassement de soi pour échapper à la finitude. Elles expriment un renouvellement profond de la recherche du sens qui s'accorde avec « la disparition » de presque toutes les limites ayant, jusqu'à récemment, encadré l'activité humaine et témoignent de l'aspiration de l'homme contemporain à être à lui-même son propre créateur et l'artisan de sa vie éternelle¹. Est-ce que la théologie, tel qu'on l'éprouve aujourd'hui, a le goût pour étudier sous une forme moderne la liberté humaine dans le cadre de l'enseignement biblique sur la création, le sens de la vie et de son avenir ? Si la question du salut, du salut tel qu'il est compris par la foi chrétienne, est bien spécifique quant à sa nature et à son contenu, la question et le besoin de salut constituent une

¹ Cf. N. AUBERT, « Les nouvelles quêtes d'éternité », *Études* Février (2008) 197-207.

donnée anthropologique fondamentale. Notre époque en a peut-être changé le langage, mais elle n'échappe nullement à sa réalité². En d'autres mots, la question de l'éternité est donc intimement liée à celle du sens, un sens que l'homme cherche, aujourd'hui comme hier, à opposer à l'angoisse du néant, liée à l'inéluctabilité de la mort. Mais la différence dans l'accès à l'éternité est capitale : celle-ci n'est plus conférée par Dieu, selon un plan établi d'après ses desseins ; elle est conquise par l'homme, au terme d'un processus de progrès scientifiques dont il est le seul moteur³.

Cependant, nous savons aussi que la continuation perpétuelle de notre vie empirique est impensable, au moins encore, et qu'elle amènerait avec elle une sorte d'enfer. C'est ici justement que repose le paradoxe de notre salut. Fini dans son origine créée, infini par sa vocation, l'homme est incapable d'accomplir lui-même le passage d'un terme à l'autre. N'est-ce pas, alors, une malfaçon créatrice ? Non, elle est le résultat du dessein qui veut faire participer un non-Dieu à la vie même de Dieu. Il vient du fait que l'homme, parviendra peut-être un jour à se prolongé la vie vers une certaine éternité, mais il ne pourra pas par ses propres forces réaliser sa vocation de devenir le fils de Dieu par grâce. Cette constatation nous amène à la question cruciale qui servira de ligne directrice de la présente étude : quel est la relation entre la grâce divine et la volonté de l'homme ?

Lorsqu'on veut parler de la participation de l'homme à la grâce divine il y a un nom qui nous vienne aussitôt à l'esprit, celui d'Augustin évêque d'Hippone, Docteur de la grâce, qui avait profondément marqué la pensée chrétienne et tout particulièrement la pensée occidentale. Cependant ce n'est pas toujours le meilleur de saint Augustin qui a exercé de fait l'influence la plus profonde ou du moins la plus visible. La tâche qui nous est fixée devient dès lors facile à définir : en appeler de l'augustinisme, de tous les augustinismes, à saint Augustin afin de pouvoir à travers son œuvre répondre à notre question : quel est la relation entre la grâce divine et la volonté de l'homme ? Est-ce que l'une supprime l'autre, comme nous avons eu tendance à faire dire à saint Augustin.

Vu que l'homme est appelé à devenir le fils de Dieu par grâce le Mystère de Christ se présente au centre de la présente étude. Il se montre ainsi indispensable de voir de plus près l'importance qu'Augustin prête à la christologie. Dans l'introduction à l'étude de G. Madec, Mgr Joseph Doré a souligné que nombreux sont ceux qui doutent encore que la doctrine chrétienne d'Augustin et son au-

2 Cf. B. Sesbouë, Jésus-Christ l'Unique Médiateur, « Jésus et Jésus-Christ » n° 33, Paris 2003², p. 16.

3 Cf. F. LASSAGNE, M.-C. MÉRAT, E. RAUSCHER, B. BELLANGER, M. VALIN, « La 10 plus grandes énigmes de la science », *Science et Vie* 1091 (2008) 44-63.

torité repose sur une base christologique explicite⁴. Pendant longtemps on ne disposait comme travail de fond que la dissertation allemande d'Otto Scheel⁵. Elle est encore très importante vu le matériel qu'elle nous fournit. Pourtant, O. Scheel, tout au long de son étude insiste sur la dépendance d'Augustin de la philosophie de l'antiquité tardive, surtout du néoplatonisme. Il considère le Christ simplement comme « un maître » ou « un modèle » à imiter. Le Christ, en effet, nous libère en nous donnant « les instructions » à suivre qui libéreront ensuite notre esprit afin qu'il puisse se joindre à la vérité qui est le Verbe. Ce n'est que dans un second lieu qu'il envisage l'importance de l'incarnation et la résurrection du Christ. Une interprétation aussi « hellénistique » de la christologie augustinienne avait provoqué de nombreuses réactions. La plus rigoureuse fut celle d'Adolphe von Harnack⁶. A cette interprétation de la christologie augustinienne il oppose celle qui met au centre la médiation du Christ, qui se fonde sur la réceptivité de l'âme humaine de « l'action divine »⁷. Par sa propre fidélité à Dieu, Jésus l'homme dirige ses frères et sœurs vers leur Père miséricordieux. L'unique importance de la christologie augustinienne, selon Harnack, repose ainsi sur « l'humilité de Christ »⁸. Dans son approche, l'accent est mis sur l'âme de Jésus qui sauve le monde. Seeberg⁹ qui avait été plus sensible qu'Harnack à la tradition de l'Eglise, s'est mis du côté de Scheel, en insistant sur le rôle du Logos dans le salut du monde. Seeberg influencera les études qui suivront la sienne¹⁰ par son insistance sur les éléments qui concerne la volonté dans l'enseignement augustinien de la rédemption.

Ce n'est qu'à partir des années 1945 que les historiens des dogmes ont prêté une plus grande attention au milieu ecclésial où ces dogmes ont vu le jour et ainsi à leur lien à l'Ecriture. C'est à ce moment que paraît l'étude de T. van Bavel¹¹.

4 cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la Voie*, « Jésus et Jésus-Christ » n° 39, Desclée, Paris 2001, p. 9.

5 *Die Anschauung Augustinus über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtliche Stellung*, Tübingen-Leipzig, 1901.

6 A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, 2-3, Tübingen 1910, réimprimé Darmstadt 1953, 123-134.

7 *Ibid*, 3: 127ss et 235.

8 *Ibid*, 3: 128.

9 R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2: *Die Dogmenbildung in der Alten Kirche*, Darmstadt 1953, 424-429, 559ss.

10 O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966.

11 T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, « Paradosis » n° 10, Fribourg 1954.

Même si son approche est encore celle des histoires des dogmes néoscolastiques, il arrive à montrer que l'enseignement d'Augustin sur « la communication des idiomes » anticipe l'*Ekthèsis* et les énoncés de Chalcédoine¹². Les études plus pointues sur les sujets ecclésiologiques ont mis en lumière l'enseignement augustinien du « Christ total »¹³. En France et en Italie, depuis les années 1975, apparaissent des études sur l'interprétation qu'Augustin a eue des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁴. Ces études ont ouvert la voie vers de nouvelles recherches concernant la relation qui existe entre la sotériologie et la christologie. Ceci reste un vaste champ ouvert à de nouvelles explorations.

Le dessein implique la méthode. Tout en étant conscient de l'importance qu'il faut prêter aux contextes et aux circonstances – au milieu vital, dans lequel les textes de notre auteur ont vu le jour, nous serions obligé parfois à faire tout un montage de textes, afin de pouvoir mener notre étude à bout. Cependant, nous ne jugeons pas faire tort à l'œuvre d'Augustin du fait qu'il s'est répété bien des fois, en se servant de mêmes schémas de pensée. Là pourtant, où un changement avait été fait, nous prendrons soin de le souligner. D'autre part Augustin n'a jamais écrit de traités systématiques sur le sujet et il se montrerait très hasardeux de vouloir prendre un de ses écrits comme témoin de son enseignement sur l'homme tel qu'il est envisagé par le dessein de Dieu.

Nous regarderons en premier comment la doctrine de la création, de la participation et de la conversion de l'homme éclaire fortement la théologie augustinienne de la grâce (chapitres I). Nous envisagerons ensuite comment les rapports de Dieu et de l'homme, dans la mort et la résurrection, ont leur fondement dans le Mystère du Christ (chapitres II). Enfin, s'il est acquis que la confession de la grâce est pour l'homme l'assurance de la gloire, il importe de se demander comment cette glorification ou déification en Dieu peut et doit se

12 cf. T. VAN BAVEL, *Recherches*, 57-73; B. STUDER, « Consubstantialis Patri – consubstantialis matri : Une antithèse christologique chez Léon le Grand », *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1972) 87-115.

13 cf. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, 3^e éd., Desclée de Brouwer, Paris 1951 ; R. BERNARD, « La prédestination du Christ total selon s. Augustin », *Recherches Augustiniennes* 3 (1965) 1-58 ; P. BORGOMEIO, *L'église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972.

14 cf. Les Introduction de M. F. BERROUARD dans, *Homélies sur l'Evangile de Jean*, BA 71-74 (cf. la bibliographie) ; R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine : Une étude des « Tractatus in Ioannis evangelium » de saint Augustin*, « Théologie historique » n° 28, Paris 1974 ; A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin : L'hymne aux Philippéens*, « Théologie historique » n° 72, Paris 1985 ; P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, « Institut des Etudes Augustiniennes » n°148, Paris 1996.

vivre ici et maintenant. Et nous terminerons notre étude en montrant comment la pensée augustinienne rejoint l'unique pensée biblique selon laquelle « Dieu deviendra tout en tous » (chapitres III).

I La création

La personne du Christ occupe le centre et reste au principe même de la théologie augustinienne de la divinisation de l'homme. Premièrement, Il est l'exemple et la cause de notre salut – la Tête d'un Corps prédestiné en Lui. Deuxièmement, en Lui se dévoile le mystère de la liberté souveraine de la Trinité qui pense, veut et réalise la divinisation de l'homme.

Le dessein de Dieu

Le mystère de la volonté salvifique qui nous unit tous au Christ se trouve majestueusement décrite dans la bénédiction qui ouvre l'*Épître aux Ephésiens*, qu'Augustin commente avec profondeur et ampleur : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'Il nous a élus en Lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour » (Eph 1, 3-4). Selon Augustin il est clair que si nous devons être saints et purs [=immaculés], c'est parce que Dieu le Père nous a choisis, en nous prédestinant à être tels selon le bon plaisir de sa volonté : « en déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ »¹⁵.

Le dessein de Dieu se réalise, selon Augustin, en Christ, mais toute la Sainte Trinité y participe. La création est trinitaire – et inséparable-, c'est-à-dire qu'elle est unique, ayant son origine dans le Père et étant accomplie par le Fils dans l'Esprit Saint. Dans son œuvre *La vraie religion* Augustin explique qu'« il ne faut pas comprendre ceci comme si une partie de la création avait été faite par le Père, une autre par le Fils et une autre par l'Esprit Saint, mais dans le sens que le Père, par le Fils et dans le don de l'Esprit Saint, a créé simultanément toutes choses et chaque nature individuellement »¹⁶.

Toute la création est, selon la conception augustinienne, entièrement dépendante de Dieu tant par rapport à son origine que par rapport à sa fin, tant pour sa création (qui n'est pas seulement le moment initial de sa venue à l'existence, mais inclut aussi le fait d'être constamment maintenus dans cette existence)

15 *De praed. sanct.*, XVIII, 35, BA 24, 579.

16 *De vera relig.*, VII, 13, BA 8, 41-43.

que pour le but dans lequel elle avait été créée. « Non seulement Il [Dieu le Père] les [créatures] a faites », écrit Augustin, « par sa sagesse souveraine, mais Il les conserve dans sa bonté souveraine ». Pourquoi les a-t-Il faites ?, se demande Augustin dans la suite du texte. Et il répond : « Pour qu'elles fussent. Car être, si peu que ce soit, est un bien, puisque le bien souverain, c'est d'être souverainement »¹⁷. Selon cette explication, même la matière non formée n'a rien en commun avec le néant, car elle possède la possibilité d'être formée qui est déjà le résultat de l'activité créatrice *ex nihilo* de Dieu, qui de son côté est entièrement gratuite¹⁸.

Il n'est pas rare de voir Augustin souligné le fait que Dieu en créant l'homme n'avait pas besoin de lui. Mais il le disait non pas pour déprécier l'homme, mais pour accentuer la gloire que Dieu lui avait attribuée en le créant et en lui attribuant une existence qui va en tout dépendre de Dieu dont la volonté est immuable. Cette création initiale, tout en étant prédestinée par le conseil trinitaire, ouvrait une histoire où la liberté de l'homme devait s'engager.

La participation de l'homme au dessein de Dieu

La condition adamique de l'homme représente la première étape du conseil divin. Adam, selon Augustin, devait passer de la condition du *posse non mori* au *non posse mori*, et cela par la médiation du Christ. Simplement en participant au Verbe l'homme pouvait, tout en étant créé du néant, dépasser la multiplicité constitutive et échapper à la dégradation morale. Mais ceci ne fut qu'une potentialité. Le statut premier de l'homme est en effet d'« être capable » de Dieu ; de pouvoir participer ou de pouvoir refuser la participation proposée. Ce qu'on avait souvent reproché à Augustin et ce qui concerne directement la création de l'homme, c'est le fait que l'homme après la chute avait perdu cette capacité de Dieu. Pourtant, Augustin dit tout à fait le contraire : « Lors même que l'âme se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu ; car ce qui fait que l'âme est image, c'est qu'elle est « capable » de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu »¹⁹.

17 *De vera relig.*, XVIII, 35, BA 8, 71.

18 *Ibid.* : « Ce dont Dieu a fait toutes chose, c'est ce qui n'a ni forme ni type, c'est-à-dire, par définition, le néant. On a beau dire, par comparaison avec des êtres plus parfaits, que telle chose est informe : pour peu qu'elle est une forme, si infime, si embryonnaire soit-elle, elle n'est pas rien ; donc elle est aussi, dans la mesure où elle est, ne peut venir que de Dieu ».

19 *De Trin.*, XIV, 12, 15, BA 16, 387.

Cette capacité pouvait s'exercer de manière particulière, parce que l'homme occupe une position médiane dans la hiérarchie des êtres. En effet, l'homme situé entre Dieu et le monde sensible devait choisir ce qu'il aimera. Augustin l'écrit dans la lettre 18 : « Celui qui croit au Christ n'aime pas l'être le plus bas, ne s'enorgueillit pas dans l'être médian, et se rend ainsi apte à s'unir à l'être le plus haut »²⁰. Devant l'homme donc se présente trois possibilité : a) ou de s'unir et d'aimer la création, qui en elle-même n'est pas mauvaise, mais qui ne possède pas la vie, b) de s'aimer soi-même et de s'enorgueillir en soi-même ou c) d'aimer Dieu, en croyant au Christ ce que lui permet de s'unir à l'être le plus haut. « L'âme doit vivre selon sa nature, s'ordonner selon sa nature : au-dessous de Celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquelles elle doit se préférer ; au-dessous de Celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner »²¹, notera Augustin dans un autre texte.

Ce qui détermine, donc, l'homme à se tendre vers l'avant, ou à se tourner en arrière, c'est la *volonté*. La volonté a été donnée à l'homme pour qu'il se tourne librement et dans l'amour vers Dieu. Se faisant, le Souverain Bien devient son propre bien. En effet, l'homme ne fait qu'actualiser la « capacité » qui était en lui. Mais pour que cette capacité, pour laquelle nous avons dit être que potentielle devienne réelle il fallait que l'homme consente librement à cette vocation qui est la sienne. Ainsi, être orienté en avant, vers Dieu est, selon l'évêque d'Hippone, l'état originaire de la nature humaine créée par Dieu, mais qui doit être ratifiée par la libre volonté de l'homme. Au début de ses Confessions Augustin notera : « Tu nous as fait pour toi »²². Augustin ne nie pas le libre arbitre comme nous le prétendons souvent. Il veut simplement souligner que le propre du libre arbitre est de ratifier cet ordre naturel instauré par Dieu, ce qui ne veut pas dire que la liberté de l'homme est par tel fait supprimée. L'homme est divinisé, selon Augustin, par participation, moyennant le don gratuit, continu, et toujours premier de Dieu. Car l'homme ne peut pas se procurer par soi-même ce pour quoi il est fait.

On voit bien combien l'anthropologie d'Augustin est tout autre que statique. Elle n'envisage jamais l'homme que dans la relation à son origine et à son terme. Car l'homme qui découvre sa relation à Dieu découvre d'où, de qui, d'après de qui il reçoit son être et pour qui il existe. Pourtant, Augustin note que l'homme doit demeurer dans cette relation s'il veut en garder le bénéfice. « L'homme ne doit donc pas se tourner vers Dieu de telle manière que, une fois que Dieu

²⁰ *Ep.* 18, 2. *Vivès* 4, 280.

²¹ *De Trin.* XII, 11, 16, *BA* 16, 241-243.

²² *Conf.* I, 1, 1, *BA* 13, 273.

l'a rendu juste, il s'éloigne de Lui, mais il doit demeurer tourné vers Lui pour que Dieu ne cesse de le rendre juste. Car du fait même qu'il ne s'éloigne pas de Dieu, il est justifié par sa présence, il est illuminé, il est béatifié, Dieu ne cessant de le travailler et de le garder, tant que l'homme demeure obéissant et soumis à son autorité »²³.

Celui, cependant, qui permet cette immanence de l'action divine est l'Esprit Saint. C'est Lui qui créé notre union à Dieu en nous inspirant la foi. Grâce à l'action de l'Esprit Saint, il nous est possible de parler de la coopération de l'homme à la grâce divine et de garder la volonté libre de l'homme :

Lorsque l'esprit de l'homme coopère avec l'opération du Saint Esprit de Dieu, ce que Dieu a commandé s'accomplit (...) Car avoir un esprit uni à Dieu par la foi, c'est croire que notre esprit ne peut accomplir la justice sans Dieu, mais seulement avec Dieu. C'est là proprement croire en Dieu ; ce qui est beaucoup plus que croire à Dieu. Car on peut souvent croire à un homme quelconque sans pour autant croire en Lui. Croire en Dieu, c'est donc adhérer par la foi, pour bien coopérer aux œuvres bonnes que Dieu opère²⁴.

Tout ce que nous venons de dire concerne profondément le sujet même de notre étude, à entendre, la relation entre la grâce divine et la liberté de l'homme. On peut déduire à partir de ce qu'on a dit jusqu'à présent que la volonté et la liberté de l'homme dans leur rapport à Dieu ne sont en aucune façon supprimées, tout au contraire elles sont pleinement réalisées lorsqu'elles adhèrent à Dieu. Ainsi le dilemme qu'on a souvent : ou Dieu ou l'homme, se montre faux. Toutefois, il ne faut pas oublier que ceci n'est possible simplement si l'homme participe à la vie divine.

Pourtant, Augustin ne conçoit pas la coopération comme une position juxtaposée de Dieu et de l'homme. Elle est une action simultanée, par la présence immanente de Dieu. Ainsi, dans le système augustinien nous avons la situation suivante : agir de Dieu peut être dit le nôtre et nôtre les biens que Dieu nous confère. De telle manière la sainteté, la pureté, l'immutabilité, l'immortalité sont des biens proprement divins et pourtant ils peuvent devenir les nôtre lorsqu'on participe à Dieu ; lorsqu'on adhère volontairement et librement à la vie divine.

L'évêque d'Hippone a non seulement gardé la liberté et la volonté humaine, mais il a aussi sauvegardé les « droits » de l'homme en définissant l'homme, dans sa nature même, par sa relation à Dieu. Lorsque Augustin parle de l'homme étant à l'image de Dieu il envisage justement ce point : que l'homme soit par

23 *De Gen. ad. litt.* VIII, 12, 25; BA 49, 49.

24 *En. in Ps.* 77, 8, *SChr.* I, 1505-1506.

sa nature même « un être orienté » vers Dieu. L'homme fut créé bon par sa participation au Bien qui est Dieu.

Certes, le temps de la création ouvrait le temps de l'histoire qui est celui de la liberté. Dieu a donné une liberté réelle à Adam, mais qui s'exprime comme un choix : de consentir ou pas à une première grâce – sa participation au Verbe-, qui devait le mener vers son accomplissement : devenir le fils adoptif de Dieu.

L'homme refusant la participation

Augustin comprend le refus de la participation de l'homme à la vie divine comme l'orgueil de l'homme qui veut être dieu sans Dieu. Ce qui repose au fond de ce refus est le fait que l'homme refuse d'être dépendant de Dieu. Dans le livre 12 du *De Trinitate* il note que le véritable honneur de l'homme, est d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais cette image ne peut se conserver que si l'homme demeure orienté vers Celui qui l'« imprime »²⁵. D'où il suit que l'homme est d'autant plus uni à Dieu qu'il aime moins ce qu'il a en propre. Mais, dès qu'il désire de faire l'expérience de son propre pouvoir sans Dieu, « ceci le fait retomber », écrit Augustin, « en quelque sorte volontairement, sur lui-même comme sur une place médiane »²⁶.

Comme nous l'avons déjà dit l'homme, selon la conception augustinienne ne peut pas se procurer par soi-même ce pour quoi il avait été fait : à devenir le fils de Dieu, à être divinisé. C'est justement ce qu'Augustin souligne dans la suite du texte en démontrant quels sont les conséquences d'un tel acte : « quand il [l'homme] prétend être comme Dieu, c'est-à-dire n'avoir personne au dessus de lui, son châtimement est de tomber de ce milieu qui est lui-même dans ce qu'il y a de plus bas, dans ce qui fait le bonheur des bêtes. Voilà comment alors que son honneur était d'être image de Dieu, son déshonneur est d'être image de la bête : 'Etablie dans l'honneur, l'homme n'a pas compris : il est assimilé aux animaux sans raisons et leur est devenu semblable' (Ps 48, 13) »²⁷.

La question qui se pose par suite est : Comment, l'homme, aurait-il franchi une telle distance du plus haut au plus bas, sans passer par le milieu qu'il est lui-même ? L'évêque d'Hippone répond en disant que l'homme en

négligeant l'amour de la Sagesse, qui demeure toujours immuable, convoite la science qui vient de l'expérience des choses muables et temporelles, science qui enfle et n'édifie pas (cf. 1 Cor 8, 1). Ainsi l'âme succombant comme

²⁵ *De Trin.* XII, 11, 16, *BA* 16, 241-243.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

sous son propre poids est exilée de la béatitude ; faisant l'expérience de sa position médiane, elle apprend par son châtement quelle différence sépare le bien qu'elle a déserté et le mal qu'elle a commis ; l'effusion et la perte de ses forces ne lui permettent pas de revenir en arrière, si ce n'est par la grâce de son Créateur qui l'appelle à la pénitence et lui remet ses péchés. Qui délivrera cette âme malheureuse de son corps de mort, si ce n'est la grâce de Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ (Rm 7, 24-25)²⁸.

De ce passage très dense en signification nous pouvons conclure que selon la conception augustinienne : 1) la gloire initiale de l'homme est identifiée avec l'image et la ressemblance, et avec la position médiane qui n'existe que si l'homme reste orienté vers Dieu. Telle est la création, comme nous l'avons montré dans la partie précédente, voulue par Dieu. 2) En voulant être égal à Dieu, être son propre bien sans Dieu, l'homme a déchu. Et non seulement qu'il a perdu la position médiane, mais il « passe par ce milieu » sans s'y arrêter, parce que la position médiane n'existe que lorsque l'homme est tourné vers Dieu. Car, comme nous l'avons déjà montré, la position médiane n'est pas une position statique, mais une existence relative. 3) La conséquence est que l'homme en négligeant sa relation à Dieu perd ses forces et se trouve en position de ne plus pouvoir revenir en arrière. Ce n'est que par la grâce de son Créateur qui pouvait délivrer l'homme de son état malheureux, l'« état de mort ». Dans le livre 10 du *De Trinitate* Augustin précisera que l'homme en « refusant d'être semblable à Dieu par Dieu, mais voulant être par lui-même ce que Dieu est, l'esprit se détourne de lui, il se laisse entraîner et glisse du moins au moins, en croyant aller du plus au plus. Car il ne se suffit plus à lui-même et rien ne lui suffit, dès lors qu'il se détourne de Celui qui seul lui suffit »²⁹.

La guérison de la nature humaine et son couronnement dans la gloire ne peuvent s'accomplir que selon la loi fondamentale qui régit la création : la participation au Verbe. Le Christ rédempteur est le Verbe créateur et illuminateur. L'abaissement de Celui qui, étant de condition divine, a pris la condition de serviteur fut le mystère qui a fasciné Augustin toute sa vie.

II L'Unique Médiateur

Nous arrivons au centre de notre étude : le Mystère du Christ. La manière dont Augustin comprend le Mystère du Christ lui permet de répondre à la question : comment nous devons être « crucifié » dans le Christ crucifié pour être glorifié avec le Christ glorifié, étant prédestiné à tout recevoir dans le

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *De Trin.* X, 5, 7, BA 16, 135.

Christ prédestiné à tout recevoir ? Ce n'est que dans la personne du Christ qu'il nous devient possible de voir et comprendre la relation de la grâce divine et la volonté de l'homme, tout en ayant à l'esprit que sa personne est unique.

L'union d'ordinaire et d'extraordinaire en Christ

L'envoi du Christ dans le temps manifeste, selon Augustin, le dessein prédestinant de Dieu. La prédestination se dévoile ici comme la prescience et la préparation des bienfaits divins par lesquels l'homme est libéré. En axant sur la liberté de l'homme l'effet historique de la volonté éternelle de Dieu, Augustin dirige notre attention sur la condition humaine après le péché et corrélativement, sur un aspect fondamental de la mission du Christ. Souvent jugé d'avoir interprété l'Incarnation du Christ comme un événement purement moral où le Christ est presque identifié avec un guide spirituel, Augustin nous surprend avec des textes qui montrent qu'une telle observation n'a pas de fondement :

Celui qui fut vaincu était seulement un homme : et s'Il fut vaincu, c'est qu'orgueilleusement il désirait être Dieu, Celui qui fut vainqueur était homme et Dieu : et s'Il fut vainqueur, étant né d'une Vierge, c'est que Dieu humblement, à la différence de ce qu'Il fait dans les autres saints, ne gouvernait pas l'homme, mais l'assumait³⁰.

Ainsi pour comprendre la christologie augustinienne il est important d'avoir à l'esprit que : a) l'évêque d'Hippone n'envisage pas notre libération comme une œuvre de puissance divine, mais de justice. Le Christ a vaincu, comme nous pouvons le voir à partir du texte cité, non pas par sa puissance, mais par le fait d'avoir accepter d'assumer la chair ; b) L'humilité du Christ n'est pas une vertu morale acquise, une transformation de sa nature qui se laisserait peu à peu sanctifier en se soumettant à l'action de Dieu, car Lui-même est Dieu : « Dieu... ne gouvernait pas l'homme mais l'assumait ». De telle manière, la nature humaine devient constitutive de son être même.

En expliquant le mystère de l'Incarnation divine à Volusianus, dans sa lettre 137 l'évêque d'Hippone nous présente sa manière de concevoir l'Incarnation du Verbe³¹. A la question de Volusianus comment est-ce possible que Dieu se

³⁰ *De Trin.* XIII, 18, 23, BA 16, 331.

³¹ G. MADEC suite aux théologiens tels que A. GRILLMEIER (Le Christ dans la tradition chrétienne, p. 374-376), W. GEERLINGS (Christus Exemplum, p. 118-125), H. R. DROBNER (Person-Exegese und Christologie bei Augustinus, p. 169-171) souligne l'importance de ce texte « à cause de la formule de l'union hypostatique, l'union des deux natures, divine et humaine, dans l'unité personnelle du Christ, formule qui annonce et prépare l'enseignement du concile de Chalcédoine » (*Le Christ de Saint Augustin*, p. 192). Cf. B. STÜDER, « Consubstantialis Patri – consubstantialis matri : Une antithèse christologique

fait chair et qu'en assumant l'homme Il demeure ce qu'Il est et reste partout présent, Augustin répond en écrivant :

Il est apparu Médiateur entre Dieu et les hommes, de telle sorte qu'unissant les deux natures dans l'unité de la personne (in unitate personae copulans utramque naturam), Il a rehaussé l'ordinaire par l'extraordinaire et modéré l'extraordinaire par l'ordinaire³².

Selon Augustin, dans l'unité de la personne de Jésus-Christ se réalise l'union entre Dieu et l'homme, l'union entre la nature divine et la nature humaine. Cependant, il n'utilise pas la formule théologique de l'« union hypostatique »³³, même si elle est présente en substance dans ses œuvres. Ses termes à lui sont comme nous avons pu voir dans le passage cité : « l'unité de la personne » ou ailleurs « una persona ».

D'autre part Augustin utilise souvent l'illustration courante du mélange de l'âme et du corps pour former l'unique personne de l'homme afin de pouvoir exprimer la manière dont la nature divine s'unit à la nature de l'homme :

La manière dont l'âme se mélange au corps, pour former l'unique personne de l'homme ; car de même que, dans l'unité de la personne, l'âme se sert du corps, pour que l'homme soit, de même, dans l'unité de la personne, Dieu se sert de l'homme, pour que le Christ soit. Il y a donc, dans la personne de l'homme, mélange de l'âme et du corps, dans la personne du Christ, mélange de Dieu et de l'homme ; à condition toutefois que l'auditeur veuille bien faire abstraction de ce qui se passe ordinairement pour les corps, par exemple du mélange de deux liquides dont aucun ne garde son intégrité ; bien que, dans le règne corporel aussi, la lumière se mélange à l'air sans altération.

La personne de l'homme est donc le mélange de l'âme et du corps et la personne du Christ est le mélange de Dieu et de l'homme ; car, lorsque le Verbe de Dieu se mélange à l'âme qui a un corps, Il assume simultanément l'âme et le corps. L'un se fait chaque jour pour la procréation des hommes, l'autre s'est fait une seule fois pour la libération des hommes³⁴.

Nous entrevoyons déjà l'importance dans cette formule christologique qui s'efforce d'atteindre une intelligence plus profonde de l'unité de Dieu et de l'homme dans le Christ. A partir de la lettre citée nous pouvons déduire à présent quelques remarques concernant la compréhension positive de la christologie chez Augustin : a) l'unité de personne n'enlève pas la substance des deux natures. L'intégrité des deux natures est bien maintenue, même si

chez Léon le Grand », *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1972) 87-115.

32 *Ep.* 137, 11, *PL* 32, 520; trad. par. G. Madec, *op. cit.*, p. 195.

33 Cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin*, p. 35.

34 *Ep.* 137, 11, *PL* 32, 520; trad. par. G. Madec, *op. cit.*, p. 195.

Augustin utilise le vocabulaire de « mélange »³⁵. Dans le livre I du *De Trinitate* Augustin note : « La divinité n'est pas changée en la créature de manière à n'être plus la divinité, la créature n'est pas changée en la divinité de sorte qu'elle cesserait d'être créature³⁶. b) La dualité ne s'oppose pas à l'union : l'union des deux natures humaine et divine, se fait, s'accomplit dans la personne du Christ. L'unicité de la personne n'enlève rien à la distinction des natures qui sont foncièrement différentes.

Cependant, Augustin nous prévient du danger inverse de l'unité qui serait de tomber dans la dualité et l'opposition des natures ; le danger auquel succombera Nestorius. En reprenant l'image de l'âme et du corps, il nous dit : « De même que l'âme qui a un corps ne fait pas avec lui deux personnes mais un seul homme, de même le Verbe qui a l'homme ne fait pas avec lui deux personnes mais un seul Christ »³⁷. Et dans un autre texte il note :

En effet, bien qu'Il soit devenu Fils de l'homme sur la terre, Il ne jugea pas indigne de sa divinité (par laquelle Il descendit sur terre tout en demeurant au ciel) d'être appelé Fils de l'homme, et daignant pareillement, comme homme, s'appeler Fils de Dieu ; non qu'Il y ait deux Christ, l'un Dieu et l'autre homme, mais un seul et même Dieu et homme. Dieu, parce que : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu » ; homme, parce que « le Verbe s'est fait chair, et Il a habité parmi nous » (Jn 1, 1s). Ainsi, selon la distinction de la divinité et de l'humanité, le Fils de Dieu restait au ciel et le Fils de l'homme marchait sur la terre, mais selon l'unité de personne qui réunissait l'une et l'autre nature en un seul Christ, le Fils de Dieu marchait sur terre, et le même qui était Fils de l'homme, demeurait au ciel³⁸.

Il reste pourtant une certaine ambiguïté qui poursuit les formulations théologiques d'Augustin. Parfois il laisse entendre que l'union de la personne du Christ concerne non pas deux mais trois substances. Dans un passage du livre XIII du *De Trinitate* il avait écrit : « La nature humaine a pu s'unir à Dieu au point de ne faire qu'une seule personne de deux – et, par là même, de trois substances : Dieu, l'âme, la chair »³⁹. Cela s'explique peut-être par la fait qu'Au-

35 Jusqu'au concile de Chalcédoine, les Pères de l'Eglises employaient couramment le terme ambiguë de « mélange » (μῆξις, κράσις, σύνκρασις, mixtio, mixtura, immixtio). Cependant, après Chalcédoine, le II concile de Constantinople (553) et les élaborations conceptuelles de Léonce de Byzance ; Léonce de Jérusalem et surtout de Maxime le Confesseur, ce terme cesse d'être utilisé et sera constamment identifié avec « confusion ».

36 *De Trin.* VIII, 15, BA 15, 125.

37 *Tract. in Jn.* 19, 15, Vivès 9, 468.

38 *De pecc. mer.* I, 31, 59, Vivès 30, 49.

39 *De Trin.* XIII, 19, 24, BA, 16, 335.

gustin était essentiellement préoccupé de ce qui advient à la nature humaine. Ce qui l'intéresse dans l'union personnelle du Christ est donc moins le mode ineffable de cette union, que sa conséquence pour la nature humaine assumée.

Agir humain du Christ

La personne du Christ, dans la théologie augustinienne, se présente comme la Voie qui exerce une fonction médiatrice. Selon l'évêque d'Hippone, nous allons au Christ-Dieu par le Christ-homme, au Verbe éternel par le Verbe fait chair. Le Verbe éternel est la Vie à laquelle on parvient par le même Verbe incarné, la Voie. Si bien que nous allons au Christ par le Christ :

Ecoute le : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». Si tu cherches la Vérité, suis la Voie ; car la Voie, c'est aussi la Vérité. Il est où tu vas, Il est par où tu vas. Ce n'est pas par autre chose que tu vas à autre chose, tu ne viens pas au Christ par autre chose que Lui ; c'est par le Christ que tu viens au Christ. Comment viens-tu au Christ par le Christ ? Par le Christ homme au Christ Dieu, par le Verbe fait chair au Verbe qui était au commencement auprès de Dieu⁴⁰.

Le Christ n'est donc pas un simple démonstrateur du chemin. Il est venu autant que personne pour être la Voie. C'est pourquoi l'homme est appelé à s'approprier le Christ Lui-même. Différents textes bibliques permettent à Augustin de développer ce thème, comme par exemple le Proverbe 8, 22 : « Le Seigneur m'a créée au commencement de ses voies » où il devient claire que pour l'évêque d'Hippone ce ne peut être que le Christ « revêtu de l'humanité », la Tête de l'Eglise. Ce n'est qu'en Lui que l'homme retrouve le modèle de sa vie (la manière de l'être) qui est la voie sûre pour arriver à Dieu. :

Nous ne pouvions, en effet, revenir que pour l'humilité de là où nous étions tombés par l'orgueil quand il fut dit à nos premiers parents : « Goûtez (du fruit) et vous serez comme des dieux » (Gen 3, 5). De cette humilité, c'est-à-dire par voie où il nous fallait revenir, notre Sauveur Lui-même a daigné donner l'exemple en sa personne, Lui qui n'a pas estimé que ce fût une usurpation d'être égal à Dieu, mais qui s'est anéanti Lui-même en prenant la forme d'esclave (Ph 2, 6-7) au point d'être fait homme au commencement de ses voies, Lui qui était le Verbe par lequel tout fut fait. Voilà pourquoi, en tant que Fils unique, Il n'a pas de frères ; mais, en tant que Premier-né (cf. Col 1, 15 et 18), Il a bien voulu donner le nom de frères (cf. Hébr 2, 11) à tous ceux qui, à la suite et par le moyen de sa primauté renaissent dans la grâce de Dieu qui les adopte comme ses fils, ainsi que l'enseigne la foi apostolique⁴¹.

⁴⁰ *Tract. in Jn.* 13, 4, *Vivès* 9, 383.

⁴¹ *De fide et symb.*, 4, 6, *BA* 9, 31-33.

A partir du texte cité, il devient claire ce que nous avons dit au début de cette étude : que la vocation de l'homme est de devenir le fils adoptif de Dieu ; de devenir frère du Christ par la grâce, et de renaître en Lui pour la vie éternelle.

La sotériologie augustinienne met l'accent sur le Verbe qui relève l'homme qu'Il avait assumé, et qui n'est autre que l'humanité nouvelle en ses prémices. Car ce qui est ressuscité dans le Seigneur, notera Augustin, c'est « ce qu'Il a reçu de toi (...) Notre Souverain Prêtre a reçu de nous ce qu'Il offrait pour nous, car Il a reçu de nous sa chair. C'est dans cette chair même qu'Il s'est fait victime, qu'Il s'est fait holocauste, qu'Il s'est fait sacrifice. Dans sa passion, Il s'est fait sacrifice ; dans sa résurrection, Il a renouvelé ce qui était mort et l'a donné à Dieu comme tes prémices, et Il te dit : tout ce qui est à toi a été consacré, lorsque j'ai donné à Dieu de telles prémices venues de toi »⁴². Ainsi, le Christ, comme Verbe un avec le Père, fait de l'humanité qu'Il a assumée, une humanité qui accède à la communion trinitaire en Lui. C'est pourquoi l'humanité glorifiée du Verbe fait chair est au principe même de tout le dessein de Dieu. C'est sur l'archétype du Christ glorifié dans sa chair que repose toute l'économie divine, conçue pour donner la gloire de l'incorruptibilité à l'homme créé dans le Verbe fait chair glorifiée. La glorification de la nature humaine, même si elle s'accomplit dans le temps est éternelle. Donc le fait que « le Verbe s'est fait chair » c'est en premier lieu que cela nous regarde. Car c'est toute l'humanité rachetée qui est envisagée comme éternellement intégrée au Christ, et par Lui à la Trinité. C'est ce qu'Augustin souligne dans le Tract. in Jn :

Si l'Apôtre a dit de nous : « Il nous a élus en Lui avant la fondation du monde » (Eph 1, 4), pourquoi regarder comme contraire à la vérité que le Père ait glorifié notre Tête au moment où Il nous a choisis en Lui pour que nous soyons ses membres ? Nous avons en effet été élus, de la manière dont Lui-même a été glorifié. Car avant que le monde fût, nous n'existions pas, non plus que le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ. Mais Dieu le Père qui, par Jésus-Christ en tant qu'Il est son Verbe, a fait même les choses futures, et qui appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient (Rm 4, 17), l'a assurément glorifié pour nous avant la fondation du monde, selon qu'Il est homme, médiateur entre Dieu et les hommes, si à ce moment Il nous a aussi élus en Lui. Que dit en effet l'Apôtre ? Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux qui d'avance Il a connus, Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que Celui-ci fût le premier-né d'une multitude de frères, et ceux qu'Il a prédestinés, Il les a aussi appelés (Rm 8, 23-30)⁴³.

42 *En. in Ps*, 129, 7, *SChr.*, II, 1058.

43 *Tract. in Jn* 105, 7, *Vivès* 10, 352.

Ce texte nous permet de déduire trois choses : a) que la médiation du Christ à son fondement dans notre élection éternel en Christ ; b) que la glorification du Christ achève son œuvre médiatrice et c) que notre glorification se rattache à la glorification du Christ. Nous pouvons maintenant mieux comprendre comment Augustin comprend l'homme tel qu'il est envisagé par le dessein de Dieu. L'homme n'a selon ce dessein qu'une seule vocation ; vocation à la filiation par notre incorporation au Christ glorifié, Tête et premier-né de ses frères glorifiés en Lui.

III Le Corps du Christ

Dans le chapitre précédant nous avons vu comment le Christ a pris tous les hommes en Lui en prenant la condition humaine. Ce réalisme d'une « incarnation ecclésiale », d'une union « physique » du Christ et de l'Eglise, a souvent été porté au crédit des Pères grecs. Mais il est aujourd'hui reconnu tout autant augustinien⁴⁴. Cette unité de la Tête et du Corps fonde l'espérance eschatologique de l'Eglise, notre glorification dans le Christ glorifié.

Glorification des membres unis à la Tête

Augustin se montre très sensibles au fait que nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu (cf. Rm 5, 2). Pourtant, l'évêque d'Hippone souligne aussi le fait que notre gloire est déjà une réalité présente ici et maintenant. Ceci n'est possible que grâce à l'unité personnelle du Christ, car nous sommes en Christ dès maintenant au ciel⁴⁵. Grâce à notre unité au Christ – en étant unis à Lui nous remontons avec Lui. Car Celui qui remonte au ciel c'est le « Christ total », Tête et Corps. Cette unité relève de la grâce et lorsqu'il s'agit de la volonté de l'homme, car c'est bien le sujet de notre étude – la relation entre la grâce divine et la volonté humaine – s'exprime comme notre vouloir d'être unis au Christ pour pouvoir remonter avec Lui. « C'est bien un seul qui est monté », notera Augustin, « mais pour nous, quand nous Lui sommes unis de telle sorte que nous soyons en Lui ses membres, même avec nous Il est encore seul, un par conséquent, est toujours un. C'est l'unité qui nous rattache à cet un, et ceux-là seuls ne montent pas avec Lui qui ont refusé d'être un avec Lui »⁴⁶.

44 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Saint Augustin, le visage de l'Eglise*, « Unam sanctam » n° 31, Paris, 1958, p. 11.

45 *De pecc. mer.* I, 31, 59, *Vivès* 30, 49. Cf. p. 11-12.

46 *En. in Ps.* 122, 1, *SChr.*, II, 945.

Cette unité du Corps du Christ est fondée sur l'Incarnation, la grâce, et notre volonté consentante, et c'est elle qui nous ouvre les portes de la gloire éternelle. Le Christ ressuscité atteste ce qu'il en sera de nous. La Tête est l'« exemple » pour les membres, comme nous l'avons vu. Ici il se dévoile que le terme « exemple » - si cher à Augustin – ne peut être en aucun cas réduit à un sens moral. Comment imiter la résurrection ? « Exemple » doit s'entendre de la manifestation exemplaire de ce que nous serons, du modèle absolu, prévu depuis toujours, de ce qui adviendra pour le croyant.

Augustin indique pourtant qu'il a une différence radicale entre la grâce du Christ et la nôtre. Dans le Christ, la grâce fait de la nature humaine assumée la propriété personnelle du Verbe, à tel point que Celui-ci est, identiquement, cet homme parlant et agissant que ses contemporains voyaient et entendaient. Aucun saint, quelque grâce qu'il reçoive, ne sera jamais élevé à cette unité personnelle avec le Verbe. Mais c'est la même grâce qui, de la Tête, se répand dans les membres pour les sanctifier et les diviniser. Christologie et ecclésiologie sont donc en rapport étroit, quand Augustin fonde sa théologie de la grâce dans sa christologie.

Si le chrétien se glorifie dans le Christ Tête, comme nous l'avons vu, il ne peut se glorifier qu'au sein de l'Eglise et avec toute l'Eglise. Car le Christ est la Tête d'un Corps qui ne peut être séparé de Lui. Louer et glorifier le Christ, c'est confesser qu'Il est mort et ressuscité pour tous. De même, si se glorifier dans le Christ, c'est reconnaître que la grâce est donnée en dehors de tout mérite, c'est reconnaître aussi que tous les hommes sont égaux devant Dieu, donc que tous sont susceptibles d'être sauvés. En d'autres termes, seule une Eglise universelle atteste que le don de la grâce n'est pas dépendant de qualités personnelles ou l'appartenance à un groupe social ou ethnique déterminé. L'évêque d'Hippone insistait sur le fait que se glorifier dans le Christ, c'est toujours s'ouvrir à une totalité qui n'inclue peut-être pas tous les hommes, mais a priori les concerne tous. Car, comme nous l'avons montré dans les parties précédentes de notre étude tous ont besoin de la grâce libératrice qui ne peut se trouver qu'en participant à la grâce du Christ. Or nous ne pouvons pas nous abreuver à cette source qu'à la condition d'être incorporé, comme membres, à l'Eglise qui est son Corps :

Notre Tête, c'est le Christ, et nous sommes les membres de son Corps, écrit Augustin. Nous seulement, ou bien aussi ceux qui existèrent avant nous ? Tous ceux qui, dès les origines du monde, furent justes ont pour Tête le Christ. Eux, ils ont cru qu'allait venir Celui que nous croyons être déjà venu. C'est dans la foi en Lui qu'ils ont été, eux aussi, guéris, comme nous,

dans la même foi. C'est ainsi qu'Il devient Lui-même Tête de toute la cité de Jérusalem, de tous les fidèles comptés ensemble depuis le commencement jusqu'à la fin, auxquels s'adjoindront les légions et les armées des anges, afin qu'advienne cette unique cité sous un seul Roi, une seule province sous un seul Chef, heureuse, dans une paix et un salut éternels, louant Dieu sans fin, heureuse sans fin. Tel est ce Corps du Christ qu'est l'Eglise⁴⁷.

Nous pouvons donc constater avec l'évêque d'Hippone que glorifier Dieu suppose toujours glorifier avec les autres, parce que l'Eglise se compose d'une infinité de membres, tout en restant une. Se glorifier en Dieu en rendant grâces, c'est donc rejoindre l'unique Eglise et la communauté des frères. Cette glorification est bien visible, attestée par une communion concrète avec tous. La véritable action de grâce est ainsi la communion.

Cette action de grâce trouve son expression achevée dans la liturgie eucharistique. C'est donc lorsqu'elle est rassemblée pour son acte cultuel suprême, que l'Eglise « se glorifie en Dieu ». Augustin écrit que le sacrifice des chrétiens – l'offrande spirituelle d'eux-mêmes avec et dans le Christ –, « l'Eglise ne cesse de le reproduire dans le Sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte ». De fait, l'évêque d'Hippone suscite ses fidèles de connaître ce qu'ils ont reçu. Car « ce pain que vous voyez sur l'autel, dès qu'il est consacré par la parole de Dieu, est le corps du Christ... Or si vous l'avez reçu avec les dispositions convenables, vous êtes vous-mêmes ce que vous avez reçu. L'Apôtre dit en effet : « Nous sommes tous qu'un seul pain et qu'un seul corps » (1 Cor 10, 17)... Ce pain sacré vous rappelle combien vous devez aimer l'unité... Vous devenez ce pain qui est le corps du Christ »⁴⁸.

Et il précise :

Si vous voulez comprendre ce qu'est le corps du Christ, écoutez l'Apôtre qui dit aux fidèles : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres » (1 Cor 12, 27). Si donc vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres, le symbole de ce que vous êtes se trouve déposé sur la table du Seigneur ; vous y recevez votre propre mystère. Vous répondez : Amen. Soyez donc membres du corps de Jésus-Christ pour que cet Amen soit véritable⁴⁹.

Le paradoxe de la « glorification en Dieu » s'exprime en définitive parfaitement dans la structure visible de l'acte eucharistique, où le fidèle devient ce qu'il reçoit, en s'offrant totalement au Christ qu'il reçoit. N'ayant rien à rendre

47 Cf. Enarr. in Ps. 36, 3-4 dans H. U. von BALTHASAR, *Saint Augustin, Le visage de l'Eglise*, p. 58.

48 *Serm.* 227, *Vivès* 18, 188.

49 *Ibid.*

pour le don gratuit du salut, il n'a que lui-même à offrir en acte de louange. Mais il ne le fait que mû par la grâce qui lui inspire cette oblation d'amour. Et il ne s'offre qu'en recevant au moment même où il s'offre. C'est bien ce qu'accomplit l'Eucharistie où l'on rend grâces en recevant le calice du salut (cf. Ps 115, 12-13), et où l'on reçoit ce calice, parce qu'on rend grâces.

Ainsi, l'assemblée liturgique n'est pas, pour l'évêque d'Hippone, un « lieu théologique » parmi d'autres, mais réellement et par excellence, « le lieu de la christologie »⁵⁰, le centre où tout se passe : l'interprétation des Ecritures, la célébration du sacrifice du Christ, l'actualisation du Mystère du Christ et de l'Eglise, l'initiation et la participation à la vie divine qui est l'incorporation des chrétiens au Christ, leur édification spirituelle, la foi et l'intelligence de la foi, en un mot la « théologie »⁵¹.

La volonté voulante

Pour que l'homme soit véritablement libre il doit recevoir la grâce de Dieu. Selon la théologie augustinienne, il doit être un « être eucharistique » ; il doit se nourrir du Corps du Christ pour pouvoir se transformé lui-même en ce Corps : « Grandis et tu me mangeras. Mais tu ne me changeras pas en toi comme l'aliment de ta chair ; c'est toi qui sera changé en moi »⁵². C'est cette manducation (=eucharistique) qui nous transforme en dieu par grâce. Elle est un don de Dieu que l'homme doit accueillir, le faire sien. En effet, tandis que, au moment de la création, Dieu donne la créature spirituelle à elle-même, sans que celle-ci le sache ou le veuille, désormais cette créature spirituelle doit collaborer à sa propre création, à sa divinisation, à son passage en Dieu. Dieu ne peut et ne veut pas nous sauver sans nous. La reprise active de la grâce, c'est un accueil et une dépendance qui sont en même temps une activité. L'acte divin atteint la liberté humaine jusque dans sa racine. Il la fonde comme liberté à la fois active et passive.

Quand Augustin parle de la liberté des êtres créés, il distingue deux aspects : la liberté (*libertas*) et le libre arbitre⁵³. Pour nous la liberté se définit d'abord comme un pouvoir de choix. Elle l'est en effet, mais ce n'est pas là sa racine. La vraie liberté n'est pas le choix entre le bien et le mal, elle est essentiellement

50 cf. L.-M. CHAVET, « Sacramentaire et christologie. La liturgie, lieu de la christologie », dans *Sacrements de Jésus-Christ*, « Jésus et Jésus-Christ » n° 18, Paris 1983, p. 213-254.

51 cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin*, p. 80.

52 *Conf.* VII, 10, 16, *BA* 13, 617.

53 Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, « Etudes de Philosophie Médiévale », Paris, 2003², p. 212, n. 2.

l'amour du Bien. Augustin entend donc toujours par le mot *libertas* la vraie liberté qui est hors du choix entre le bien et le mal : « Si, comme tu te dis, la liberté n'existe que là où il y a la possibilité de choisir entre le bien et le mal, Dieu n'est pas libre, puisqu'en Lui il n'y a pas de possibilité de pécher »⁵⁴. Ainsi, Dieu seul est parfaitement libre, en soi et par soi. Pour les créatures la parfaite liberté consiste dans la participation à la liberté divine, à tellement vouloir et se complaire en Dieu qu'on ne puisse plus s'en dépendre. Donc, l'achèvement de l'homme consiste à devenir participant de la vie trinitaire. Car c'est dans cette indéfectible union à Dieu que l'homme sera vraiment libre. Pleinement lui-même parce que pleinement dépendant de Dieu.

En ce qui concerne la conception augustinienne de la volonté humaine, nous pouvons conclure que selon lui l'action de Dieu a pour but de permettre celle de l'homme. Dieu agit pour que nous agissions. Cependant, l'action de Dieu ne substitue pas à l'agir de l'homme, elle le promeut en lui donnant de vouloir. Si Dieu agit, c'est pour que nous voulions. Donc, selon Augustin il est absurde de dire que Dieu contraint la volonté, justement parce que c'est Lui qui la crée comme volonté voulante. Mais c'est tout de même nous qui voulons. Ainsi, nous voulons vraiment que quand nous aimons, ce qui est le don de l'Esprit du Christ. Autrement dit, ce n'est que grâce au don de l'Esprit Saint que la volonté reçoit le principe qui la détermine : l'amour de Dieu.

Il ne faut pas dire que Dieu nous aide à pratiquer la justice, et qu'Il opère en nous le vouloir et le faire en vue d'une volonté bonne (Ph 2, 13) parce qu'il fait retentir extérieurement à nos oreilles les préceptes de la justice, mais parce qu'Il donne un accroissement intérieur, en répandant la charité dans nos cœurs, par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5, 5)⁵⁵.

C'est l'Esprit qui libère la volonté, la guérit, et donne de se complaire dans le bien. Il meut l'homme par l'amour, et, par ce dynamisme, Il l'accorde à la Loi, en mesure désormais d'être accomplie : « Je mets mes délices dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur », écrit Augustin, « cette délectation dans le bien, qui va jusqu'à refuser son consentement au mal, non par crainte du châtement, mais par amour de la justice – c'est en effet cela mettre ses délices – ne peut être attribuée qu'à la grâce »⁵⁶. Il faut être attentif à ce que dit Augustin ici, c'est le vouloir qui ne consent pas au mal et se délecte dans le bien, le vouloir lui-même, par l'effet de la grâce⁵⁷.

54 *Op. imp.*, IV, 11, *Vivès* 32, 274; Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon Saint Augustin*, Médiasèvres, 2004, p. 45-50.

55 *De Spirit. et litt.* 25, 42, *Vivès* 30, 162.

56 *Contra duas. epist.* I, 10, 18, *BA* 23, 358.

57 Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1946, p. 74.

Augustin accorde une place décisive à l'amour suave, à la « delectatio », mais sans aucun hédonisme, et sans que cette délectation signifie la passivité de l'homme. Ce fut l'erreur de jansénisme que d'interpréter dans ce sens la « delectatio » augustinienne, comprise de fait comme forçant du dehors une volonté impuissante, jusqu'à la faire jouir. La délectation ne pallie pas à une volonté déficiente. Elle est la volonté voulante, car on désire ce que l'on aime, et aime ce que l'on désire et que l'on connaît. Le jansénisme a séparé délectation et volition, victime d'une anthropologie tronquée et d'une théologie qui, depuis longtemps déjà, avait entériné la séparation de la nature et de la grâce. La psychologie augustinienne de la grâce unit étroitement les éléments affectifs, volontaires, et cognitifs de l'amour. L'En. in Ps. 53, 10 offre ici un témoignage des plus importants. Augustin commente le Psaume 53, 10 : « Je t'offrirai volontairement un sacrifice », et dit : « Pourquoi 'volontairement' ? Parce que j'aime d'un amour désintéressé (gratis amo) ce que je loue. Je loue Dieu, et je me réjouis de cette louange même... Que Dieu soit loué par la volonté ! Qu'il soit aimé par la charité ! Qu'il soit aimé et loué gratuitement ! Qu'est-ce à dire gratuitement ? Lui pour Lui-même, non pour quelque autre chose »⁵⁸.

La transformation de gloire en gloire

Le désir de l'homme sera totalement comblé quand Dieu lui donnera sa propre gloire divine, c'est-à-dire se donnera Lui-même tout entier et pour toujours, quand Dieu sera vraiment possédé comme le Souverain Bien de l'homme. Ainsi Dieu seul peut donner à l'homme une gloire qui ne passera pas. C'est donc à Lui seul qu'il convient de rendre un culte. Dans la Jérusalem céleste, Dieu sera pleinement glorifié, parce que notre désir de Lui sera parfait, total, éternel, et éternellement satisfait. De fait l'amour désintéressé qui veut glorifier Dieu n'est pas contraire au désir et au besoin que l'on a de Dieu. Si donc l'eschatologie comble le désir de l'homme qui dit à Dieu : « Je ne veux d'autre gloire que Toi », elle est aussi la gloire parfaite de Dieu qui, ayant voulu l'Economie de la création et du salut, peut enfin se révéler définitivement pour ce qu'Il Lui a plus d'être : le Souverain Bien de l'homme.

Au ciel, Dieu sera notre beauté et nous serons nous-mêmes la beauté de Dieu, « son vêtement de lumière » (cf. Ps. 103, 2). Au ciel la gloire du Christ sera la nôtre. Ce qui doit être entendu en un double sens : a) la gloire qui appartient en propre au Christ deviendra la nôtre en nous étant donnée ; b) nous-mêmes serons la gloire du Christ, puisque nous serons la preuve vivante qu'Il est le Souverain Bien de l'homme. Bref, la Tête trouvant sa gloire dans la fonction

⁵⁸ En. in Ps. 53, 10, *SChr.*, I, 897.

salvifique qu'elle exerce sur le Corps, le Christ ne peut être glorifié si nous ne le sommes pas. Dieu n'a donc sa gloire qu'en nous, comme nous-mêmes n'avons notre gloire qu'en Lui. Unique sera donc aussi la gloire céleste. Dieu habitera en nous et nous serons son héritage. Nous le posséderons, et Il nous possédera. Unique sera la gloire céleste, parce que Dieu sera tout en tous (Eph 1, 23 ; 1 Cor 12, 6 ; 15, 28 ; Col 3, 11), parce que nous serons « tous un, en un seul et pour un seul, puisque désormais nous ne serons plus dispersés »⁵⁹.

Cependant l'identité personnelle subsistera, bien évidemment. Quelle que soit son unité, la Cité céleste reste composée de sujets personnels. Les joies célestes seront diverses en fonction des charismes différents, des destins personnels, multiples et variés, où chacun aura incarné un des aspects du mystère du Christ (1 Cor 28, 28). Les adverbes « moins »/« plus » sont sans doute maladroits, mais entendent moins nier l'égalité que l'uniformité. L'identité personnelle n'est aucunement abolie dans le ciel. C'est pourquoi nous nous glorifierons en Dieu tous ensemble, mais chacun fera pour sa part, car il aura été aimé et sauvé personnellement, secouru par des grâces individualisées. C'est cette grâce en propre qui fera son bonheur : « Nul ne désirera être ce qu'il n'a pas reçu – tout en étant uni par le lien de la plus sereine concorde à celui qui aura reçu – pas plus que, dans le corps, ne veut être œil ce qui est doigt, l'un et l'autre faisant partie de l'organisation pacifique du corps entier. C'est pourquoi chacun possédera son propre don, l'un plus grand, l'autre plus petit, de telle sorte qu'il ait aussi le don de ne rien vouloir de plus »⁶⁰.

Mais la pensée augustinienne est constamment paradoxale. Il fait entendre que la gloire propre à l'un fait aussi la joie de l'autre. Ce qui ne s'explique que par l'amour qui unira tous en Dieu :

Comme les étoiles dans le ciel, les saints reçoivent en partage dans le Royaume des demeures différentes et d'un éclat différent ; mais, à cause de l'unique denier, nul n'est séparé du Royaume, et ainsi Dieu sera tout en tous (1 Cor 15, 28) pour que, puisque Dieu est charité (1 Jn 4, 8), la charité fasse que soit commun à tous ce qui est possédé par chacun. Ainsi en effet, quand il aime dans l'autre ce qu'il n'a pas lui-même, chacun le possède lui-même. La différence d'éclat ne suscitera donc aucune envie parce que régnera en tous l'unité de la charité⁶¹.

On ne peut dire de manière plus belle que la vie céleste sera communion. Augustin ne fait d'ailleurs qu'appliquer à la vie éternelle ce qu'il dit souvent à propos de la vie ecclésiale d'ici-bas. Si Augustin peut insister tellement sur le

59 *En. in Ps.* 147, 28, *SChr.*, II, 1433.

60 *De civ. Dei* XXII, 30, 2, *BA* 37, 410.

61 *Tract. in Jn.* 67, 2, *Vivès* 10, 104.

caractère électif de la grâce, c'est parce qu'il a en même temps une très forte doctrine de l'unité ecclésiale par la charité. La gloire céleste sera donc commune et propre. Unique et divers. Et pourquoi, en définitive ? sinon parce qu'elle est la gloire de la grâce du Christ, l'Unique Médiateur.

La vie céleste sera, selon Augustin, une immense action de grâces, une louange sans fin. Ainsi il a pu dire que nous passerons « des louanges à la louange »⁶². Cette insistance sur la louange fait de l'eschatologie augustinienne une réalité beaucoup plus dynamique qu'on ne le dit souvent. Augustin dit que la vie éternelle sera repos, parce qu'elle ne connaîtra aucun des maux d'ici-bas, que nous louerons pourtant sans fatigue, et que nous aurons rejoint notre « centre de gravité »⁶³ : « Il n'y a pas dans ce repos une inactive indolence », souligne Augustin, « mais une ineffable tranquillité dans une action qui ressemble au repos »⁶⁴. Notre « repos » sera de voir (« et voyez »: Ps. 45, 11a), de comprendre parfaitement, que Dieu est Dieu, c'est-à-dire que nous avons été refaits et rendus parfaits par grâce, puisque Dieu est grâce. S'il est le « repos de Dieu », c'est parce que Dieu nous fera reposer en Lui : « Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme en un septième jour, en ce sens qu'Il fera reposer en Lui-même, comme Dieu, ce septième jour que nous-mêmes nous serons »⁶⁵.

Conclusion

A partir de ce que nous avons dit sur la conception augustinienne de la relation existante entre la grâce divine et la volonté de l'homme nous pouvons conclure que :

1) La théologie augustinienne nous aide à sortir de l'impasse concernant la relation entre la grâce divine et la volonté de l'homme en définissant l'homme

62 *En. in Ps.* 144, 3, *SChr.*, II, 1328

63 La dynamique de cette « stabilisation » est illustrée chez Augustin par l'image du poids (*pondus*). Conformément aux lois de la physique antique – qui ne sont pas en accord avec les lois modernes de la gravitation – un « poids », un *pondus*, était un mouvement par lequel chaque partie de l'univers cherchait son lieu de repos. Donc, ce poids ne représente pas seulement ce par quoi les choses tendent vers le bas, mais ce par quoi elle tendent vers leur lieu propre. Le poids du feu, par exemple se dirige vers le haut. Ceci provient du fait que les êtres créés n'ont pas la source de leur béatitude en eux-mêmes, mais en Dieu, ce qu'Augustin résume dans un aphorisme : « Mon poids c'est mon amour, où que je tende, c'est lui qui m'emporte » (*Confessions* XIII, 10). Cf. D. O'BRIEN, « 'Pondus meum amor deus' : Saint Augustin et Jamblique », *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981) 423-428.

64 *Ep.* 55, 17, *Vivès* 4, 478.

65 *De civ. Dei* XXII, 30, 5, *BA* 37, 716.

par la relation qui le rattache à Dieu. L'homme créé par Dieu en son fondement même est un être relationnel. Il l'est parce que Dieu Lui-même est Amour, en Lui-même et à notre égard, et parce que Dieu nous a créés à son image et ressemblance pour que nous trouvions justement notre perfection et notre béatitude dans la relation qui nous attache à Lui. La volonté de l'homme est considérée ainsi comme un acte libre qui constitue l'homme dans son être même, bien qu'il puisse être assourdi et recouvert. Il est fortifié, purifié, et surtout comblé par la grâce et il est alors l'acte libre de l'homme qui se tourne vers Dieu. Mais il ne cesse pas pour autant de venir de Dieu. Car la création, que la grâce restaure et ne supprime pas, ne doit pas être conçue comme une poussé, une intervention autocratique, une contrainte, mais comme une sorte de spontanéité de la créature à l'appelle de son créateur. L'action de Dieu ne s'insère pas dans un monde déjà créé, elle le crée.

2) Une unité parfaite de la grâce et de la volonté libre ne se réalise entièrement que dans la personne du Christ, le Verbe fait chair. Cet exemplum est unique, bien évidemment, mais c'est à Lui que nous avons à participer. Dans le Christ, l'action de l'homme et l'action du Verbe ne sont pas deux principes juxtaposés, agissant à tour de rôle, ou chacun pour moitié, afin de constituer ensemble une totalité. Il y a bien une volonté divine et une volonté humaine, mais celles-ci ne font strictement qu'un dans une unité parfaite « sans confusion ni changement, sans division ni séparation » comme cela avait été proclamé au concile de Chalcédoine (451). L'agir du Christ est, ainsi, un agir totalement humain, parce que le Verbe s'est fait homme, et c'est un agir totalement divin, parce que le Verbe ne cesse aucunement d'être Dieu en devenant homme. Si l'on envisage ainsi la volonté et l'agir libre et saint du Christ, tombent, au moins ici, les apories sans cesse renaissantes dans l'esprit de tant de chrétiens quand il s'agit de la relation qui existe entre la grâce divine et la volonté de l'homme : si c'est Dieu qui agit, ce n'est pas l'homme ; si c'est l'homme qui agit, ce n'est pas Dieu. Or, le salut chrétien consiste justement en ce que la volonté de l'homme, après s'être séparée de la volonté divine et s'être érigée en volonté propre, soit sanctifiée par la double et « unique » volonté du Christ, Homme et Dieu. La grâce du Christ agit dans la volonté humaine, non pour la contraindre mais pour la rendre pleinement voulante et libre, et pleinement sainte.

3) La théologie de la grâce se réalise pleinement dans l'Eglise. Augustin montre que si le Christ n'est pas perçu dans sa fonction médiatrice, c'est-à-dire comme Tête d'un Corps qui est sauvé parce qu'il participe à l'être même de la Tête, et à sa grâce, la grâce tend à se réduire à un dynamisme suscité dans l'homme par les exhortations évangéliques. La grâce qui nous est donnée comme don de l'Esprit Saint constitue le Christ saint, et qui, communiquée au baptême

pour assurer notre première régénération, continue de nous être dispensée pour achever notre totale incorporation au Christ, à l'Eglise laquelle est son corps, « la plénitude de Celui qui remplit tout en tous » (Eph 1, 23). L'homme régénéré par la grâce aime volontairement et gratuitement, parce qu'il vit de la vie même de Dieu en étant fils de Dieu par grâce, en étant divinisée par grâce.

Telle est bien la révélation biblique en sa nature la plus profonde : le dévoilement d'un Dieu qui nous a aimés le premier, en toute gratuité, sans nulle autre raison que l'amour même qu'Il a à notre égard. Et quand, à cet amour que Dieu nous porte, nous offrons en retour un amour qui consiste avant tout à se laisser aimer et vivifier, alors le vieux « schème concurrentiel », où Dieu et l'homme sont perçus comme des vis-à-vis dont l'action de l'un signifierait l'inaction de l'autre, s'évanouit complètement. Ainsi, nous sommes amenés encore une fois à conclure avec l'évêque d'Hippone que la théologie de la grâce ne peut se comprendre en dehors de l'existence filiale qui par excellence caractérise la condition chrétienne.

Јулија Видовић

Париз

**Човек по промислу Божијем
код светог Августина Ипонског**

Учење светог Августина из Ипона о односу између благодати Божије и слободне воље човекове које је у току историје било подложно различитим и не тако ретко потпуно контрадикторним тумачењима, открива нам се у сасвим новом светлу уколико му приступимо кроз призму Тајне Христове. Студија које је пред нама само је један од начина ишчитавања Августинове христологије и сотириологије. Аутор чланка настоји да покаже како је, према Августиновој теологији, савршено јединство између благодати и слободе оствариво једино у Личности Христовој, али и нама доступно кроз заједничарење, односно кроз слободно и вољно учествовање у животу Цркве која је Тело Христово, *Christus totus*.



УДК 27-1 Максим Исповедник, свети
27-1 Григорије из Назијанза, свети
27-9"05/06"

Андреј Лаут

Универзитет у Дараму – Катедра за теологију и религију

Св. Григорије Богослов и св. Максим Исповедник: обликовање Предања¹

Abstract. Тема рада је истраживање утицаја св. Григорија Богослова на Максима Исповедника и да ли је и колико кападокијска мисао допринела Максимовој теологији синтезе. Такође, анализира се утицај који је Максим утиснуо у Григоријево дело, тумачећи га и аутентично примајући као део Предања Цркве, уједно га у својој Амбигви штитећи од погрешне употребе која је била заступљена међу оригенистима. Аутор расправља и о начину читања св. Григорија као црквено-литургичког песника и о неопходности поновног размишљања и тумачења приликом примања Предања.

Key words: св. Григорије Богослов, св. Максим Исповедник, Предање, Амбигва

Liber ambiguorum јесте једно од најзначајнијих дела св. Максима Исповедника, како се оно често наводи према наслову који му је у 9. веку дао његов први и у великом делу једини преводилац – Џон Скотус Ериугена, његова *Ambigua* (Књига њошешкоћа) (за Грке, иза Ериугеновог израза *ambiguum* стоји апорија, замршеност или потешкоћа). Заправо не ради се о једном делу, као што је иначе познато, већ се књига састоји из два дела: *Ambigua* 6–71 јесте разговор о низу нејасних места у списима св. Григорија Назијанзина које је Максиму поставио Јован, епископ из Кизике, а коме су Максимови одговори и упућени. Поликарп Шервуд ове одговоре датира у време између 628–30. године, током Максимовог ранијег боравка у Африци; Шервудов рад на овој „Ранијој Амбигви“, како је он назива, јесте од изузетног значаја (узгред, Ериугена је превео једино ову ранију Амбигву). *Ambigua* 1–5 је упућена извесном Томи, који је описан речима: „просвећени слуга Божији, духовни отац и учитељ“: прве четири главе

¹ Текст преузет из: *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*. Contributors: Sarah Coakley – editor, David A. Pailin – editor. Publisher: Oxford University. Place of Publication: Oxford. Publication Year: 1993. Page Number: 117–130. Превела Андријана Крстић.

говоре о нејасним одломцима код св. Григорија, као и ранија Ambigua; у последњој глави су нејасни одломци из четвртог писма св. Дионисија Ареопажита (писмо које садржи чувене исказе о Христовој „богочовечанској енергији“; Максимово образложење проблема укључује опширну анализу овог израза). Шервуд ово датира нешто касније, 634. године или нешто после тога, управо у време када монотелитска расправа (до сада мислим да би „моноенергетска“ био адекватнији израз) отпочиње. Како и када су ова два дела припојена тако да чине једну *Амбигву* јесте питање бројних полемика: не изгледа као да ћемо имати било какав дефинитиван одговор док не добијемо прикладно критичко издање целокупног Максимовог опуса.

Али остаје да је *Амбигва* једно од најважнијих Максимових дела. Нека од тумачења спорних одломака јесу веома опсежна и на свој начин сачињавају овај значајан спис: *Амбигва* 7 је снажно оповргавање оригенизма; према Шервуду: „овде се може наћи, можда и једино, у целокупној грчкој патристичкој литератури, побијање оригенистичких грешака са пуним разумевањем самог извора“ (Шервуд 1952: 32); Амбигва 10 је чак и дужа (50 стубаца грчког текста у Мињевом издању) и јесте непрекидно богословствовање о Господњем Преображењу. Већим делом Амбигва се користи као налазиште Исповедниковог учења и свакако је тачно да већина главних тема Максимове теологије – његово учење о обожењу, о пресаздавању (двоструком стварању), значај који придаје тријади стварање–кретање–мировање, бројни детаљи из његове антропологије – јесу изнете кроз његове одговоре на ове „потешкоће“.

Много мање је учињено у вези са питањем које нам се на основу ових дела поставља, а то је светлост којом се обасјава однос између св. Григорија Богослова и св. Максима Исповедника. Све потешкоће, једном сачуване, истакнуте су у одломцима из дела Григорија Назијанзина. Ово указује да је Максимов однос према Григорију, на неки начин, двосмислен (ambiguous) (да употребимо ову реч са њеним сада уобичајеним значењем) или двослојан. *Амбигва* је најчешће цитирана као очигледност утицаја кападокијске мисли на св. Максима Исповедника, али је она подједнако, и можда још очигледније, доказ потешкоћама које је св. Максим имао са кападокијским наслеђем, а посебно са наслеђем св. Григорија Назијанзина. Док сагледавамо однос између ова два богослова, посведочена у збирци Амбигви, оно што видимо јесте нешто што се везује за природу предања или, можда прецизније, нешто о обликовању предања, нешто о томе како је Григорије прихваћен од стране Максима као део предања, заиста као гласник предања. Да употребимо језик који нам је приближио професор

Вајлс, ми посматрамо обликовање догмата, обликовање које је уједно и преобликовање.

Почнимо тиме да се неко може питати: зашто Григорије? На ово се може одговорити на два начина. Прво, постоји ли када је у питању тумачење св. Григорија нека чињеница која би могла да води до онога који шаље Максиму збирку „нејасних места“ да их овај разјасни? Уистину не постоји пуно доказа, али имамо једно веома вредно сведочанство у Варсануфијевим и Јовановим писмима – два старца из пустиње у Гази, прва половина 6. века. Једна од недоумица упућена Варсануфију говори о онима који верују у преегзистенцију а позивају се на ауторитет Григорија Богослова по овом питању. Варсануфијев одговор нам није можда од велике помоћи: он каже како су такве умне ствари изнад њега, а да све што Бог тражи јесте: „освећење, очишћење, тиховање и смирење“, да Божије тајне превазилазе и саме Оце, те стога њихова дела садрже и истините мисли и претпоставке које нису надахнуте, и стога треба да: „корачамо путем нашег оца Пимена и његових ученика“ и да плачемо и ридамо због својих грехова (Barsanuphe and Jean de Gaza 1972: 395–8 (Letter 604))². Али овде, ипак, имамо сведочанство о томе да је Григорије био коришћен, један век пре Максима, као ауторитет оригенистичким монасима за њихове идеје. И то ни најмање не изненађује. Као младић, Григорије је са својим пријатељем св. Василијем Великим, сачинио компилацију одломака из Оригена, коју су назвали Филокалија, а сам Григорије је називао Оригена: „оштрицом свима нама“³. *Амбиви* је сведочанство да су проблеми проузроковани оригенистичким коришћењем Григоријевог ауторитета наставили да вежбају монашке умове и у 7. веку.

То је један начин: да се Григорије тумачио јер су оригенистички монаси тежили да га преузму као свог. Али постоји и друго објашњење. Према Григорију Презвитеру, аутору житија св. Григорија Назијанзина, Григорије је био: „једини који је назван теологом након Јеванђелисте Јована“⁴. Григорије Презвитер је писао у 6. или 7. веку: или нешто пре св. Максима, или наредо са њим. Презвитерове речи нам сугеришу да се до његовог времена Григорије Назијанзин сматрао једним од највећих ауторитета међу грчким Оцима: он је био богослов, изједначен са јеванђелистом Јованом, такође богословом. Стога, према ауторитету, он је стајао одмах покрај са-

2 Кирил Скитопољски бележи слично позивање на Григорија Назијанзина: видети Живот св. Киријака, цитирано према Норис 1991: 103.

3 Суидас, Лексикон, s.v. „Ориген“ (издао А. Адлер (Лајпциг, 1928–38), iii 619).

4 Цитирано у Г. В. Х. Ламп (изд.), Патристички грчки лексикон (Оксфорд: Кларендон Прес, 1961–8), s.v. „теологос“.

мих аутора Светог Писма (у списима Дионисија Ареопагита, почетком 6. века, *θεολογος* значи изузетно аутор Светог Писма). Али истински доказ овоме налази се код самог св. Максима. За Максима, оно што говори св. Григорије се не доводи у питање, готово је непогрешиво. Двадесет прва амбигва је настала услед чињенице да у својој Другој богословској беседи св. Григорије помиње св. Јована Јеванђелисту као „претечу“. Максим не сматра да је Григорије у току својих реторичких узлета, на тренутак заборавио о коме говори и тако помешао два Јована. Не, оно што Григорије каже мора да стоји, и за св. Максима је било неопходно да развије сложено објашњење како се св. Јован Јеванђелист такође може назвати „претечом Логоса, гласом вапијућег...“ (иако, узгред, мислим да не вреди ништа што оштроумље које је овде заступао св. Максим није награђено: док је покушавао да покаже како се Јеванђелист такође може назвати „претечом“, успео је да развије једно схватање Јеванђеља које ће одушевити кардинала де Лубака, који ће пронаћи нешто слично међу Латинима⁵: да је Закон само припрема за догађај Оваплоћења и објава Јеванђеља као Првог Доласка, тако да је Јеванђеље припрема за оне који су кроз њега руковођени до Христа, духоносне Речи, и окупљени су у свету да приступе Његовом Другом Доласку, што нас одводи у једну подробну анализу *στοιχείωσις*-а (саздавања) – и припреме и састава – духовног космоса). Или поново, шеста амбигва се дави могућом разликом између *κατάσπασθαι* и *κατέσχεσθαι* које Григорије изгледа користи као синониме у својој беседи о људави према сиромашнима. Мислим да бисмо били доведени у искушење да једноставно кажемо како они и јесу синоними, те да Григоријева реторика овде захтева извесну проширеност. Али не и Максим: мора да постоји разлика. Григорије не би трошио реч користећи је да каже нешто што је већ рекао.

За Максима Григорије је богослов, „велики и изврсни учитељ“. Баш као што су за Дионисија списи „богослова“ – Свето Писмо – они треба да буду схваћени у оквиру тумачења Предања, или – још раније – за Климента Александријског, казивање Учитеља, Реч Сама, ухваћене и леже голе у овом сплету стрпљивог објашњења које је он истражио у својој *Σύρομαινι*; тако да су за Максима Григоријеви списи извор истине, пренешене путем предања, и тумачене кроз поновно промишљање у оквиру Предања. *Амбигва* није само сведочанство Максимових напора да прихвати ауторитет који је постао део Предања, већ она такође сведочи о самом тумачењу Предања. Осам пута (седам у ранијој и једном у каснијој

5 Погледај у Exégète médiévale, in Théologie, Études Publiées sous la Direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 41–2, 59 (Париз, 1959–64).

Амбигви) св. Максим се обраћа ауторитету извесног „старца“ (*geron*), „благословеног старца“, или „често помињаног изврсног и мудрог старца“. Он је анониман, његов ауторитет није само ауторитет неког ко је био Максимов учитељ, већ и анонимни предањски ауторитет. Зато сумњам да је он с разлогом анониман, јер изгледа сигурно да се Максим обраћа једној препознатљивој особи (мислим да је то наговештено у последњем горе цитираном исказу: неко „често помињан“) и Поликарп Шервуд може бити у праву када претпоставља да се то односи на Софронија, кога је Максим упознао у Африци и који је 634. године постао јерусалимски Патријарх и супротставио се монотелитској јереси (Шервуд 1955: 9). Ко год да је био, овај „старац“ је живи сведок предања каквог је Максим примио и, судећи према карактеру његових примедби, неко ко је природно изразио своје схватање предања језиком који мирише на Ареопagitски. Помињање Ареопagита подсећа на однос самог св. Дионисија према његовом многопоштованом учитељу Јеротеју, односу који изгледа да комбинује у себи и нешто од односа св. Максима према његовом старцу, као и према Григорију Богослову. Осим што се појављује у Амбигви, овај „старац“ се такође појављује и у Максимовој књизи *О аскејском живоју* и у његовој *Мистици*.

Шта је Максим мислио о Григорију док је расправљао потешкоће настале његовим списима? Максимови одговори знатно варирају. Као што смо видели, неки су читави списи, док су други ништа више до схолије. Тако да налазимо да св. Максим објашњава шта се подразумева под „критичким знојем“, медицински израз који св. Григорије метафорички користи у једној од својих беседа (Амб. 43); на другом месту он даје дефиницију граматичких термина – *ymbasa* и *parasymbasa* – које је Григорије користио без објашњења (Амб. 69); Амбигва 70 се бави стварним текстуалним нејасноћама у Григоријевом панегирику св. Василију, које Максим покушава да реши стављајући израз у контекст аргумента у беседи. Читава серија потешкоћа допуњује алегориска објашњења људи повезана са страдањем Христовим које је Григорије већ дао у својој другој васкршњој беседи (Амб. 52–9). У овим одговорима, Максим једноставно помаже читаоцу да разуме Григорија дубље. На основу разлике коју Џорџ Штајнер прави између различитих врста потешкоћа на које се наилази током читања (Штајнер 1978: 18–47), Максим се овде бави „условним“ (контингентним) потешкоћама у Григоријевим беседама.

Друге потешкоће могли бисмо назвати – да наставимо према Штајнеровом разврставању – „тактичким“ (*tactical*) потешкоћама. Оно што под овим подразумевам (радије слободно развијајући Штајнерово властито објашњење разврставања потешкоћа) јесу потешкоће које су изазване променом

оквира тумачења у Григоријево и у Максимово време. Догматске теме у Григоријево време биле су заокупљене тријадолошким и христолошким проблемима: у овом контексту Григоријев језик је пажљив. У Максимово време, догматске теме су биле много више изазване расправом коју је изазвао Евагријанизам (монотелитска контраверза настала након што је Максим написао своју *Амбиви*): у том контексту читајући, Григоријев језик понекад изгледа прилично непажљив. Понекад је непажљив јер користи израз – на пример *moira theou*, део Бога – који Евагрије може узети за потпору својим идејама које су сматране од стране православних за јеретичке. У овом случају (расправљаном у Амб. 7), идеја да смо ми „део Бога“ се користила да подупре мишљење о преегзистенцији људске душе; Максим одговара развијајући своје учење о Божанским логосима приликом стварања (идеја која не би била страна Евагрију, али која је од стране Максима развијена на такав начин да много више дугује св. Дионисију). Али Григоријев језик понекад Максиму изгледа непрецизан (тј. изазива потешкоћу) јер занемарује оно што је за Максима прихватљив начин размишљања (често и сам условљен Евагријем). Пример овога је потешкоћа којом се бави у Амбигви 10. Овде Максим мора да се бави одломком из Григоријевог панегирика св. Атанасију где овај говори о онима који су се уздигли до сродства са Богом и спојили су се са најчистијом светлошћу кроз „ум и молитву“. Овде је проблем то што Григорије није рекао ништа у вези са *praktike*, активном борбом против искушења која је у Евагријевој шеми апсолутни камен темељац монашком или хришћанском узрастању. Максим је овде евагријанац, а Григорије мора бити тумачен као да је евагријанац. То није тешко: Григорије није порекао место *praktike*, он се једноставно посветио улози молитве, и говорио је о проласку испод „облака“, што Максим може тумачити као алудирање на стање *praktike*. Максимова тешкоћа са Григоријем овде проузрокује темељну расправу о хришћанском животу за коју смо захвални да је имамо ради сопствене добробити, међутим изгледа да је мало потребно да се Григоријеве речи прихвате. Овде, као и обично, ствар је у томе да Григоријеве речи – или мисли – нису систематичне, док Максимова мисао, са свим својим узгредним изразима, има у позадини прилично јасно изграђен систем.

Ово нам указује да једна подвучена потешкоћа, иза свих осталих, јесте оно што Штајнер назива „модална/условљена“ (modal) потешкоћа. Шта Штајнер под тим подразумева јесте тешкоћа на коју наилазимо док читамо песму (рецимо), када, иако смо урадили сав свој домаћи задатак, погледали све непознате речи и проанализирали све алузије и метафоре, можемо још увек наћи да песма одбија да нам „говори“. Не тражимо шта

песма има да нам каже, нисмо осетљиви за њено значење. Постоји разлика у „регистру“. Мислим да је ова „модална потешкоћа“ често тамо где Максим покушава да одговори на тешкоће које је Григорије изазвао. Јер он чита Григорија, док је Григорије написао своје беседе да буду произнесене, да буду слушане.

Григорије је био увежбани ретор, један од најистакнутијих међу Оцима Цркве: његова беседа би бивала права ораторска представа, а његова заједница би дочекивала аплаузима појединачна бриљантна излагања реторичког умећа. Циљ оратора био је да, помоћу излагања вербалног чудотворства, убеди, побуди осећај достигнутог унутрашњег сагледавања. Прича коју је испричао Јероним, који се сусрео и био дубоко импресиониран Григоријем у Константинопољу, овде је вредна помена. Он је питао Григорија о значењу појединачних нејасних израза у Јевнђељу по Луки (6, 1: израз „у другу суботу по пасхи“ (*on the „second-first“ sabbath*), можда прва субота али једна: то је тренутна најбоља претпоставка). Григорије није био у могућности да понуди задовољавајуће објашњење, и са осмехом је посаветовао Јеронима да дође у цркву и чује га како о томе беседи: тамо, у салви аплауза његове пастве, разумеће, или макар ће мислити да је схватио значење (Еп. 52: 8; расправљено у Кели 1975: 70). Григорије је повремено био критикован због ове приче, немачки научник Гросмајер, на пример, оптужује га за ‘*gelehrte Charlatanerie*’. Али то је ако се Григорије схвати преозбиљно, и ако се пропусти тон његовог гласа: *eleganter lusit* су Јеронимове речи. Др Кели је ближи оцени када каже: „изврсни оратор је био пре свега човек да би био разметљив у вези са својом моћи да покрене публику, али такође довољно реалан да цени безначајност тако насталог убеђења (Кели 1975: 70). Али да ли је убеђење тако постигнуто заиста безначајно? Несумњиво је тако, ако се неко занима за филолошко објашњење као што је значење једне необичне речи. Али Григоријево реторичко убеђивање увек је имало један виши циљ: у Богословским беседама он је покушао да уздигне ум и срце своје пастве до сагледавања једнаке и савечне Тројице никејске вере. Божије јединство, једнакост Личности – виђење овога није само ствар разума, већ оруђе молитве и чуђења. Св. Дионисије Ареопагит користи глагол „појати“, „славити“, да опише шта чинимо када проналазимо одговарајући богословски језик. Оно што Максим са захвалношћу присваја јесте терминологија: а то је, како ми се чини, нешто што Максим појашњава у једном моменту у десетој Потешкоћи. „Када су светитељи покренути виђењем ствари каквим оне јесу, није примарно видети их и знати их онако како нам оне изгледају, већ како бисмо славили (Дионисијева реч: појали у химнама) Бога који јесте и који се објављује

на много начина кроз све ствари и у свим стварима и сабира за њих велики дар за чуђењем и разлог слављења“ (Amb. 10: 1113D–1116A). Циљ је бити затекнут у дивљењу а не толико познавати ствари.

Ипак, св. Максим је заинтересован за познање ствари, за њихово разумевање: Аристотелов утицај није само пронађен у повременом сувом аналитичком квалитету његове прозе (која се обично позива на Аристотела, кроз његове умерене неоплатонистичке тумаче), већ Максимом неуморном стрпљивошћу док тражи да разуме. Мислим да је ово оно што је Максимова потешкоћа у вези са Григоријем коју сам у почетку назвао „модалном“ потешкоћом. За Максима користити речи и концепте како би се нешто схватило није ствар реторичког убеђивања, већ философског разумевања. Али ово не значи, као што може нама, да Максим једноставно налази да га Григорије ни најмање не дотиче – нудећи му начин разумевања који није његов. То пре значи да ако Максим жели да пронађе свој начин разумевања Григорија, он мора да ради на томе. Григоријеви реторички узлети морају бити достигнути.

Оно што покушавам да постигнем, подвлачећи различите врсте потешкоћа на које је Максим наилазио код Григорија, јесте да предложим да не постоји лак одговор на питање природе утицаја који је Григорије имао на св. Максима. Григорије се обраћа Максиму преко јазџа који се може означити на више начина: као јаз између научене лаичке културе и монашке културе (коју је Максим могао да обухвати током свог живота, ако су Грци у праву када тврде да је он далеко достигао у цивилној дворској служби пре него што је постао монах), јаз који одваја 4. од 7. века, јаз који одваја ретора од философа. Григоријев глас прелази овај јаз нарочито зато што је то глас коме је дат ауторитет, што значи, једним делом, да је то глас који је обликовао културу слушаоца, Максимову културу и његова монашка размишљања.

Али можемо ли ишта рећи како бисмо одговорили на оно што би могло једном изгледати као прилично једноставно питање: колико је Максим Кападокијац, колико он дугује Кападокијским Оцима? Обично се каже како је Евагријево или Дионисијево наслеђе Максиму много важније него кападокијско, и мени то изгледа као потпуно тачно. Једноставно је показати како се то само по себи манифестује у *Амбииви*. Све тешкоће осим једне баве се одломцима из Григоријевих дела: и у свим овим случајевима где је објашњење дато изнад само „могућег“, оно што Максим готово непроменљиво чини јесте да тумачи Григорија у Евагријевим или Дионисијевим категоријама или језику. У потешкоћи извученој из *Corpus Areopagiticum* – (Amb. 5), Максимово објашњење ми изгледа као

ништа више до једна Дионисијева парафраза. Дионисијев језик је, као што је и био, Максимов сопствени језик: Григоријев реторички то није.

Међутим, у двома областима можда можемо још да продубимо ово питање, а оне су христологија и тријадологија. У обе ове области Кападокијски Оци – а св. Григорије Назијанзин нарочито – одлучно обликују догматски језик Цркве.

Главне Амбигве које се баве христолошким темама могу се наћи не у ранијој *Амбигви*, већ у каснијим: Амбигва 2–5 се све баве христолошким питањима, мада је пета настала поводом одломка из Дионисија, а не Григорија⁶. Оно што имамо у ове три потешкоће настале из одломака код Григорија јесу заиста парафразе Григоријевог збијеног и привидно контрадикторног језика. На први поглед је тешко видети било шта друго до корисне парафразе. Али ови одломци су представљали потешкоће, и Максимови одговори значе да је требало разјаснити проблеме које су ови одломци потакли. Ако упитамо зашто су они тешки, брзо постаје јасно да је то зато што они пружају исказе који, док су релативно непроблематични у категоријама Григоријеве мисли, јесу проблематични унутар друге христолошке традиције, као што је Максимова. А та традиција је она коју Мајендорф назива „кириловско халкидонство“ (што је био назив за „неохалкидонизам“). Погледати Потешкоћу 2: Григоријев одломак који изазива нејасноћу је следећи: „и једном речју, оно што је узвишено се приписује Богу Оцу, тој природи која је супериорна у односу на страдање и тело, оно што је ниже се треба приписати саставу који је ради вашег добра испразнио себе и узео тело и – није с горег рећи – постао човек“. У Григоријевој Трећој богословској беседи се налази његов одговор аријанском аргументу да се за оног ко је Бог не може рећи да је гладан, да спава, да се боји, те стога Христос не може бити Бог: ово је био увод у Григоријеву бриљантну наизглед противречну прославу Оваплоћеног као подударане супротности. Оно што за Максима представља тешкоћу, као и за друге Кирило–Халкидонце, јесте начин на који је предложена подела између божанских и људских атрибута у Христу, што може навестити нешто попут два субјекта у Христу (мада ја не мислим да је Григорије то уопште сугерисао), и свакако изгледа да је одвојио страдање од Бога Оца. Максимов одговор је парафраза Григорија која истиче јединственост субјекта у Христу и, посебно, изричито оправдава теопасија – ски језик користећи и понављајући израз из Четврте богословске беседе св. Григорија – „стра-

6 Амб. 41, мада на христолошки одломак из Григоријевих беседа, јесте заиста много шира у целини.

дални Бог⁷. У четвртој Амбигви, св. Максим се слично упустио да оправда теопасијски језик: „стога је он такође истински страдални Бог, и у исто време је човек који је чинио чуда, јер је била једна истинска Личност истинских/стварних природа у неизрецивом јединству“ (1045А). Стога бих предложио да Максим није био срећан са кападокијским христолошким језиком и „исправља“ га помоћу наглашавања теопасије која је типичнија за Кириловску традицију.

Кад је у питању тријадологија имамо две потешкоће које бих желео да погледамо, обе расправљају исти одломак из Григоријевих беседа. У питању су амбигва бр. 23, из раније Амбигве, и број 1 из касније. Обе се баве одломком из Треће богословске беседе који гласи овако: „Стога је Јединица (Отац), кренувши од почетка до Двојице (Отац и Син), зауставила се на Тројици (Отац, Син и Дух)“. За Максима овде лежи потешкоћа у томе што изгледа да Григорије говори о покрету у Богу. Амбигва 23 – ранија – отпочиње доказивањем да се за Бога не може рећи да се креће. Његов закључак је бескомпромисан: „Ако је стога оно што је без узрока свакако без покрета, онда је такође оно што је божанско без покрета, пошто нема узрок своме бићу, већ је узрок свим бићима“. Максим затим расправља начин на који би се за нешто што изазива покрет (или промену) могло рећи да се креће или мења), иако је у стварности непокретно (или непроменљиво): на пример, светлост омогућава очима да виде, могло би се рећи да покрећу вид ка виђењу, и могло би се говорити као о покретању, иако исправније оно изазива покрет, пре него што је само покренуто. Затим се Максим позвао на св. Дионисија и његову расправу о томе како се Бог може назвати чежњом (еросом) и љубављу (агапе), и сумира Ареопагитско учење следећим речима: „као чежња и љубав Бог се покреће, као чежња и љубав Бог покреће према себи све што је способно за чежњу и љубав“. Св. Максим је сада у позицији да тумачи Григоријеву изјаву: Монада, покренута од почетка према диади, почива у тријади: она је покренута у уму који је за ово пријемчив, било да је анђеоски или људски, и кроз њега и у њему истражује о томе, и како бисмо се јасније изразили, поучава ум, да отпочне са, мишљу о монади, мања подела биће представљена у првом узроку, и одмах води до примања божанске и вечне родности, говорећи им тајно и скривено да се не сме мислити да је то на било који начин јалово/неплодно, ова доброта смисла и мудрости и освећујуће силе, једносуштних и личностних бића, како не би Божанско

7 Тако св. Максим свесно алудира на Григоријеву употребу термина *theos pathetos* да изгледа је јасна, пошто први пут кад је користи он наводи као цитет целу фразу: „Богу је могуће да превазиђе грех“ (Бес. 30. 1).

било узето као саставни део ових, као случајних ствари, и како се не би веровало да су ове вечне. Зато је Бог Отац рекао да буде покрет као извор тражења начина на који постоји. (1260D)

За св. Максима покрет о коме говори св. Григорије јесте заиста покрет у уму – било анђелском или људском – који тражи да разуме Бога; такав ум полази од мисли о јединству и почиња у оној о триади. Амбигва 1 расправља овај исти одломак, заједно са другим сличним одломком са другог места из Григоријевог опуса, у веома сличном духу. У овој потешкоћи Максим предузима даље објашњење језика монаде и триаде: зато нема објашњења трансцендентном узроку бића, већ пре излагање побожне мисли која се њиме дави, ако се каже да је Бог Отац монада а не диада, триада али не мноштво, биће без почетка, бестелесно и слободно од супарништва. Јер јединица (монада) је истински јединица; јер она није почетак онога што је после ње по проширењу и сајмању, да би се природно идући излила у мноштво, него је ипостасно биће једносуштне Тројице. И Тројица је истински Тројица, не као текућим бројем допуњавана јер није синтеза (збир) јединица, да би онда претрпела разделење, него је суштинска егзистенција Три постасне Јединице. Јер је Тројица истински Јединица, пошто тако јесте, и Јединица је истински Тројица пошто тако егзистира, јер је Једно Бојанство које и јесте јединично и егзистира тројично. Стога постоји један Бог Отац, у јединичном бићу и тројичном постојању. (1036BC)

Таква анализа језика који се дави монадом и триадом није карактеристичан за Григорија, за кога је језик монаде и триаде повремено употребљавана реторичка антитеза⁸; изгледа ми да је ово предложено пре на основу неке од Дионисијевих тријадолошких дискусија⁹. Св. Максим затим наставља како би извукао исти закључак као и у *Амбигви* 23, да покрет у Богу значи покрет у уму онога ко о Богу созерцава.

Изгледа да постоје две тачке у вези са Максимовим ангажовањем када је у питању Григоријева тријадолошка мисао. Прва, он се прибли-

8 У беседама св. Григорије изгледа да користи монаду и триаду супротно у 20. 2 и 23. 8 (два одломка расправљена од стране св. Максима у Амб. 1) од 25. 17. Такав језик се, такође, среће у његовој поезији, али његов уобичајени начин да говори о Светој Тројици јесте да користи саму триаду.

9 Погледати, појединачно, Божанска имена, 13. 3. Изгледа врло могуће да се св. Дионисије приближио монади и тријади на основу Григоријевог одломка горе цитираног. Али оно што је била повремена тема код Григорија постаје нешто много учесталије код св. Дионисија, ако можемо да се ослонимо на неколико његових дискусија о Светој Тројици, а Максим се на ова Дионисијева утврђена коришћења антитеза и осврће.

жава Дионисију када покушава да је разуме; и друга, његово схватање покрета у Богу је сасвим другачије од Григоријевог. Григорије јасно мисли на нешто унутар самог бића Божијег: врста вечног покрета, а ако је вечан онда је изнад сваког искуства које ми можемо имати о покрету¹⁰. Максимово схватање је изричито субјективно: покрет у овом контексту се заиста односи на нешто што постоји у уму онога ко тражи да разуме Свету Тројицу.

Ова расправа о односу између св. Григорија Богослова и св. Максима Исповедника показује да и развијено православно предање није без проблема. Било би тешко наћи два тако цењена стуба у православљу као што су то св. Григорије и Максим. Али ако на Григорија гледамо као на неког ко је један део у стварању класичног отачког учења, онда то што чини Максим развијајући нешто што бих претпоставио да ће се назвати византијско богословско предање, мора се видети као једна врста преобликовања учења. Јер тумачење је неопходни део приликом примања предања и разумевања истог: тумачење наилази на тешкоће као што су ове које смо и сами истражили, а тешкоће не могу бити једноставно поново решене понављањем предањског мишљења. Максимово преобликовање учења укључује и поновно размишљање. Бављење предањем је, међутим, много више од предмета интелека. Интелектуалне потешкоће једне или друге врсте су оне којима смо се углавном бавили концентришући се на Максимову књигу *Амбивија*. Према Штајнеровом именовању потешкоћа постоји једна категорија коју нисмо до сада помињали: у питању је оно што он назива „онтолошка потешкоћа“. „Онтолошка“ потешкоћа јесте потешкоћа приликом читања која доводи у питање шта уопште треба читати (Штајнерови примери су песме Малармеа и Целана)¹¹. Ова категорија можда није посебно осветљена приликом покушаја да се разуме Максимово читање св. Григорија, али би могла бити релевантна ако погледамо начин на који су фразе и изрази у Григоријевим беседама обогатиле литургијску традицију православне Цркве. Ставивши их у тај контекст, оне предлажу један сасвим другачији начин читања, и можда управо у

10 Следећа реченица св. Максима након оне прокоментарисане гласи: „На миран, ванвременски, инкорпориран начин, Отац је родитељ „порода“ и створитељ „исходећег“...“ (Викамов превод у Норис 1991). Ово као коментар на фразу о монади која се креће ка триади мора да значи да постоји нека врста „мирног, ванвременског, инкорпорираног“ покрета унутар самог Бога.

11 У овом контексту је занимљиво запазити да се Henri-Irénée Marrou-јева позитивна ревалвација Августина у *Retractatio* објављеном 1949. год. такође позива на Малармеов пример: види Marrou 1958: 649 ('saint Augustin nous invite à retrouver clans l'Écriture une conception mallarméenne de la poésie').

томе – у црквеном литургијском песништву – Григорије беседник постаје најистинскије св. Григорије Богослов.

Andrew Louth

Department of Theology and Religion, Durham University, UK

St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition

How much does Maximus owe to the Cappadocians? In this article the author researches different forms of difficulty that Maximus finds with Gregory in order to suggest that there is no easy answer to the question of the nature of Gregory's influence on Maximus. Gregory speaks to Maximus over a gulf that can be indicated in various ways: the gulf between a learned lay culture and a monastic culture, the gulf separating the fourth from the seventh century, the gulf separating the rhetor from the philosopher.

Discussion of the relationship between Gregory the Theologian and Maximus the Confessor shows that even the formation of Orthodox tradition is not an unproblematic matter. It would be difficult to find two such revered pillars of Orthodoxy as Gregory and Maximus. But if Gregory is to be seen as part of the making of classical patristic doctrine, then what Maximus is doing in refining what the author would call the Byzantine theological tradition must be seen as some kind of remaking of doctrine. Regarding this A. Louth concludes that interpretation is a necessary part of receiving tradition and understanding it: interpretation encounters difficulties such as he has explored in the text, and he emphasizes that difficulties cannot be resolved simply by repeating the deliverances of tradition.



Историја



УДК 271.222(497.11)-726.2:929 Милаш Н.

27-295

271.222(497.11)-75

Игнатије Марковић

Београд

Једна заборављена беседа архимандрита Никодима Милаша

Abstract. У беседи која се објављује, а која је изговорена 1887. године, архимандрит Никодим Милаш јасно излаже свој програм рада, указујући да је то пут Светог Саве којим и ми треба да идемо. Упућивао је ученике на образовање из класичних језика како би се образовали на изворима хришћанства и тако „могли потпуно схватити сами дух хришћанских писаца, те правилно просудити списе њихове“. Јер „Послије св. Писма главни извор хришћанскога вјеровања саставља св. предање. То нам је предање сакупљено у списима св. отаца, а наука, која испитује то предање по отачаским списима, зове се патрологија“.

Key words: богословија, класично образовање, Свети Сава, црквена просвета, образовање

Архимандрит Никодим Милаш постао је школске 1886/1887. г. ректор Богословије у Београду, најстарије и најзначајније средње школе у границама тадашње Краљевине Србије у којој су предавали најзначајнији наши богослови и најумнији људи нашег народа. Ниједна наша школа нема тако богату историју, а слободно можемо рећи да од Београдске Богословије нема значајније просветне институције код Срба.

Богословија у Београду успостављена је најпре за време Карађорђевог Србије, на предлог Доситеја Обрадовића и одлуком Совјета, а под управом знаменитог богословског писца и преводиоца фенешког игумана Викентија Ракића радила је 1810. до 1813. г. у Београду. Обновљена је 1836. г. од митрополита београдског и све Србије Петра Јовановића и све до 1903. г. радила је по једном програму. Она се звала семинарија, клирикално заведеније или богословско училиште. Закон о устројству богословије издат је 27. септембра 1863. г. Богословија је била прва школа у Србију у којој је уведено предавање руског језика и то равно пре 150 година (1859). Осамдесетих година деветнаестог века поставило се питање реформе

школе, чак је и 1886. г. донешен Закон о другој Богословији али он није спроведен – управо се тим поводом на челу школе нашао један од наших најзначајнијих богословских писаца архимандрит Никодим Милаш. Нова реформисана Богословија, по Закону из 1896. г., почела је да ради 1900. г. као деветоразредна богословија (у школу су се уписивали ученици који су завршили основну школу) и добила је име Светог Саве (тако да у Београду у периоду 1900–1903. г. раде две богословије).

Беседа коју ћемо прочитати на наредним страницама сведочи о великој љубави архимандрита Никодима Милаша према Богу и према своме роду. Увидевши сложеност историјског тренутка у коме живе православни на нашим просторима и политичке ситуације у Србији – где је законити митрополит Михаило Јовановић збачен од краља Милана само неколико година од стицања аутокефалности Цркве у Краљевини Србији (1879. г.), одлучио се да труд и живот свој посвети *„образовању младих служилаца вјере народне у овој краљевини, а на славу православаља“* у Србији. Архимандрит Никодим Милаш јасно излаже свој програм рада, указујући да је то пут Светог Саве којим и ми треба да идемо. *„Св. Сава, њошћо се изучио у свима оним наукама, шћо му је њејово доба мојло љружии, ње се сјремио, колико се најбоље мојло, на самостјални рад, он развије свом енерјијом делјиносћ своју на љрејорођај своја народа у свакоме љојледу. Пред очима му је црква, љред очима му је народна љросвјетја, љред очима су му државни инћереси земље, – и свему љоме он љосвећује своју љубав, свој живој. Али љдје је највише развио своју дјелјиносћ, љдје је највише љубави и сћарања љоказао, љо је црква и њени служиоци“*. Живи Живот Цркве Божије подразумева и учешће и одговорност свештенства јер *„ујлед цркве у сћројој зависносћи сћоји од ујледа, какав ће имаћи сами служиоци њени“*, зато Свети Сава настоји *„да љи служиоци цркве буду досћојни службе своје, да буду сћособни одбранићи свећиињу учења њеноја, ље љред својим народом, исћо као и љред иновјерцима, да буду кадри свајда високо уздржаћи њен значај, њено досћојансћиво“*. А да би заиста били такви треба *„да буду изобразени колико љреба, да љу своју узвишену задаћу изврше“*.

Закон од 31. октобра 1886. г. предвидео је да се најпре заврши гимназија, па онда богословија. Гимназија је била припремна школа за богословију по угледу на Карловачку Богословију, у коју су уписивани који су завршили гимназију.

Сваку реч изговорену у беседи архимандрит Никодим Милаш је посведочио животом. Упућивао је ученике на образовање из класичних језика како би се образовали на изворима хришћанства и тако „могли

потпуно схватити сами дух хришћанских писаца, те правилно просудити списе њихове“. Јер „Послије св. Писма главни извор хришћанскога вјеровања саставља св. предање. То нам је предање сакуљено у сјисима св. оца, а наука, која исијашује то предање по оцашким сјисима, зове се историја“.

После одласка из Београда архимандрит Никодим Милаш постао је професор Задарске Богословије. У Задру је 1887. г. приредио за штампу свој рад „Исторички развој Биоградске Богословије (1836–1886)“ али нажалост нисмо сазнали да ли је одштампан овај његов рад.

Никодим Милаш у својој Аутобиографији (Никодим Милаш: *Аутобиографија, Сјудије, Чланци*, Београд–Шиденик, август 2005, 62–68) овако описује припреме за полазак у Београд, боравак у Београду, разлоге због којих је отишао из Београда:

У августу исте ове 1886. године примио сам позив од министра просвјете у Србији Милана Кујунџића, да би дошао у Биоград, да реорганизујем тамошњу богословију. Кад сам тај позив примио, одмах сам помислио на један допис из Биограда, наштампан у 149. броју загребског листа „Србобран“ од 7. јула исте године, у којем допису дотични дописник казује „да нема сумње да ја стојим у свези са апостолима вјерске уније“, да ја „шурујем са Римом“ и „да је један велики католички мисионар некоме писао и питао га за мене, доброг и вјерног агента римске пропаганде, и хоће ли шта бити од оне ствари, то јест, из уније православних Срба са Римом“. Рече ето то тај биоградски дописник „Србобранов“, и остаде опет жив! За постанак овога дописа неколико мјесеци после дознао сам, и то ћу даље забиљежити. Али ми је било неправдо, што је то „Србобран“ наштампао, онај исти „Србобран“ који је с поносом прошле године наштампао био моју радњу „Двије коризмене окружнице двају хрватских бискупа: Г. Штросмајера и Г. Посиловића“, и ту радњу ми и одштампао у засебној књизи. У осталом после сам разумио, да тај лист увијек не води строго рачуна о томе шта је написао прије о једној личности, а шта ће опет написати после. На пример, 1891. исти „Србобран“ назвао ме „ученим и вриједним“ ради једне моје ускршње посланице, из које је прештампао велики одломак; а после он исти ме грдно ружио и позивао свијет, да ме се клони, као од не знам чега хрђавага! На онај допис из Биограда у „Србобрану“ мало сам пажње обратио, јер ми се учинио и сувише тенденциозним, а особито кад сам после прочитао у 169. броју истог листа од 4. августа исте године, у коме тобоже разјашњава онај дописник свој први допис. Али боље је било да нијесам тако судио о оном допису, него да сам му мало више пажње обратио, јер у таквом случају поштедио би био себе од многих неугодности, које сам у Биограду после испитао.

На први мах кад сам прочитао онај позив Кујунџићев нијесам знао шта да чиним и на што да се одлучим. Прилике моје у Задру такве су биле тада, да ми се учинило да је добро ми дошао тај позив, да се бар за вријеме уклоним из Далмације и да мирнији будем. Помислио сам да ће се и моји зависници и клеветници умирити, кад им не будем више на очима, те да ће престати можда да ме и даље псују и грде по новинама, као што су тада чинили; а прозрио сам већ био, да неки желе само то, да би се ја уклонио из Далмације, како им не би сметао сутра, кад би се катедра епископска задарска упразнила, а што се морало на брзо очекивати, јер је еп. Кнежевић већ био старац од 80 година. У недоумици сам био великој, на што да се одлучим. Имао сам тада у Задру између друтих својих добрих пријатеља једнога, којему сам могао искрено у свему вјеровати, а то је био савјетник призивнога суда у Задру, Марко Петрановић, синовац мог доброг и вјерног пријатеља, епископа которског Герасима Петрановића. Пођем код тог савјетника Петрановића да ми каже шта он мисли о овој ствари и да ми даде свој савјет. И тај савјет је био, да обзиром на тадашње моје прилике у Задру, треба да примим онај позив и да пођем у Биоград, али само привремено за годину дана, и тада коначно одлучим према приликама какве ће тада бити. Савјетовао сам се о овоме кроз писма и са еп. Петрановићем, који ми даде исти савјет што и синовац му Марко. Чинио ми се паметан савјет ових мојих пријатеља, те сам и ријешио био да по томе савјету и поступим. Али имао сам још два добра пријатеља у Задру, председника далматинског сабора, кнеза Ђорђа Војновића, с којим сам дијелио у политичном односу једнаку судбу, јер је Бјелановић и друге псеудолибералне српске новине нападао и на њега као и на мене, а зашто? зато што им је жао било да је на челу аутономне управе у Далмацији био он, а Србин је, док Бјелановић и његове присташе мислили су, да као зашто не би они то били, кад су и они Срби. Да је био на том мјесту Хрват, као што је то било послје, кад је Булат био председник сабора, ћутали би били, јер бар Булат није био Србин. Кнез Војновић није био мишљења, да ја остављам Далмацију, јер као да се ја тијем показујем малодушан и као да се бојим оних мојих политичких, а и личних непријатеља, који ће говораше он, славити триумф, што су победили. Имао је у неку руку овај кнез право, јер је познавао моју поноситу, а признајем овдје, у неколико и горду нарав; али с друге стране имали су много темеља за мене и савјети еп. Петрановића и савјетника Петрановића. Други мој тадашњи добри пријатељ био је далматински намјесник, Драгутин Блажековић, који је од маја ове године постављен био за намјесника, и с којим сам ја склопио био пријатељство још тада, кад је он био у Задру као пуковник, и с њим тада друговао. Блажековић овај тако је добар и племенит био, да је захвалио на намјесничком достојанству, кад је видио да неће Беч, да у ничему помогне сиротном стању Далмације.

И данас још код свих Далматинаца чува се блага успомена о племени-
том намјеснику Блажековићу. Једно по подне, кад сам ја већ одлучио
био да дођем у Биоград, заустави ме на шетњи на градским бедемима
Блажековић и запита ме, је ли истина што му је кнез Војновић казао,
да ја хоћу да одем из Далмације. Одговорим му, да из Далмације ја не
намјеравам за сада сасвијем отићи, него ћу само тражити допуст за не-
колико мјесеци да пођем у Биоград, да видим да ли ћу моћи шта учини-
ти на реорганизацији онамошње богословије, ради чега ме краљевска
српска влада позивље. Кад је тако – рече ми Блажековић – а Ви поћите,
само не заборавите пословицу: „да је свак ковач своје среће“, „а у оста-
лом рачунајте овагда на моје пријатељство“.

Добивши допуст, који као да је еп. Кнежевић једва дочекао да ми даде,
креном половином новембра 1886. у Биоград. Кад сам дошао у Био-
град, лијепо ме приме тадашњи митрополит Теодосије Мраовић и
министар просвјете Милан Кујунџић, и послије неколико дана изиђе
краљев указ, којим се именујем ректором биоградске богословије и од-
мах предузнем службу и почнем радити. Али већ првих дана опазио
сам између тадашњих професора оне богословије неко неповјерење
према мени. Ово сам саопштио појединима у Биограду, с којима сам
ступио био у ближи додир, и који су ми се пријатељима показивали.
Ова господа разјасне ми сву ствар. У љутој су борби између себе тада
биле двије политичке партије: напредњачка и либерална; на челу прве
био је Гарашанин, а на челу друге Ристић. Гарашанинова странка је
тада била на влади, и противу ње се борила Ристићева, да је сруши и
да она дође на владу. Мене јер ме је позвао у Србију један министар
(Кујунџић) Гарашанинова кабинета, сматрали су напредњаком, прем-
да ја тада нијесам ни знао политички програм те напредњачке стран-
ке, и као тобожњег напредњака мрзили су ме сви либералци и пре-
нашали и на мене све оно злога, што су они о њиховим србијанским
напредњацима мислили и говорили. Осим тога, напредњаке су криви-
ли за аустрофилство, и либерали су инсинуирали им, да хоће да уву-
ку у Србију и римски католицизам. Ради ове посљедње ствари либе-
рали су кроз своје новине телалили, да су напредњаци и позвали мене
у Србију. Да ме ово морало озловољити одмах у почетку моје радње
у биоградској богословији, природна је ствар. Нашао сам се у једном
правом лабиринту, и да није било тадашњих министара: Драгутина
Франасовића (мога земљака), Чеде Мијатовића и Кујунџића, а и Мила-
на Милићевића и Матије Бана, био бих се одмах повратио у Далмацију.
Али ови ме наговорише да останем и да не покажем да могу тако лако
духом клонути – и останем. Највише је ровао противу мене тадашњи
прота Јаков Павловић (потоњи митрополит Инокентије), који је хтио
да он буде ректор богословије. Овај прото био је началник одјељења у
министарству просвјете и црквених послова, и Кујунџић га је са тога

мјеста скинуо и одредио га да буде професор у богословији, и сада мени подређен. А исти прото био је и духовник тадашње српске краљице Наталије. У политичком односу био је аклиберал и отворени противник напредњака. Овај прото Јаков Павловић успио је дигнути противу мене све либерале, који су гледали на мене као на наметника, и почели турати у свијет, да је мене послала Аустрија у Србију по упутству римске пропаганде да ја поунијатим Србију. Кад сам чуо ове „паметне“ ствари, тада сам се сјетио оног дописа из Биограда од прије неколико мјесеци у загрепском „Србобрану“ и разумио постанак оног дописа и његову сврху. Али што је најружније било, то је било да је исти онај прото Јаков Павловић, као краљичин духовник, турио у главу и самој краљици Наталији, да сам ја дошао у Србију као агент римске пропаганде, да Србију поунијатим. Ово сам дознао из уста саме краљице, а ево како. Министар Франасовић принуди ме да тражим аудијенцију код краљице и да јој се поћем поклонити. На аудијенцији, послје неколико безначајних фраза, запита ме краљица, да ли је јака унија у Далмацији? Изненадило ме то питање, и ја јој одговорим, да су прије педесет и више година покушали били римски агенти да уведу унију у Далмацији, али да се то осујетило, и да данас свега у Далмацији има тек неколико десетина унијата. И тада ме краљица изнебушила овим ријечима: „Треба да знате, да је Србија строго православна земља, и да у њој нема никаква мјеста ни унија, ни агенти римске пропаганде“. Остао сам као заливен, кад сам чуо те ријечи из уста српске краљице, и нијесам кадар био ништа да јој одговорим. Ћутао сам само, и послје двије три минуте свршила је та фамозна аудијенција. Да је на ово спремио краљицу прота Павловић, то ми је разјаснио послје министар Кујунџић, кад сам му све ово испричао. Аудијенција ова моја код краљице Наталије била је 18. децембра 1886; а ријечи краљичине прибиљежио сам одмах чим сам кући дошао. И таквом се бранитељком православља тада истакла преда мном она иста краљица Наталија, која ће неколико година послје сама апостазирати од православља, полатинити се, и, како кажу, постати римокатоличком монахињом! Изгледало ми је врло незгодно да послје оне аудијенције останем још у Србији, премда сам тек од мало недјеља ту био; али пријатељи ме некако умирише, и продужим опет радити о плану, како би требало реорганизовати ону биоградску богословију.

О Светом Сави обичај је био, а ваљда је и данас, да тај дан богословија свечано прослави и да се на тој слави чита каква ријеч. Одлучим да ја ту ријеч изречем, и према мисли својој о правду, у којем би требало ону богословију реорганизовати, напишем и прочитам ријеч „о потреби класичног образовања за кандидате богословије“. На састанку гдје сам ја ту своју ријеч изрекао, било је много високе господе, између које и неколико либерала. Као што су уопће људи, којима ја нијесам био симпати-

чан, знали увијек, и прије и после ове светосавске славе у Биоградској богословији, интерпретирати криво све што сам ја радио и говорио, тако су тада они либерали употребили ону моју ријеч (коју сам одмах и наштампао) за своју корист а противу мене, телалећи међу својим једномишљеницима како ја хоћу да уведем латински језик у богословију, да би тијем лакше утврдио пут унији са Римом. И ово су она господа либерали имали куражи, да и у својим новинама напишу. Да ме то морало ужасно озловољити на Србију, појмљиво је по себи. Помислио сам тада, да ми је ту у Србији још теже него ли у Далмацији. И већ тада сам био ја на чисто са собом, колико ћу у Србији још остати. О ономе ради чега сам дошао у Биоград, тј. о реорганизацији богословије, изгубио сам на брзо вољу да радим, јер сам сваки час и на сваком кораку наилазио на противности. Ограничио сам се да радим онолико колико морам и за што сам плату примао, чекајући са великим нестрпљењем да школска година сврши и да се ослободим оног осињака, у који сам упao био. Кад су ме после неколико година позивали, да дођем у Србију за митрополита, сјетио сам се одмах овога доба, које сам провео у Биограду као ректор богословије, и зато сам им одговорио онако, како сам одговорио, на онај позив. Али о томе ћу споменути после. Чим је свршила школска година, одмах оставим Биоград, завјетовавши се, да никада више нећу пријећи границу Србије и ступити ногом у ону краљевину. Бог јој дао сваку срећу, али далеко од мене!

А шта су радили моји „пријатељи“ у Задру, док сам ја био у Србији? Ево шта. Биједни старац еп. Кнежевић био је у пуном смислу у њиховим рукама и потписивао је све што су му дотични предлагали о мени. За полазак у Биоград ја сам добио допуст само до 8. јануара 1887. За оно мало времена што сам у почетку провео био у Биограду, а охрабрен да ће ме у раду мојем о реорганизацији биоградске богословије помагати владајући фактори, као што су ми то обећавали, ја сам мислио да ми треба бар један школски семестар да искусим и видим, да ли ће се моћи мој рад и успјехом увјенчати. Ради тога ја се обратим еп. Кнежевићу писмом из Биограда молећи га, да ми буде продужен допуст до краја љетњег семестра 1886/7. школске године. Еп. Кнежевић писмом од 23. децембра 1886. бр. 223 одговорио ми је, да „не налази никаквих основних разлога, због којих би могао уважити моју прошњу“, и каже ми затијем, да морам до одређеног рока, тј. до 8. јануара 1887. бити у Задру на својем професорском мјесту, јер „у противном случају поднијећемо високој царско-краљевској Влади предлог, да се дефинитивно попуни то мјесто“.

Кад сам примио овај Кнежевићев одговор, ја сам из Биограда директно се обратио Министарству у Беч, да ми оно удијели онај допуст. Међутим је Кнежевић похитао био већ 24. јануара 1887. под бр. 8, да изјави дал-

матинском намјеснику, како он, с разлога што ја нијесам одмах послушао његов онај горњи налог и повратио се у Задар, професорско мјесто моје у задарској богословији „сматра de jure et de facto упражњеним“ и предлаже истом намјеснику, „да би својим путем изволио благохотно сходно расположење учинити, како би се упражњено мјесто професора при мјесном богословском заводу по могућности чим прије могло попунити“. Као што се види, хтио је еп. Кнежевић на брзу руку да ријеши ово питање и да ме лиши професорскога мјеста у задарској богословији, и уједно, свјесно или несвјесно, не знам, да задовољи дотичној господи, да мене нестане из Далмације, а досљедно и из државе, како им више ја не би сметао у њиховим плановима за будућност. Али се преварио у рачуну и еп. Кнежевић и она господа. Моји пријатељи у Задру: савјетник Марко Петрановић и саборски предсједник кнез Ђуро Војновић побркаше тај рачун, јер 16. априла 1887. Цар аустријски одлуком је наредио, да ми се удијели допуст до краја 1886/7. школске године. Мора бити да је ова царска одлука смела и еп. Кнежевића и ону господу, јер ми ту одлуку епископ није ни саопштио, него сам ја обзнањен био о њој другим путем.

У јулу 1887. ја сам био већ у Задру, напустивши сасвијем Србију, под 1. августа морала ми се била ставити у тецај професорска моја плата, која ми је обустављена била док сам био на допусту. Па и у томе су показали еп. Кнежевић и она господа, колико су жучни на мене што сам им се опет повратио, те еп. Кнежевић напише намјеснику, да ми не треба ставити у тецај од почетка августа моју плату, него од 1. октобра, кад почне нова школска година. Кад им је то толико годило, ја нијесам хтио да им кварим радост, и нијесам на то рекурирао, као што сам по праву могао. Кад ми је ово посљедње пребацио мој пријатељ савјетник Петрановић, сјећам се да сам му одговорио: „Кад уживају да држави припадне неколико стотина форинти, зашто да им ја сметам у том уживању?“

Заузевши своје професорско мјесто у Задру у октобру 1887, повукао сам се сасвијем од сваког јавног посла, и бавио сам се само с својим професорским послом и књигом, и овако сам се држао све три слиједеће године. Тада сам наштампао своју књигу „Пропаганда“ и другу књигу „Црквено право“, поред неколико још других ситнијих радња. Ван себе су били моји непријатељи у Задру, јер нијесу већ знали наћи, како да ме се ослободе и морално савладају. Ја се нијесам на њих више освртао, живио сам усамљен у кући са мојом матером, сестром и два сестрића, и бавио сам се непрестано само књигом. Ово је учинило те су се и моји непријатељи у неколико смирили, или бар притајили.

Септембра 1888. добио сам писмо од тадашњег министра просвјете и црквених послова у Србији др Владана Ђорђевића, у којем ми јавља, да жели установит катедру канонскога права на Великој школи, и „то

ћу одмах учинити“, каже у писму, „ако Ви пристаћете да будете први професор на тој катедри“. 30. септембра одговорио сам одмах томе министру да му захваљујем на понуди, али уједно сам тако удесио своје писмо да је могао разумјети да ја нећу да идем у Биоград. Пред очима су ми били они ружни неколико мјесеци, што сам у Србији провео, и за живу главу не би се био одлучио да опет прелазим у онај биоградски осинак...

Пошребда класичној образовања за кандигаише дојословије, говорио на Св. Саву 1887. год. у Београдској Богословији Др. Никодим Милаш архимандрит и ректор Богословије¹, Београд 1887².

Мнојойошйована Госйого!

Из кршне Далмације, са српскога Приморја дођох пре неколико дана међу вас, српска господо, да своје слабе снаге посветим општој матери нашој, светој православној цркви и њеним служиоцима. Зебња ме обухватала, кад сам кретао овамо, и страховао сам, да ли ћу моћи радом својим да оправдам намјере оних, који ме овамо позваше; али надао сам се на божију помоћ и на снисхођење ваше, те се и одлучих оставити моју милу Далмацију, да посветим свој труд образовању младих служилаца вјере народне у овој краљевини, а на славу православља, – и данас вам се, господо, први пут приказујем на овај свечани дан, на дан, кад се у овоме заводу слави успомена првом српском просвјетитељу, светитељу Сави.

Па чиме да вам се, господо, прикажем, о чему ћу овај први пут да поведем ријеч?

Да плетем вијенце нашем првопросвјетитељу, да истичем заслуге његове по цркву, по народ, по културу нашу, да казујем, како је он положио чврсти темељ будућности нашој, како нас је препородио, како име његово везује све Србе од мог дичнога Приморја па до Дунава, од Драве и Тисе па до Марице и Вардара, и како нам је његово име најјачи

1 Архимандрит Никодим Милаш, велики православни богослов, касније далматински владика, дошао је у Београд крајем новембра месеца 1886. г. Указом Краља Милана био је већ 1. новембра 1886. г. постављен за професора Београдске Богословије, истог дана када је и прота Јаков Павловић, његов наследник на месту ректора али и љути противник, постављен за професора исте Богословије. За ректора Богословије постављен је 1. децембра 1886. г. У Београдској Богословији његове колеге су биле поред, проте Јакова Павловића будућег митрополита Србије Инокентија, Јанићије Поповић, протосинђел Фирмилијан Дражић будући митрополит скопски, Јеврем А. Илић, Јеврем Бојовић будући жички епископ Јефрем и Милан Ђуричић. Милаш је богословцима предавао Канонично Право и Историју Хришћанске Цркве до поделе Цркве на источну и западну (види: Протојереј др Предраг Пузовић, Никодим Милаш – ректор Београдске богословије, Прилози за историју СПЦ, Ниш 1997.). Време у које је дошао у Србију било је тешко за српски православни народ у Отаџбини јер је Краљ Милан свргао митрополита Михаила Јовановића, протерао га из Србије и свуда у иностранству се потрудио да му положај што више отежа. Епископи који су остали верни своме митрополиту такође су свргнути. Митрополијом Београдском, до 1889. г., управљао је митрополит Теодосије Мраовић који је хиротонисан у Сремским Карловцима и у своје време потврђен и од Цариградског Патријарха.

2 Текст приредио монах Игнатије Марковић сабрат манастира Жежевице код Чачка.

јамац, да ће Србин, ма при каквим он политичким околностима био, увјек Србином бити, – да о томе и сличноме говорим, ја не би ништа друго учинио, него поновио можда другим ријечима оно, што су хиљаде Срба пре мене учинили, и што данас, на свечани дан годишње успомене св. Саве, хиљаде и хиљаде благородних српских синова и кћери чине. Ја ћу зато слободан бити зауставити вашу просвјећену пажњу, господо, на једно питање, које има у овој земљи карактер непосредне нам сувремености, и које се најближе тиче овога завода, који сте ви имали доброту својом посјетом данас почастити, а које питање у неразлучној свези стоји са животом и радом српскога првопросвјетитеља, чију успомену данас слаavimo.

Св. Сава, пошто се изучио у свима оним наукама, што му је његово доба могло пружити, те се спремио, колико се најбоље могло, на самостални рад, он развије свом енергијом делатност своју на препорођај свога народа у свакоме погледу. Пред очима му је црква, пред очима му је народна просвјета, пред очима су му државни интереси земље, – и свему томе он посвећује своју љубав, свој живот. Али гдје је највише развио своју дјелатност, гдје је највише љубави и старања показао, то је црква и њени служиоци. Свједоци ми за ово јамачно не треба пред вас, господо, да приводим. Та који и од млађих Срба, а да о старијима и не говорим, који не зна, шта је и колико је св. Сава урадио за цркву своју, да јој углед подигне? За њега је она највећа светиња била, и главни предмет, на који је сва његова пажња усредсређена била. Он је живо појимао, да углед цркве у строгој зависности стоји од угледа, какав ће имати сами служиоци њени, па на то у својој се дјелатности он главним начином и осврће. Он настоји, да ти служиоци цркве буду достојни службе своје, да буду способни одбранити светињу учења њенога, те пред својим народом, исто као и пред иновјерцима, да буду кадри свагда високо уздржати њен значај, њено достојанство. Другим ријечима, он је настојао, да служиоци цркве буду свјесни своје задаће, и да буду изображени колико треба, да ту своју узвишену задаћу изврше. Предстојало им је, колико да ред у цркви уздрже и да упорављају на пут мира и братске љубави вјерне чланове цркве, толико исто и да чувају неповријеђеном науку цркве, и да је бране од лажних учитеља. А ради тога требала је дакако на првоме мјесту побожност и смјерност; али тако исто, а можда и више, требало им је свестрано изображење, требало им је богословско знање. Та све оне бесједе св. Саве епископима и клиру, о којима нам животопис његов казује, о чему другоме и говоре, него о неопходности доброга изображења свештенства, да достојно своју свету задаћу изврши?

Ово Савино настојање о изображењу свештенства имали су пред очима и његови наслѣдници, па према приликама времена, а у границама могућности, старали су се да слиједе стопама његовим. Тешка су времена била по српски народ за неколико вјекова, тешко је ушљед тога било и старати се нашим старијима о изображењу свога свештенства. Опало нам је оно било и запуштено, а због недостатка изображења почело је било већ губити свој некадашњи лијепи углед. Али, Богу хвала, она времена минуше, те се данас може слободно, како о свему другоме, тако и о изображењу нашега свештенства радити. У новије доба истакла се била међу српским свештеницима неколицина њих, који су, по своме знању и своме раду на црквеноме пољу, достојни сваке похвале и свакога признања. Али ти су појединци били изнимке, те је потреба била промислити о темељном изображењу свега свештенства, а с обзиром на захтјеве савремене нам културе. Ова се мисао одлучније истакла у првој половини нашега стољећа; поступно се она развијала, и коначно остварење своје у краљевини овој она је добила прошле јесени, кад је превисоким указом Његова Величанства Краља Србије од 31. октобра 1886. узакоњено, да унапријед српски свештеници, послѣ претходних елементарних школа, имају довршити потпуну гимназију и за тијем редовно прећи течај богословских наука. Закон овај мора ступити одмах у живот, и од доброг изведења његовог зависиће напредак наше цркве у будућности.

Данашња ова богословија, ушљед споменутога закона, подвргава се дакле коренитој реформи, – и нова богословија постаће строго духовна школа, у којој ће се имати предавати искључаво богословски предмети, и само они још предмети, који у неразлучној свези стоје са богословљем, а у обиму и на начин, као што то бива на богословским факултетима при универзитетима, јер услови за ступање у ту нову богословију готово су они исти, који постоје за ступање на сваки други факултет университета или велике школе.

Наставни план нове богословије већ се спрема, и елаборат у томе одношају морао би бити на скоро готов. Кад ступи у јавност, моћи ће се о истоме говорити; данас расправљати о њему, било би свакаво пренаглено. Али зато може се данас говорити о другоме, што у тијесној свези стоји са науком, каква ће бити у новој богословији, и од чега ће зависити главним начином сав успјех њезин, – а то је о спреми, какву ће имати кандидати нове богословије. Без сваког приступног говора ја одмах кажем, да та спрема мора бити *класична*, и о њој, а на име о потреби кла-

сичне спреме за кандидате богословије, ја ћу сада са вашом дозволом, господо, да говорим.

Прије три године у овдашњој великој школи говорена је била на св. Саву ријеч „о класичној настави у гимназијама,“ у истој је дотични говорник насликао живим цртама данашње стање класичне наставе у гимназијама краљевине, доказао је потребу те наставе за темељиту спрему за више науке у опште, истакао је упоређење овдашњих гимназија са гимназијама осталог изображеног свијета, и строгом аргументацијом, а авторитетом неколиких немачких университета представио је неопходност класичне спреме за више изображење.

Није моја задаћа, да претресам овдје наставни план данашњих гимназија у краљевини, нити да истичем своје мишљење о томе, како би тај план морао бити удешен. Ја сам споменуо овдје гимназије само с тога, што су оне одређене, да спремају кандидате за богословију, па кажем, а и наглашујем, да ће гимназије моћи ваљано спремити такове кандидате само у такоме случају, ако оне буду у строгоме смислу класичне.

Питање о класичној спреми кандидата богословије за нас је живот-но питање, јер се њим условљује сав успјех нове богословије³. О томе

3 Овако је Милашеву штампану беседу својим читаоцима представио лист за богословску науку и пастирску праксу *ИСТИНА* (издавали професори православног богословског завода у Задру, уредник проф. Никанор Ракетић) у Задру 15. марта 1887. г., бр. 5, 78.

„Пошреба класичног образовања за кандидате богословије“. Ово је наслов књижице, која је штампана у Београду. Књижица – од 25 стр. – садржи говор, ког је на св. Саву 1887. држао у београдској Богословији др Никодим Милаш, архимаидрит и ректор Богословије.

Питање о коме г. ректор београдске богословије расправља врло је важно. Па оно је у једно и једно од оних питања, која су у цијеломе свијету хришћанском већ ријешена, те се њиме морају занимати духови само у краљевини Србији.

У Србији се у опће води жестока борба око класицизма. Природно је дакле, да та борба мора захватити и у кругове црквене, пошто црква свој подмладак у свештенству добива из средњих завода, у којима се полаже темељ класичком образовању. Наше није да се овдје упуштамо у разбирање питања, да ли класичне језике треба у гимназијама учити или не, али говорећи у интересу богословске науке морамо сви одлучно стати за то, да кандидати свештенства безусловно морају знати класичне језике. Цео хришћански свијет то увиђа, односно увидио је то, само у краљевини Србији има људи, и из круга црквених служитеља, који не увиђају оно што је хришћанска црква давно увидила. И то је ваљда дало повода г. ректору, да је изабрао баш ту тему за свој светосавски говор. Хришћанском старином, наводи ма из патристичке литературе и разлозима практичних потреба, те примјерима друих цркава, доказао је г. ректор неопходност класичког образовања за кандидате богословије врло темељито. И без његова доказивања морало би се и требало би

питању, послје споменуте ријечи, држане у великој школи, а с погледом на сами сустав богословских наука, било би готово и сувишно говорити, јер закључно ријешење његово не може бити, него позитивно. Али је потреба класичне спреме била ипак оспаривана, и то не само у новије доба, него и у старо. Питање ово дубоко засјеца у сами живот хришћанства, те се и рјешавало час позитивно, час негативно, с погледом на више или мање расположење, што су дотични имали према хришћанству, и на јаче или слабије појимање суштине самога хришћанства и његове задаће у свијету. Са разних побуда оно се покретало, али у коначном резултату своме увјек је рјешавано било у безусловну корист класицизма.

Ја ћу прегледати ово питање најприје са историчке, па са сувремено-научне стране. Обилато је питање, али ја ћу гледати, да на исто само у главним потезима одговорим.

Хришћанство је поникло на јеврејском земљишту, и међу јеврејским је народом прве своје корјене пустило; али већ у самоме почетку своме оно

се ово питање повољно ријешити, а послје доказа које је он навео, требало би даље расправљање да замукне. Но није тако. Случајно нам је допао шака један број уважених једних новина биоградских, и ту нађосмо неколико ријечи *једнога свештеника* поводом говора г. ректора. Ми смо мислили наћи ту озбиљан претрес овога говора, мислили смо, да ће брат свештеник истаћи недостатке говора, да ће показати, да је г. ректор о питању мало рекао, али да није исцрпио све што је требало за достојно ријешење питања. Но жао нам је што од тога ништа не нађосмо, још нам жалије да нађосмо једнога свештеника, који је кадар тоном покојног Адама Богосављевића говорити. Овај је рекао, да његова њива не ће бити већа ако се Српство ослободи, а наш брат свештеник пита, колико ће бити већи приходи свештеникови, ако он буде знао класичке језике. Кад је могуће, да се овакво питање у јавности стави, тад је г. ректор врло добро радио, што је баш ову тему изабрао за свој говор.

Заступници што боље спреме за кандидате свештенства нијесу противни, да се побољша материјално стање свештенства. Баш тиме што војују за што бољу спрему, раде они и уједно и у прилог повољнијег ријешења и овога другог питања, и ако не стављају „чрево“ на прво мјесто. „Не живи човјек *само* о хљебу“ – зар то смије заборавити свештеник?! Римски свештеници и протестантски пастори теже такође за што бољим материјалним условима за живот, но то питање није у њих главно. Њихови доктори пасу стадо своје у скромним селима, са врло скромном платом, па опет не веле, да им доктората не треба, да је за њих наука излишна била. А зар само православни свештеник, да мисли у вијек на „житейская!“ Не, ми не вјерујемо, да ће их се у Србији много наћи, који онако мисле, као што је овај брат, ваљда више из партијске страсти, написао.

Захвални смо г. ректору на достојном заступању научнога интереса у кругу православне цркве србијанске. Уједно нам је мило, да смо овдје ондје у говору његовом нашли по коју ријеч и о преустројству богословског завода биоградског, те му жељимо, да сретно и у братском споразуму са новим друговима својим изведе то преустројство на корист и славу свете наше цркве и милога народа нашега.

је дошло у додир са грчко-римском културом и ступило је с њом у тијесну свезу. Олициње те свезе представља нам већ у апостолскоме вијеку велики апостол незнабожаца, св. Павао, који собом симболише свезу хришћанства са духом античнога свијета. И та свеза све се јаче учвршћује код отаца и учитеља цркве у вјековима послје апостолскога. Особиту је она снагу добила у старој александријској школи, кад учитељи те школе почеше се служити списима старих незнабожачких философа, да срством истих опровргавају нападаје незнабожаца на хришћанство.

Апологетичка литература заузима једно од најугледнијих мјеста у општој историји хришћанске литературе, а то зависи између другога од тога на име, што је она провејана духом античнога свијета, и што је као таква приморавала и најјаче противнике хришћанства из незнабожачких учењака, да гаштују и да му се диве. Изучавање класичне књижевности, особито грчке, живо је занимало оце и учитеље цркве, – и они су ту књижевност дубоко схваћали, а и широко се њом користили у својим списима. Ориген, Климент александријски, Теофил антиохијски, Јустин филозоф, Атанасије велики, Минуције Феликс, Јероним и мноштво других хришћанских писаца стекли су највећу заслугу за цркву на име тијем, што су, познавајући темељно класичне писце, могли дивно развити хришћанску науку, те исту распрострањити међу незнабошцима. Да се види, колико је опширно било познавање незнабожачких писаца код отаца и учитеља цркве, ја ћу привести из књиге *Лакџанџија* (*libri VII Divinarum institutionum*) један кратки одломак: „Није тешко доказати, да се готово сва истина хришћанска садржи расејана по разним списима појединих философа и секата... Платон је рекао, да је Бог створио свијет; а то су исто казали и пророци... Стојици тврде, да свијет и све што је у њему створено је ради човјека; св. Писмо износи исту науку... Аристо је говорио, да су људи рођени да добро чине; пророци су исто казивали... Ферекид и Платон бранили су бесмртије душе; а тако верују и сви хришћани... Зенон је тврдио, да послје овога живота постоје два особита мјеста, у која ће поћи душе добрих и злих људи, да ће душе једних уживати савршени мир, а душе других да ће се мучити у вјечноме мраку; а то су исто пророци говорили, и описивали нам казни и награде у будућем вијеку по дожијем правосућу... Таким начином види се, да нема једне истине, нема једне тајне у нашој религији, коју древни философи нијесу споменули.“ Па износи у истоме спису овај закључак; „кад би се ко нашао, који би сабрао у једно истину, која је расејана код разних философа и по разним сектама, и изложио би све то у једну цјелину, видило би се, да се он не разилази с

нама у учењу.“ – Ја сам нарочито привео ово мјесто из Лактанција да покажем, како је дубоко било код отаца и учитеља цркве познавање незнабожачких писаца и културе античнога свијета. Па покрај такога познавања те културе није чудо, што се хришћанство морало главним начином распространити, као што се оно у самој ствари и распространило у грчко-римској држави, а међу народима класичне културе.

Сами изучени у класицизму, оци и учитељи цркве настојали су, да се и у хришћанским школама изучавају списи знаменитијих грчко-римских писаца, те да тијем спреме нове служиоце цркве, који би кадри били као и они, штитити науку њену од нападаја незнабожачких. Успјех хришћанства ушљед тога био је огроман међу незнабошцима, – и ми можемо слободно рећи, да колико је допринијела проширењу хришћанства сталност вјере хришћана у прва четири вијека, толико је исто овоме допринијело то, што су оци и учитељи цркава тих вјекова, научени у класичној литератури, кадри били савлађивати непријатеље хришћанства њиховим истим оружјем.

У почетку IV вијека незнабоштво је већ било на прагу коначне пропасти. Томе је, као што смо видели, највише била узроком свеза хришћанске науке са духом старе културе и изучавање класичних списа у хришћанским школама. Противници хришћанства, којих је још довољан број остајао, ово су добро појимали, те су свима средствима настојали, да одбију хришћане од класичних наука. Прилика им се за то најзгоднија указала, кад је ступио на царски пријесто трећи нашљедник Константина великог, *Јулијан* (361–363). Позната су његова Βίβλια κατὰ Χριστιανῶν, противу којих је написао нарочити спис Кирил александријски. Проникнут мржњом према хришћанству, а слиједећи наговору незнабожачких учењака, Јулијан изда особити указ, којим се забрањује хришћанским учењацима давити се класичним списима, а у хришћанским школама да се не смију предавати класици, него да се хришћани имају давити само својом науком. Овим указом Јулијан је мислио у самоме корјену да сатре хришћанство, и да хришћанима издије из руку најјаче оружије, којим су они подјеђивали незнабоштво.

Хришћанство је међу тијем дубоки корјен захватило било у држави, и хришћани су собом представљали тако јаку силу, да је и цар морао опрезно да поступа у својим наредбама противу хришћанства, те је зато морао мотивирати онај свој указ разлозима, који не би бар на изгледу вријеђали Хришћане. Два је главна разлога истакао Јулијан у своме указу, због којих се хришћани немају давити у својим школама класичним наукама: први је, што по његовом мишљењу не може се довести у склад научно изобраење и научни рад са исповиједањем хришћанске религије, која сву мудрост

своју полаже у безусловној вјери, те према томе, ако је човјеков ум приморан, да у неке истине без сваког разумног испитивања вјерује, тад нема рашта тај исти ум да шта даље распитује и да путем науке тражи, да те истине разјашњује; други пак и главни разлог царев био је тај, што је класична наука и књижевност тијесно везана са политеизмом, и дошљедно она припада само онима, који политеизму слиједе, а хришћани, као монотеисте, нити имају права, нити смију давати се класичном науком и књижевношћу. Разлози, као што се види, добро размишљени и вјешто истакнути.

Указ овај Јулијанов, као што је и требало очекивати, изазвао је реакцију код хришћанских учењака, тако да се читава литература поводом истога развила. Указ је био управљен противу хришћанске цркве и грозио је озбиљном опасношћу самоме хришћанству, те је ушљед тога и појмљива она оштрина, којом су устали противу њега у својим списима тадашњи оци и учитељи цркве. У осталом сам указ, с погледом на пошљедице његове, био је благотворан по хришћане, јер их је побудио, да се још јаче приљубе класицизму и да установе тачни поглед на стару културу и да јасно оцрта значај њезин за хришћанску науку.

Неколико је отаца и учитеља цркве устало противу Јулијана, а у заштити класицизма за хришћанску науку. Између других два су главнија: *Кирил александријски* и *Григорије доџослов*. Првога је спис познат под насловом: Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστινῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ, у десет књига. Овај спис говори противу наредиба Јулијана на штету хришћана у опште. А изриком противу Јулијанова указа, да се не смију хришћани давати науком, написане су двије бесједе Григоријем догословом: Λόγοι β' κατὰ Ἰουλιανουὶ βασιλέως, које се обично цитирају: *investivae* (στηλεϋτικοί). Из ових Григоријевих бесједа ја ћу привести један кратки одломак, да се види мишљење тадашњих отаца и учитеља цркве о класичној настави. „Класичне науке,“ каже Григорије, „састављају својину сваког разумнога човјека, али је Јулијан завидио хришћанима, те је истакао, да оне њему припадају; не схваћајући у осталом прави смисао њихов, премда је и сматрао себе најпааметнијим од свију. /Он се лукаво најприје ускористио самим насловом/ да заштити своје мишљење, као да се јелинска ријеч не односи језику самоме, него религији, те је с тога забранио нама, да изучавамо науке, као да ми тијем крадемо туђе имање; али он је тада могао нам тако исто забранити да се користимо и оним вјештинама, које су јелини пронашли, те их присвојити себи, јер се и оне тако (јелинске) називају. Осим тога, он је представио себи да. може сакрити од нас своју мисао, као да он то ради не у намјери, да нас лиши једног од највећих бла-

га, јер тобож ми и сами осуђујемо науке, него из бојазни да се не изобличи нечастије, као да се сила тога састоји у љепоти ријечи, а не у познавању истине и у доказима. Ја морам обратити моју ријеч на науке, јер треба их заштитити чим је више могуће; а много је овај нечастивац иочинпо тешких неправича, али нигдје није тако безаконито поступио, као у овоме. Нека подијеле са мном ову осуду сви, који љубе науке и који се науком баве, као својим дјелом, а међу тима бројаћу се и ја. Јер све остало ја сам уступио другима, и бoгaство, и племство, и славу, и власт, и све друго што је примамљиво и што је повољито, а налик је на сан; себи сам задржао само науку, нити жалим трудова, којима сам се подвргао, нити тешкоћа, опасности и путовања, која сам претрпио, само да присвојим себи науку. Гдје ми је сада сила ријечи, гдје ли је она мојим пријатељима! Послије онога што је најпрво, а на име послије дожанственога и наде на будући живот, ја сам љубио и љубим као прво (науку). А пошто, по ријечима Пиндара, сваки највише цијени оно, што га се најближе тиче, то и ја сматрам за своју дужност проговорити о науци, па и мислим да ћу најдостојније бесједом у заштиту науке исказати моју благодарност према самој науци.“ Послије овога, што сам привео из прве бесједе Григоријеве, он продужава истим тоном осуђивати указ Јулијанов и истицати највише своје уважење према класичним наукама, којима он искључиво благодари, што је кадар да свечано побије злу намјеру цареву односно хришћанства. Дивна ова Григоријева апологија класицизма, сама би собом већ могла ријешити свако питање о потреби класичних наука за служиоце цркве. Важна је особито ова бесједа Григорија с тога још, што нам она расвјетљује са вишега становишта одношај хришћанства к старој грчко-римској култури.

Борба изазвана у цркви поводом споменутога Јулијанова указа, није на брзо престала, него је она трајала и послије Јулијанова вијека; али је за то и била, као што смо напоменули, благотворна за цркву, јер се установило правилно гледиште на класицизам и признала се неопходност изучавања истога за темељно изображење у хришћанској науци. Најбоље нам ово расвјетљује признати црквени историк из половине V вијека *Со-крайт*, у својој црквеној историји.

Поводом Јулијанове забране, да се хришћани немају давити класичним наукама, истакла се мисао о коренитој реформи у хришћанским школама. Потчињавајући се Јулијановом указу, два учена хришћанина, једнаког имена – Аполинарији, покушају, да поједине науке богословске изложе да-како у духу хришћанском, али по форми старих класичних списа. Овим је искључено било из хришћанских школа изучавање класика, али се зад-ржала форма класичнога писања за предмете хришћанске науке. На овај

покушај Аполинарија осврће се Сократ, узимље га у претрес заједно са указом Јулијановим, па каже: „Тијем својим радом Аполинарији су много користили хришћанству и својим су трудом допринијели, да се зла намјера царева не изврши. У осталом Бог је својим старањем учинио више него ли Аполинарији, те је уништио злу намјеру цареву, јер закон о коме је ријеч, није био дугога вијека, него је пропао заједно са оним, који га је издао: а оно што су привредили Аполинарији важило је за саму ствар толико, колико да нијесу ништа урадили. Може бити да ће ми неко, који друкчије мисли, замјерити за ове ријечи, те ми казати: за што ти то говориш, кад је то тако било ушљед божијега старања? Што је цар умро на скоро послје тога, свакако је добро дошло хришћанству; али то, што Аполинарији оставише послје себе списе, те се хришћани и опет могоше учити јелинским наукама, није ни у колико приноси користи хришћанству за то, што су јелинске науке од штете, у колико се у њима налази наука о многобоштву. На то ћу одговорити колико сам у стању и шта ми у овај час на памет долази. Ни Христос, ни његови ученици не сматраше јелинске науке, као Богом задахнуте, али их нијесу ни одбацивали, као штетне. И ово, ја мислим, није урађено без намјере. Многи од јелинских филозофа нијесу били далеко од знања, што се односи на правога Бога. Помоћу своје научености они се мушки опираше онима, који нијесу вјеровали у божије старање, као што су епикурејци и јеристици, па с тога су их изобличивали за незнање. И тако ти су филозофи били од користи за оне, који имаше срце расположено за благочастије, и ако својим умом нијесу дошли до онога, што је главно у хришћанској науци, то јест, нијесу знали *ишајну Христову, која је била сакривена од њосџанка свијетла и од нарашџаја* (Кол 1, 26). А да је доиста тако, доказује сам апостол у својој посланици Римљанима, кад каже: *јер се открива њев божији с неба на оваку безбожност и нејравду људи, који држе истину у нејравди. Јер што се може дознајти за Боја, њознајто је њима, јер им је Бој јавио; а што се на њему не може видјети од њосџања свијетла, мојло се њознајти и видјети на створењима, и њејова вјечна сила и дожанствиво, да немају изјовора. Јер кад њознаше Боја, не њпрославише га као Боја* (Рим 1, 18–21). Из овога је јасно, да су они имали појма о истини, коју им је Бог открио, али се немају чим изговарати, јер познавши Бога, не прославише га као Бога. Па с тога апостоли и нијесу бранили учити се јелинским наукама, него су остављали то на вољу оних, који су жељели. Ово су разлози за оно прво, што се тиче нашег предмета. А за оно друго то казујем ово: свете књиге, божијим задахнућем написане, казују нам за чудне у истини дожанствене догмате, дају онима који слушају, правила за смјерни и свети живот и саопштавају богоугод-

ну вјеру онима, који једва чекају да је приме у себе; али те књиге светог писма не уче никога вјештини ораторској, којом би се могли оборити супротници истине; а ови супротници падају као пођеђени особито онда, кад се њихово исто оружије окрене противу њих. До тога пак не моглоше доћи хришћани помоћу оних књига, што их написах Аполинарији, а то је од прилике и цар Јулијан имао пред очима, кад је издао закон, којим је забрањивао хришћанама давати се јелинским наукама, јер је он добро знао, да ће оне басне навести на смијех хришћане, на име басне, какве се налажаху у науци, које се држао Јулијан. Што те исте басне није хтио признати за истину, осуђен је био Сократ, први међу филозофима, а бачена је на њ кривица, као да вријеђа дожанство. Супрот овоме заповиједа Христос, заповиједају апостоли, да будемо вјешти у трговању, *све кушајући, а што је добро да држимо* (1Сол 5, 20), *и да се чувамо, да нас ко не заробди философијом и празном пријеваром* (Кол 2, 8). А ми не можемо доћи до тога, ако не нађавимо себи оружије супротника, али уз то не ћемо усвојити њихов облик умишљаја, него ћемо одбацили што је худо и лоше, а примати што је боље и истинито, све пак усвајаћемо поштом и с разлогом; јер гдје год има чега што је добро, ту ће се наћи нечега и што је истинито. Ко мисли, да ја ово тврдим за невољу, тај нека се сјети, да апостол не само није бранио учити се јелинским наукама, него их ни сам није запуштао, кад се узме, да је знао многе реченице јелинских писаца. Јер од куда је узео реченицу: *Крићани свагда лажљиви, зли звјерови бесјослени и труси* (Тит 1, 12), ако није читао реченице Епименида, човјека који је на Криту спремао лица, да их посвети у тајне? Или, како би он дознао за ове ријечи: *јер смо и род његов* (Дан 17, 28), а да није читао саставе астронома Арата, што их написа под насловом: φαίνομενα? Па и ово мишљење: *зли разговори кваре добре обичаје* (1Кор 15, 33) свједочи, да му нијесу биле непознате трагедије Еврипида. Али о што ми је, да толико о овоме говорим? Та учитељи цркве, из одавна, као по неком опште усвојеном обичају, учише се јелинским наукама до своје старости, а то су чинили једно за то да изоштре свој ум и да се дотерају у рјечитости, а друго за то, да буду спремни обарати заблуде незнабожаца.“

Из овога мјеста из историје Сократа виде се двије главне мисли у погледу класицизма, на име, прво, да је хришћанима допуштено изучавање старе класичне списе и друго, да је то хришћанима неопходно нужно. Прво се доказује тиме, што ни Христос, ни његови апостоли нијесу одбијали класичну науку и књижевност, као штетну, за тијем се приводи примјер апостола Павла, који је марљиво ту науку и књижевност пратио, истиче се даље за доказ тога садржај списка класичних писаца, а нарочито

грчких философа, међу којима многи су врло близо били познавању правога Бога, и најпослије се исто доказује најстаријом практиком црквених учитеља, који су кроз сав свој живот бавили се класичним наукама и изучавали их. Неопходност пак класичнога изображења за хришћане Сократ изводи најприје из тога, што без такога изображења није могуће научити се вјештини говора, којом би се могли савлађивати супротници истине, а за тијем из тога, што су Христос и његови апостоли заповиједали хришћанима, да све тачно испитују, како би кадри били распознати истину од лажи, те се сачувати од заноса лажном философијом, а ради тога им је нужно научно изображење. Према томе, по Сократу је неопходно за хришћане изучавати класичне писце једно с тога, да се развије ум и да се добије вјештина говора, а друго с тога, да може хришћанин бити у стању, да одбрани истину и да побједи непријатеље истине.

Ово мишљење Сократа о класичном изображењу хришћана потпуно се слаже са мишљењем о истоме отаца и учитеља цркве прва четири вијека; а слаже се такође и са мислима отаца и учитеља цркве слиједећих вјекова. Ова сугласност у мишљењу отаца и учитеља свију вјекова у погледу важности и неопходности класицизма за хришћане, служи нам најбољим примјером и најјачим доказом непрекидности црквенога предања односно старог грчко-римског изображења и великога значаја његовог за хришћанску науку.

Противници класичнога изображења за хришћане, међу познијим хришћанским писцима, истицали су авторитет Василија великога у корист своје тврдње, да није потребито хришћанима познавање класичне књижевности. Оснивали су се на општем аскетичном правцу мишљења Василија, а особито на познатим његовим правилима за калуђере, те су из тога хтјели извести, да је овај отац цркве био противан свакој свјетској науци за хришћане, и дошљедно противан класичноме изображењу. Овакав авторитет наравно, да би од великога значаја био за наше питање, кад би се то дало исторички оправдати. Али то баш и јест, што се ово не да оправдати, јер дотични противници класицизма нијесу хтјели узети у обзир сву књижевну дјелатност Василијеву, него су се зауставили само на аскетичким његовим списима, те је са свијем природно, да су морали доћи до онога закључка, пошто у самој ствари Василије не признаје потребе класичнога изображења за калуђере. Али само за калуђере он тога не признаје, а у опште ми можемо сматрати Василија, не као противника, него баш као апологета класицизма за хришћане.

Између многих списа Василијевих ми имамо један морално-богословскога садржаја, који је управљен младежи и који говори искључиво о њиховој

класичној спреми. Наслов је томе спису: Λόγος πρὸς τοὺς νέους ὁπῶς ἀν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων („Бесједа младићима, како би се могли користити из јелинских књига,“ а латински се обично цитира: de legendis libris gentilium). Спис је овај од великога значаја за нас, јер нам он најбоље представља мишљење овог великога оца цркве о класичној настави и важности њезиној за хришћанску науку. „Немојте се чудити“, каже у почетку своје бесједе Василије, „што и ја хоћу да нешто кориснога са своје стране кажем вама, који сваки дан одлазите учитељима и обраћате се са старим ученим људима среством књига, које су они оставили. Мој вам је савјет главним начином у томе, да ви не смијете безусловно повјерити тим људима крмило вашег разума, као крмило једне лађе, и њима слиједити, ма куда да вас воде; него треба да узимљете од њих оно, што вам је корисно, а да знате оно, што треба да одбацијете. Па шта је то (што треба одбацивати), и како ми можемо ово разликовати, о томе хоћу да вас научим, и да од тога почнем своју ријеч... Нашој нас цијељи (у будући живот) води св. писмо, које нас среством тајана поучава; али пошто због младости ми не можемо лако проникнути у дубљину његових ријечи, то се морамо најприје духовним оком, као у неким сјенима и огледалима, вјеждати у другим списима, који у свему не одступају од истине, и то по примјеру оних који се вјежбају у војничкој вјештини, и који, пошто се науче кретању и прилажењу, у самој борби износе плод од своје вјештине. А пошто ми морамо знати, да нам предстоји највећа борба, то се морамо за њу и спремити, и морамо општити са пјесницима, и са повјесничарима, са говорницима и са свима људма, од којих можемо добити какву корист за спасење наше душе. Јер као што кожари прије марљиво спреме оно, што ће бити дојадисано, а за тијем то дојадшу црвеним или другим: исто тако и ми, *ако желимо, да нам добра слава остигне нејомичном кроз сав вијек, морамо најприје да научимо ове извањске науке, ње за њијем да слушамо Свешћу и неисказану науку*, како би, навикнувши да сунце у води гледамо, послје кадри били управити наше очи самој свјетлости. И ако нађемо какво сходство међу једним и другим учењем (незнабожачким и хришћанским), биће нам веома корисно то да знадемо; не буде ли сходства, поставимо једно поред другога и разберимо разлику, па ће нам то у јакој мјери помоћи, да се утврдимо у ономе, које је боље... И велики Мојсије, чије је име због мудрости прослављено код свију народа, просвјетлио је најприје свој разум египатским наукама, и тада је лакше дошао до познања истине.“

Других мјеста из овога списка Василијевог ја не ћу привађати. Из овога мјеста, што сам привео, види се цијељ овог светог оца и важност, коју он даје изучавању класичних наука за хришћанску младеж. Сав спис није друго, него најсјајнија апологија класицизма и похвала старе грчко-римске

књижевности. Па не само што је у овоме своме спису Василије уздигао до највећег ступња значај класицизма за хришћанску науку, него је у разним приликама своје службе старао се савјетима да даје правац младежи при изучавању класичне књижевности, истичући свагда корист те књижевности за хришћане.

Даљих доказа из патристичке литературе у корист класицизма за свештенство ја не ћу приводити, јер не би могао друго, него опет понављати у главном оно, што смо видјели из списка Василија великог, Григорија богослова и Сократа. У опште може се слободно казати, да су сви оци и учитељи цркве старог доба били једнодушни у томе, да је неопходно за хришћанску науку изучавање и старих класичких писаца. Ја не ћу спомињати слиједеће вјекове хришћанске цркве, који би нам таком истом очитледношћу показали високо уважање, у каквом је био класицизам код дотичних хришћанских писаца. А погледаћу сада на наше питање са сувремено-научног гледишта.

Какви су захтјеви сувремене нам науке у опште, а богословске науке на особ, познато је. Нас се овдје тиче ова пошљедња. Познато је, на каквом се високом ступњу налази данас та наука код напредних народа, и да је тај ступањ она достигла, благодарећи самосталним трудовима појединих учењака и дубоким истраживањима самих извора хришћанства⁴. А ова самосталност у раду, овај успјех у истраживању извора хришћанске науке,

4 Важан је овај позив Милашев упућен његовим ученицима и свима који желе да се баве богословљем да истражују изворе, да се на изворима богословља уче богословљу. Његове речи дубоко су се урезале у душе његових ученика – богословаца. После његовог одласка из Београда 72 богословца му честита на одликовању а он им упућује јавну захвалност („Хришћански весник“, бр. 6. и 7., јуни–јули 1887, 559–560):

„Приликом одликовања, којег ме Његово Величанство Краљ Србије Милан I изволео милостиво удостојати, седамдесет два слушаоца Богослогаје у Београду управила су ми једно писмо, којим ми честитају то одликовање, изражавајући ми своју срдачну љубав и свагдашњу оданост и желећи ми оно, што само најплеменитија срца зажељети могу.

Пошто не могу свакоме посебно да се на ту честитку одазовем, то им овим путем свима заједно од срца захваљујем, увјеравајући их, да ћу ову честитку њихову чувати као један од најдрагоценијих дарова, и да ћу најсретнији бити, ако се они свагда буду усхићавали као сада идеалима у области вјере и цркве, којим идеалима, снисходљиво судећи, сматрају да ја данас ревностно служим.

У Задру, 25 јуна 1888

Професор богословије
Др. Никодим Милаш
архимандрит

могао се достигнути само тијем, што су дотични свестрано изобразење имали и што су владали класичним језицима, на којима су, са малим изузетком, написане све књиге, које се тичу првобитнога хришћанства и даљег развића његове науке. Особито је ово пошљедње условљавало тај успјех, а на име познавање грчког и латинског језика, и дошљедно познавање класичне књижевности, тако да су дотични учењаци могли потпуно схватити сами дух хришћанских писаца, те правилно просудити списе њихове.

Са овога гледишта, са кога сада расматрамо наше питање, просуђујући о каквоћи спреме за кандидате богословије, ми би могли једним самим наводом ријешити га у корист класичне спреме. Нама би доста било сјетити се, да су грци први и највише написали по богословској науци, и да смо ми од њих примили православну нашу вјеру, па да одма видимо, колико нам је нужно знање грчкога језика, ако желимо, да на самоме извору изучимо у опште и у појединостима ону науку, која излаже ту нашу вјеру. Осим грка, богословску су науку, нарочито у практичном њеном дијелу, разрадили западни оци и учитељи цркве, на прим. Кипријан, Амвросије, Григорије двојеслов и други; па ако хоћемо да изучимо списе тих западних отаца и учитеља цркве, да проникнемо у дух њихових списа, а да не будемо принуђени вјеровати слијепо ономе, што нам други кажу, ми ћемо сами осјетити потребу изучења латинскога језика. А ради једног и другог неопходно се истиче познање класичне књижевности. Овога би, кажем, једнога навода доста било, да се одма ријеша са реченога гледишта питање о спреми за богословију.

Погледајмо на сами круг богословских наука. Тај је круг и у данашњој овој богословији доста опширан, а у реорганизираној богословији он мора много опширнији и потпунији бити. Ја не ћу узимати у претрес редом све науке, које се предају и које ће се имати у богословији; осврнућу се само на двије три, и из тога ће се већ видјети, да ли је без грчког и латинског језика могуће и један самостални корак у њима учинити.

Послије св. Писма главни извор хришћанскога вјеровања саставља св. предање. То нам је предање сакупљено у списима св. отаца, а наука, која испитује то предање по отачаским списима, зове се *џајрологија*. О значају и важности ове науке ја ваљда не морам говорити. Па хоће ли моћи ученик нове наше богословије ваљано изучити патрологију, упознати св. предање, упознати списе отаца и учитеља цркве и дух тих списа, а није кадар сам да те списе у њиховом оригиналу све прочита? А прочитати их заиста не ће никада бити у стању, ако не буде познавао језике на којима су ти списи написани. Рећи ће се, да имамо у пријеводу на новије језике отачаске списе, те да их по тима пријеводима можемо изучити. То је истина. Али

ко нам јамчи, да је тај пријевод тачан? Може бити, да је баш и тачан, па опет без знања изворнога језика, на коме је дотични отац писао, не ће се моћи самостално и од себе о томе просудити, него ће требати вјеровати другима, и по суду других упорављати свој суд. А то ће значити, хтјети нарочито бити ученицима ученика, а не учитеља, и запуштајући учитеље, тражити од ученика поуке у најважнијим истинама хришћанским.

Узмимо другу богословску науку, за коју колико је нужно знање грчкога језика, толико је више још нужно знање латинскога језика. Ја разумјем овдје такозвано *иренично*, или иначе *ѿолемичко доѿсловље*. Ради успјеха у овој науци безусловно је неопходно тачно познавање латинскога језика, особито због додира нашега народа са шљедбеницима римске цркве. Ова црква служи се још и данас латинским језиком у својим званичним списима. Између тих званичних њених списа, како старијег, тако и новијега доба, има их много, који се тичу непосредно православних, а неки су управљени баш на адресу нас православних Словена. Међу таким списима ја ћу споменути само један, који је из нашега доба и који је у највећој мјери узбудио сав православни словенски свијет од Неве па до црнога и адријатичкога мора, а на име гласовиту енциклику данашњега папе „Grande Munus,“ који нас православне, користећи се славом наших апостола Кирила и Методија, позива на унију са Римом. Па како у овоме спису, тако и у свима другима истичу се догматична питања, на која је православни богослов дужан да одговори, – а он ће кадар бити самостално одговорити, биће у стању достојно одбранити учење своје цркве и одбити насртаје папске на њу само тада, ако буде добро познавао куријални језик Рима и све оне финоће латинскога језика, којим се знаду вјешто вористити, особито у пријепорним питањима, куријалистички писци. Ја могу, господо, са самопоуздањем о овоме говорити, јер сам то на дјелу искусио, разбирајући особито декрет Флорентијскога сабора, којим се при папи Евгенију IV хтјела наметнути источним хришћанима унија. Је ли послје овога потребито, да говорим о неопходности познавања латинскога језика за успјешно изучавање иреничнога богословља?

А *основно доѿсловље*, зар је мотуће и помислити, да ће ученици нове богословије кадри бити добро изучити без темељне класичне спреме?

Ове три науке, које сам споменуо, данас се као самосталне науке не предају у овој богословији, али у новој богословији оне ће морати заузети угледно мјесто. А пошто сав овај мој данашњи говор има у виду реорганизирану богословију по новоме закону, то сам могао речене науке и споменути.

Узећу још једну науку с којом се ја понајбоље познајем, а на име *канонично љраво*, које се предаје и у овој богословији данашњој. Први и главни посао у овој науци, то је познање извора (*fontes juris*). Па на коју се год страну обратимо, или к изворима строго црквенима, или к изворима црквено-грађанским, без грчкога језика није могуће ни један корак учинити. Правила сабора и отаца имамо истина у добром словенском пријеводу, – али и то је све што имамо⁵. Остала огромна маса каноничкога материјала, на име акти сабора, наредбе источних патријараха, канонична мишљења средњевјекових канониста по разним питањима црквенога живота, многи ови коментари правила, – све то да се изучи, неопходно је добро познавање грчкога језика. Исто се ово мора казати и за црквено-грађанске изворе, између којих прво мјесто заузимају закони византијских царева. Има по нешто од свега тога материјала преведено у печатаној словенској „Крмчији“; али ко ће данас са научнога гледишта признати још неку важност „Крмчији?“ Ово је у погледу извора, а ово исто вриједи и односно саме теорије права. Једном ријечи, ако је за сваку другу богословску науку потребно познавање старих језика, за канонично право знање, и то темељито знање тих језика, безусловно је неопходно.

Овај летимични поглед на опште развиће богословске науке код напредних народа и преглед појединих богословских наука показује нам већ, колико је важно са савремено-научнога гледишта, да кандидати нове наше богословије добију добру класичну спрему. Он нам је показао оно исто, што смо ми видјели, просуђујући о овоме питању са историчке стране.

Сводећи сада у једно све што је до сада казано, нама је, ја цијеним, сад јасан сав значај класицизма за богословску науку.

Тај нам је значај доказан примјером и авторитетом апостолскога вијека, у коме нам се истиче дивна слика ап. Павла, који собом и својим великим радом за хришћанску цркву посвећује свезу међу класицизмом и хришћанском науком. Доказан нам је примјером дјелатности хришћанских апологета, који су највишу снагу заштите своје хришћанства поцрпјели из класичне књижевности и помоћу исте успјели су одбранити хришћанску науку од незнабожачких противника. Доказан нам је тај значај авторитетом отаца и учитеља цркве IV и V вијека, који су свом одлучношћу устајали противу оних, који су, у намјери да ослабе хришћанство, хтјели искључити из хришћанских школа класичне науке. Доказан нам је исти значај примјером свију слиједећих вјекова, из којих вјекова ја нијесам овдје приводио доказе, али који би вјекови, кад би их дан по дан разабира-

5 Његова књига *Црквено љраво* појавиће се тек по повратку у Задар.

ли, показали нам непрекидну дјелатност црквених предстојника и односних богословских школа у корист касицизма. Доказан нам је најпослије тај значај са гледишта данашње културе, а дошљедно је доказана потреба, да се по примјеру старих отаца и учитеља цркве и старих богословских школа, одгаја и код нас данас класична настава, те да се помоћу исте спреме учени српски богослови, који би могли стојати упоредо са ученим богословима других напредних држава нашега доба.

Могу још привести доказе о важности класичне спреме за богословску науку из сувременог нам устројства богословских школа у православном свијету. Међу данашњом г. г. професорима ове богословије, мојим високопоштованим колегама, сви су они добили своје више богословско изражавање на вишим богословским заводима у Русији и у Грчкој, па ми они најбоље могу посвједочити, како се озбиљна пажња, на прим. у Русији, поклања латинском и грчком језику и како се настоји, да богослови у тим језицима буду најбоље извјежбани; исто тако и у Грчкој. И збиља, зар би грчки и руски чланови познате богословске конференције у Бону 1875. године, кадри били онако сјајно заступати православну науку пред ученим западњацима, да нијесу били онако вјешти латинскоме језику, као што су то на дјелу показали? Зар би онаку славу стекли у православном богословском свијету, а и на западу, руски богослови Филарет, Евгеније, Инокентије, Макарије и други, да нијесу онако дубоко познавали грчки и латински језик, као што се то огледа у њиховим дивним списима?

Других примјера и доказа ја не ћу приводити. Приведенога је, ја мислим, доста, да се види сва озбиљност питања, које смо разгледали. Прије завључка допустите ми, молим вас, господо, да приведем још овдје мишљење о значају класичнога изражавања једног између најсвјетлијих умова данашње Енглеске. „Ради чега,“ пита тај учени Енглез, „заузима у нашим школама прво мјесто изучавање класичних наука? Да ли с тога, што те науке оштре разум, памтење, укус и рјечитост? Сва ова, преимућства имају другоступни значај и споредна су; она нијесу друго, него дјеломичне пошљедице једне опште истине. А та се истина, по моме мишљењу, састоји у томе, што најновија цивилизација Јевропе, почињући од средњих вјекова по до данас, резултат је двају великих фактора: хришћанства и духа старе Грчке. Св. Павао, апостол незнабожаца, симболише у својој особи ту велику свезу. Мјесто, које запремају у хришћанском васпитању на прим. Аристотел и Платон, није никако случајно, нити се може икако промјенити. Материјал онога што ми називљемо класичним изражавањем, био је спремљен, и можемо слободно рећи, нарочито спремљен самим божијим промислом ради тога, да послужи не само прилогом него, говорећи математичким језиком,

допуном хришћанства у изображењу човечијега ума. Ако је овај принцип неоспорив, тад је он уједно и узвишен, и јасан. Он одговара на сва питања у погледу тога, какво мјесто мора заузимати класична наука упоредо са другим гранама изображења. Појмљиво је, да изводи из овога принципа морају бити учињени разумно, према приликама и особама. Он мора бити примјењен само ономе дијелу младежи свију иародности, који ће саставити сталеж људи са потпуним, завршеним изображењем. Овај принцип сам по себи не ријешава питања о индивидуалним способностима и неспособностима; али он одређује начела изображења за оне, који не подлеже случајним изнимкама, које зависе од индивидуалности или од извањских прилика. Изучавање класичне старине мора бити средиштем системе учевних радња, и около тога средишта морају се групуирати све остале гране знања, које тијем постају према класичној старини другоступнима.“ – Драгоцјене ове мисли о класицизму, ако се тек и споредно тичу богословске науке, расвјетљују нам ипак важност нашега питања и свеопшти значај, што оно има за сваку посебну науку исто онако, као и за науку, узету у најопширнијем смислу.

И сада, господо, ја закључујем ову моју бесједу у нади, да је истакнуто довољно разлога, који говоре у корист класичног изображења у опште те да смо из тога могли учврстити у нама убјеђење о важности и неопходности класичне спреме за кандидате богословије. Мени је пред очима била реорганизација која предстоји овој нашој богословији ушљед закона од прошлога октобра, те ми се учинило најцјелисходнијим говорити данас о спреми, коју ће имати, или коју би морали имати кандидати те реорганизиране богословије. Од ове спреме зависиће сав напредак овога завода, који ће имати да оспособљава ваљане служиоце цркве наше свете, а зависиће у главном и напредак српскога народа у просвјети.

Нека свемогући Бог, по молитвама Његовог угодника, нашег првопросвјетитеља св. Саве, кога успомену данас славимо, благослови овај завод, а узрочнику новог, препорођеног живота, који има наступити за овај завод, Његовом Величанству, Краљу Милану I, нека увјенча благословом дане живота, да под моћним закриљем Његовим узмогне овај завод достигнути своју свету цијел, – и у то име ја вас позивам, господо, да из дубљине душе наше кликнемо: *Живјело Њејово Величанство Краљ Србије, Милан I.*

УДК 271.222(497.11)-523.4
271.222(497.11)-726.3:929

Дарко Ивановић

Гимназија – Велика Плана

Црква Свете Петке у Великом Орашју¹

*Сине Божји, њрими ме у мудроси̑ Твоју.
Ти си љава свих синова људских,
Ти њихов небески разум, обасјање и радовање.
(Владика Николај, Моли̑ве на језеру, 22)*

Територија данашње Централне Србије била је у раном средњем веку, у црквеном погледу, саставни део Охридске архиепископије, све до 1219. године, тј. до оснивања аутокефалне Српске архиепископије. Свети Сава је успео да оснује и организује Српску православну цркву, већ 1220. године у десет епископија, које су тада покривале само територију краља Стефана Првовенчаног.

Проблематична је веродостојност текста о најстаријој цркви у ата-ру данашњег Великог Орашја. У књизи *Православна Ср̑ска црква у Краљевини Србији* пише, да је код Великог Орашја, недалеко од реке Јасенице, пронађена у земљи, „нека стародревна црква, разрушена до цокла, а на западним вратима стајао је и зид три метара висине неразрушен, који је у земљи затрпан био и нађен: изнутра омалан – живописан, а поврх цокле нађен је натпис: „1173. лета од Христа обновљена – сеи ма-настир Света Петка“. Ископана је изнутра једна плоча бела, масна, глатка, која је по свој прилици надгробни камен и на њој стоји натпис: „Стеван војвода ковински“. По олтару, окренуто право на истоку и по живопису, види се да је била православна црква, и на том истом месту сада, 1890. године, озидана је нова црква и назив има „Света Петка“. Храм је св. Параскеве, која се слави 26. јула (по старом календару – Д. И.) сваке године. Саграђена је од тврдог материјала“.²

¹ Чланак представља део књиге *Великоорашка Црква и њарохија*, која је у припреми.

² Ова књига је објављена 1895. године у Београду; одредница Велико Орашје

У време изградње прве цркве (1173) на овим просторима су владали Мађари. Ипак, постоји могућност њене изградње пошто се Охридска архиепископија простирала на север све до Дунава, где је имала три епископије: Срем (седиште у Сремској Митровици), Београд и Браничево. Могуће је и да је надгробни споменик с натписом „Стеван војвода ковински“ постављен касније, можда у време краткотрајне српске власти јужним Банатом. Дакле, од априла 1457. године, када су присталице мађарског краља Ладислава предале Ковин деспоту Лазару Бранковићу. Тако је први пут у средњем веку померена територија српске државе на леву обалу Дунава. Можемо претпоставити да је војвода Стеван кратко управљао Ковином, током 1457. и 1458. године, и после смрти пренет и сахрањен у старој орашанској цркви.

У време пада Српске деспотовине под турску власт (1459) седиште Митрополије налазило се у Смедереву и смедеревска епархија је поново припојена Охридској архиепископији. Орашанска црква је вероватно страдала у турском освајачком походу средином 1459. године или нешто касније. Углавном, црква је остала у рушевинама све до њене обнове 1890. године.

Миливој Гавриловић, завичајни историчар, навео је податак да је на вратима старе цркве нађен запис: „Освјати и помаза храм св. Ар. М. епископ Сава“.³ Дакле, то је податак кога нема у књизи *Православна Српска црква у Краљевини Србији*, која је објављена само пет година после изградње нове цркве у Великом Орашју.

Великоорашка парохија, која се састоји од Великог Орашја, Крушева и Мале Плане, дуго је припадала Крњевачкој цркви, односно другој крњевачкој парохији, све до 1870. године. Ова насеља су, као и остала места у Србији, у години оснивања Орашког среза (1869), прикупила новац за изградњу цркве и споменика погинулом кнезу Михаилу Обреновићу и предала га Главном одбору.

Списак на подизање цркве и споменика блаженопочившег кнез Михаилу М. Обреновићу Трећем приложили су и Главном одбору предали

Село Велико Орашје

Г. Видоје Марковић, 20 гроша
Милојко Гајић, 10
Димитрије Влаић, 40

Ђорђе Николић, 5
Петар Миловановић, 1
Станко Јанковић, 2

3 Миливој Гавриловић, *Смедеревско ђоморавље*, 31.

Стојан Гвозденовић, 4	Станко Живковић, 4
Кузман Ивковић, 2	Стојан Павковић, 10
Тодор Радисављевић, 4	Илија Ивковић, 10
Илија Благојевић, 4	Лазар Милосављевић, 12
Стоиљко Стаменковић, 4	Милета Кузмановић, 1
Ђорђе Јанковић, 3 гроша и 20 пара	Јаремија Станимировић, 1
Димитрије Јовановић, 4	Милоје Марковић, 4
Максим Здравковић, 4	Милосав Маринковић, 2
Станојло Милошевић, 4	Василије Димитријевић, 2
Лука Николић, 4	Стеван Марјановић, 2
Радосав Миловановић (Гајић), 10	Милош Станковић, 1
Никола Атанасковић, 4	Алекса Радојковић, 1
Павле Живановић, 2	Ташко Костић, 4
Милош Стевановић, 4	Јанићије Живковић, 2
Неша Јовановић, 3 гроша и 20 пара	Цветко Атанасијевић, 4
Гаја Миљковић, 4	Глигорије Миладиновић, 1
Цветко Стаменковић, 4	Јован Стојадиновић, 2
Мита Николић, 4	Димитрије Живановић, 5
Вуица Здравковић, 2	Милоје Јанковић, 4
Сава Живковић, 4	Станимир Станковић, 30 пара
Матеја Марјановић, 2	Лазар Миленковић, 1
Станко Миљковић, 4	Тоца Филиповић, 2
Танасије Бошковић, 3	Савка, жена Станоја Живановића, 2
Василије Ристић, 3	Павле Благојевић, 2
Милован Филиповић, 2	Петар Илић, 1
Никола Радојковић, 1 грош и 30 пара	Радосав Гајић, 1
Митар Николић, 2	Ђорђе Бошковић, 1
Цветко Марјановић, 2	Стеван Здравковић, 2
Милоје Живковић, 2	Крста Мутавџија, 1
Живко Миленковић, 1	Јаков Милосављевић, 1
Милош Симић, 2	Јован Глигоријевић, 2
Миладин Живковић, 2	Стока Петровић, 4
Милан Рашић, 2	Ђорђе Стевановић, 10
Петар Андрејевић, 2	Никола Јовановић, 4
Вића Ивановић, 4	Станко Глигоријевић, 3
Марко Пауновић, 4	Илија Спасојевић, 4
Тодор Петровић, 1	Тодор Мијајловић, 2
Свега 216 гроша и 10 чаршијских пара ⁴	

4 *Српске новине*, Прилог броја 54 (1869), Велико Орашје

Међу приложницима налазе се и Крушевљани, што се види на списку, на пример Стоиљко Стаменковић, Петар Илић и Тодор Мијајловић. Величином прилога издвојили су се Димитрије Влајић (40 гроша) и Видоје Марковић (20), трговци свињама и имућни домаћини. Запажа се и да су остали прилози били веома мали, од једног од четири гроша.

Изградња цркве

Сава М. Стојановић, телеграфиста, помоћни члан Археолошког друштва, поднео је допис „Српске црквене старине“, односно опис остатака старе цркве у Великом Орашју, само три године пре изградње нове цркве на истом месту.

Велико Орашје, 28. фебруар 1887. г.

Поштовано Господине

У самом Орашју, на десној страни Јасенице (грешка, треба „на левој страни“), код гробља, налазе се остаци старе цркве, који су познати овде под називом „Зидина“.

„Зидина“ је остатак црквеног платна целе западне стране, с отвором где су била врата, и мери у висину 3 м 50 цм, у ширину 4 м 60 цм, а дебљина зида је 70 цм.

Према откупу уколико се сад темељи познају, види се, као да црква ова није била већа од 7 м и 50 цм у дужину и 3 м 20 цм у ширину, чисте шупљине.

Зид је на ћошковима и оковратницима од грубо тесаног камена пешчаника, а по средини од мешовитог камена, опека и окамењеног малтера, на коме се познаје црвена боја, а по где и боје какве хаљине из живописа.

Више од свода западних врата, на левој страни, има и један узидан камен који личи на крст; на том крсту су урезана нека слова, али врло нејасна, те се прочитати не може; према томе, изгледа као да је на старом темељу од рушевине храм поново озидан.

Од зидине, па за 3 м у лево има један надгробни крст од белог камена, као што је приложени нацрт с. 1. табла 5. а од овог за 5 м даље још један крст, који изгледа као круна, види слику 2., без икаквих записа.

У самој цркви налази се једна плоча од белог камена, доста лепо отесана, 1 м 80 цм дугачка, 60 цм широка и 20 цм дебела, а још једна земљом претрпана са изгубљеним крстом. Но, деда Цока – Стојан Јовановић, који је овде у селу за сад најстарији, вели да су из исте цркве извађене две плоче од белог мермера с натписом и однешене у Смедерево или

Београд за време капетановања г. Јове Смиљанића у Х. Паланци – године не памти.⁵

Од како деда Цока зна, зидина је таква као и данас што је. Сваке године нађе се по неко од мештана те ту срећу потражи да новац ископа, зато су у самој цркви и око зидине све саме рупчаге, те се могу видети црепови од посуђа и зрневље од изгорелог жита; само је још добро те од зидине неће нико ниједан камен да однесе, иначе би све до сад разнело...

Пошто зидина у Великом Орашју и њена лепа околина са остацима римским, није до сада научно прегледана, да се може констатовати да ли је она као капела у гробљу или у вароши служила. Вредно би било да првом приликом нашега путовања и овде свратите и уверите се како би се са мало снаге и новчаних жртава, како око зидине, тако и око откопавања гробова, много шта сазнати могло о постанку ових старина.

Сава М. Стојановић⁶

Дакле, према приложеном опису, остаци старе цркве („Зидине“) налазили су се у Великом Орашју, на левој страни Јасенице. Пошто је била скромних димензија, поставља се питање да ли је она служила као капела у гробљу или је била парохијска црква. Наше мишљење је да је то била парохијска црква, углавном због већег насеља у њеној близини. За њено зидање коришћен је темељ, камен и опека неког ранијег храма, вероватно римског. Већином је коришћен камен пешчар са Карауле. Опека је употребљена од срушених грађевина, пошто су Срби из 12. века углавном градили куће од пружа и блата. Најбоље је био сачуван западни зид, који је већим делом искоришћен за изградњу нове цркве. Овакве зидине памтио је деда Цока, Стојан Јовановић, родоначелник Стојановића и Јовановића, рођен 1809. године, који је говорио како су његови суграђани раскопавали темеље старе цркве тражећи закопано благо.

Поред зидина налазе се два надгробна крста од белог камена која нису слична данашњем надгробном камену поред северног зида цркве, укупаног после обнављања цркве (1890). На жалост, нестале су и две камене плоче с натписима, вероватно средином 19. века, у време среског капетана Јове Смиљанића.

5 Вероватно мисли на камене плоче, поменуте на претходним страницама овог рада, с натписима „1173. лета од Христа обновљена – сеи манастир Света Петка“ и „Стеван војвода ковински“. Јован Смиљанић био је срески капетан у См. Паланци 1850. а можда и 1851. и 1852. године.

6 *Старинар*, 1. јун 1887, бр. 2, 62–63

Летопис цркве и парохије Велико Орашје пружа податке о открићу рушевина и изградњи нове цркве.

Према њему, „Црква В. Орашка постоји од 1890. године и њу је пронашао чича Стефан – Среја Николић из В. Орашја. Наишао је на неке развалине на обали реке Јасенице и копајући да види шта је, наишао је на место где је био олтар и тамо је нашао један велики камени крст на коме је, веле, био престол. Ту је нашао и један велики камен, с натписом „Стеван, ковински војвода“, и веле да је нашао још неке дарове. Веле да су све нађене ствари послате у Смедерево, смедеревском проту. Кад сам ја (писао парох великоорашки Радован Петковић 1927. године – Д. И.) дошао на парохију В. Орашку, 1897. године, и упитао сам проту Љубомира Поповића, коларског пароха који је онда заступао смедеревског проту, умрлог Стевана Марковића, за све нађене ствари и добијем негативан одговор, да се оне не налазе у смедеревској цркви. Чича Среја, сазнавши да је то била црква, на месту где је био олтар почео је на сваки празник и недељом свако вече и јутро палити свеће и молити се Богу, где се ускоро прочуло, те из околних села почеше људи и жене долазити, палити свеће и Богу се молити заједно са чичом Срејом. На том месту он, својом иницијативом и уз помоћ великоорашких грађана сагради цркву, названу Св. Петка, где се и данас моли и служи Богу и чича Среји као творцу и добротвору ове богомоље⁷.

Сретен-Среја Николић (1835–1899), син Николе-Ниче Јовановића, био је врло побожан човек и први је радио на ископавању темеља цркве, из побожних побуда. Покренуо је иницијативу за изградњу нове цркве на простору темеља и зидина старе цркве. Он је најпре на старом темељу поставио мали сто и клупу, где је скупљао прилог за изградњу цркве. Новац је носио кући, али су му снаје крале. Ондашње власти су га прогласиле лудим и затвориле на неколико дана у ћелију паланачког затвора. Мада су неки сељаци хтели да подигну цркву у центру варошице, он се изборио да је сазидају на истом месту. На жалост, Среја није сахрањен у црквеној порти већ почива на оближњем гробљу. На његовом надгробном споменику с правом је написано „Главни оснивач и утемељивач цркве у Великом Орашју“.⁸

Поред Среје Николића, велику заслугу за изградњу цркве имали су и тадашњи великоорашки свештеник Милојко Мирчић и председник општине Живко Јовановић (радикал, народни посланик), који су организовано прикупљали помоћ. Црква је изграђена у неповољно време, у време

7 Летопис цркве и парохије В. Орашке, 1–2

8 Родословље фамилије Николе Ј. Јовановића из Великог Орашја, Сретен-Среја Николић

губитка среза. На жалост, није сачувана документација о плану, припремама, финансирању и изградњи овог храма.

Испод свода великоорашке цркве молили су се Орашани и Крушевљани, а у време празника и верници из суседних места. Коначно је остварена њихова вишедеценијска жеља за новом црквом.

Света преподобна мученица Параскева

Великоорашка црква је ретки српски храм који је посвећен светој преподобној мученици Параскеви, која је живела у време римских царава Хадријана (117–138) и Антонина Пија (138–161). Рођена је у Риму, у породици хришћана Агатона и Политеје. На светом крштењу добила је име Параскева, пошто је рођена у петак. На грчком се петак каже „параскеви“, што на српском значи Петка. Учена је и васпитавана у хришћанској вери. Редовно је посећивала цркву, одавала се светој молитви и читала Свето писмо. После смрти родитеља, она је све своје имање раздавала сиромашним људима. Потом се замонашила. После оптужбе неких злобних Јевреја, Римљани су је мучили и погубили око 140. године.

Параскевине свете мошти налазе се у Цариграду, у једној цркви на левој страни Златног рога.⁹

Велики број српских цркава посвећеној је много познатијој преподобној мати Параскеви (Трнова Петка), те је неки верници замењују са „римском“ Светом Петком, а посвећена им је и заједничка црквена слава.

Опис цркве

Орашанска црква, подигнута на остацима старе цркве, налази се у пространој порти, у близини старог и новог гробља. Није далеко ни од центра села.

Првобитна црква, једнобродне основе са полигоналном источном апсидом и две мање бочне певнице, имала је дужину 19 м, ширину 9 м (на делу бочних певница 11 м) и висину 10 м. Припрата са звоником је накнадно дозидана (1969–1973). Према облику, примећује се утицај традиционалне српске архитектуре. На фасадама нема никаквог декоративног украса, изузев два хоризонтална кордон венца који рашчлањују фасаде по хоризонталу. Певничка апсида је споља петострана, док су бочне певнице простране.¹⁰

⁹ Месеослов, *Житије свейиј*, јул, 639

¹⁰ Регионални завод за заштиту споменика културе, Смедерево, *Црква Свейе Пейке* – Образложење

Црква има два улаза, северни (споредни) и западни (главни). Сви прозори на цркви су у облику монофора, правоугаоног облика са полукружним завршетком, а има их укупно 11.

Дозидана припрата, правоугаоне основе, налази се на западној страни већ постојеће цркве и величине је 4,25 м x 9,00 м. У приземљу се налази хол, простор за продају свећа и осталог и степениште за једну просторију горе, певницу.

Торањ (звоник), квадратне основе, диже се над средиштем дограђеног дела. Кров торња је покривен лимом а остали део крова бидер-црепом. Читава дограђени део уклопљен је архитектонски са постојећим делом цркве.

Црква је зидана опеком у кречном малтеру. Омалтерисана је и окречена (прскана). Кров је двосливан. Црква има камене темеље и бетонске подове. Дозидани део изграђен је опеком и бетоном, с тим што је западни портал изведен у камену.

Унутрашњост цркве је просторно подељена на олтар, наос и припрату. Наос је правоугаоне основе са малим бочним певницама полукружног облика. Олтарски простор се састоји од проскомидије и ђаконикона а у централном делу је смештена часна трпеза.¹¹

Врата и прозори су дрвени и обликом и орнаментиком одговарају постојећим вратима и прозорима.

Зидно сликарство

Ранији живопис, у ал секо техници, рад је непознатог сликара. Зидне слике, рађене посним бојама, нису имале уметничку вредност.

У раду Регионалног завода за заштиту споменика културе „Црква Свете Петке – образложење“ описан је ранији распоред живописа.

На западном зиду представљени су светитељи (стојеће фигуре): св. Марија Магдалена, св. мученица Недеља, св. мученица Марина, св. Георгије, св. цар Константин, св. царица Јелена, св. Ангелина деспотица српска и композиција Васкрсење и Преображење.

На северном зиду представљени су светитељи (стојеће фигуре): св. Арон, св. Мојсије, св. Сергије, св. Прокопије, св. Игњатије Богоносац, св. Димитрије, св. Агатоник, св. Георгије, св. Јован Крститељ, св. Јован Златоусти, св. Василије Велики, св. Трифун, св. арханђел Гаврило, св. Григорије Богослов и Часне вериге.

На јужном зиду насликане су следеће фигуре: св. Стефан Првовенчани, св. Симеон Мироточиви, св. Јоаникије Девички, св. Сава Српски,

св. Лазар Васкрсли, св. Лазар Српски, св. Пантелејмон, св. Јован Бесребреник, св. Дамјан, св. Козма, св. Јаков, св. архиђакон Стефан и у конхи певнице св. Никола и св. Георгије.

На своду у централном делу, у једном овалном медаљону, насликана је композиција Крштења, а са једне и друге стране Богородица Ширшаја и Бог Отац Саваот. Јужно су насликани јеванђелисти и пророци: св. Пророк Илија, св. пророк Јона, св. Јеванђелист Јован и св. Јеванђелист Матеј. Северно: св. пророк Данило, св. пророк Исаија, св. Јеванђелист Лука и св. Јеванђелист Марко.

Временом је стари живопис изгледео и од гаражи испрљан. Уз одобрење епископа Хризостома, овај живопис је привремено обновио и поправио Михајло Вујичић из Доње Ливадице, а гараж је скидао мајстор Прша из Жабара.

Ново живописање цркве обавио је проф. Горан Јанићијевић, професор Фреско-писачке академије (при Богословском факултету СПЦ), са студентима током 2005. и 2006. године. Истовремено је вршена реконструкција цркве, спољашња и унутрашња. Плочице је добровољним радом поставио Жика Гајић из Великог Орашја. Владика Игнатије је дао распоред осликавања зидова цркве и надгледао је радове¹².

Нови распоред живописа има другачији изглед.

На западном спољњем зиду припрате налазе се фреске св. Луке и св. Лазара.

Фреске на западном унутрашњем зиду: Успење Богородице, св. преподобна мученица Параскева, Исус Христос и Свети Сава.

Фреске на северном зиду: св. краљ Драгутин, св. краљ Стефан Првовенчани, св. краљ Урош и св. Симеон Мироточиви (владари); Козма и Дамјан; св. Николај Жички и Варнава Хвостански, св. Јован Богослов, св. Симеон Богопримац и св. Максим Исповедник; св. Симеон и св. Алимпије (у вратима); св. Петар Дабробосански и Горазд Чешки, св. Јован, св. Јован Претеча и св. Никола; св. Платон Бањалучки и Сава Горњекарловачки, св. Павле и св. Стефан Дечански: св. Ромило Раванички и Зосим Тумански, св. Григорије Синајски, св. великомученик кнез Лазар и Лазар Четвородневни; св. Стратоник, св. Сергије, св. Вакх и св. Ермил, св. Теодор Тирон, Прокопије и Георгије (у певници).

У олтарским зидовима налазе се веома квалитетне фреске: св. Антипа Пергамски, св. Игњатије Богоносац, св. архиђакон Стефан Првомученик, св. Григорије Ниски, св. Григорије Богослов, св. Василије Велики, св. Јован

12 Казивање о. Слободана Марковића

Златоусти, Васкрсење и архијереји, св. Атанасије Велики, св. Јован Милостиви, св. Кирило Александријски, св. Спиридон Чудотворац, св. Климент Римски, св. Дионисије Ареопagit, св. Поликарп Смирнски и Благовести.

На јужном зиду распоређене су следеће фреске: Исус Христос, св. Солон и св. Давид, св. Козма Мајумски, св. Теодор Студит, св. Јован Дамаскин, св. Химнограф, св. Атиноген и св. Софроније; Свете Евгенија и Ангелина, св. Анареј, св. Сава, св. Стефан Лазаревић, свети мученици Сергеј и Вакх, св. Тома, свети деспоти српски Георгије и Стефан Бранковић; св. Пантелејмон и Трифун, св. Лука, свети бесребрници Козма и Дамјан; свете мученице Јефимија и Варвара; архангел Михаило, свети цареви Константин и Јелена; љубав, нада, вера, св. Софија, св. Параскева и Света Недеља.

Данас Великоорашка црква има један од најлепших и најквалитетнијих живописа. Предстојеће живописање унутрашњег дела припрате завршиће унутрашњи изглед цркве.

Иконостас

Олтар је од лађе одвојен дрвеном олтарском преградом, конципираном у класицистичком стилу, резбареном декорацијом обојеном у злато. На старом иконостасу, који потиче из 1891. године као дар неког непознатог Македонца, налазе се 28 икона различитих димензија и форми. Иконе су сликане уљаним бојама на дасци. Најзначајније иконе налазе се на дверима; на северним св, арханђео Михаило, царским Благовести и јужним св. архиђакон Стефан. Постоје четири престоње иконе: св. Параскева, Богородица, Исус Христос и свети Јован Крститељ. На парпетним плочама смештене су иконе (доње): Изгнанство из раја, Адам и Ева у рају, Жртва Адамова и Усековање главе светог Јована Крститеља. У другој зони налазе се Силазак св. Духа, шест икона које представљају 12 стојећих фигура апостола и шест овалних икона. Иконостас се завршава дрвеним резбареним крстом са два овална медаљона (Богородица и св. Јован Крститељ)¹³.

Дејан Радисављевић из Велике Плана ради на новом иконостасу, а нове иконе насликао је Александар Живадиновић.

Градитељска делатност

Великоорашка црква је неколико пута поправљана и обнављана, најпре крајем треће деценије двадесетог века. Свештеник Реља Д. Јелић је приликом ступања на дужност, 16. марта 1929. године, затекао цркву у лошем

13 Црква Свете Петке – Образложење; казивање о. Слободана Марковића

стању: неокречену, слабо покривену и напуклу (с леве стране певнице и у доњем делу – у лађи споља); неокречену и непокривену црквену кућу; неоправљен звоник иструлелих стубова („Љуља се цео кад звона звоне“), иструлелу тарабу, труо ладњак пред црквом итд. Великоплањански свештеник Милорад Димитријевић, заменик на орашанској парохији, „бацио је“ сву кривицу на рад бившег пароха Радована Петковића (умро 20. децембра 1927. године).¹⁴

Свештеник Рељић одмах је приступио обнови. За само 20 дана поправио је цркву и шталу и до краја исте године (1929) и црквену кућу и подигао је нов ладњак са клупама за седење. После успостављања нове црквене управе (1930), подигнут је нови звоник с натписом „Поп Реља Јелић и тугтори Јован Стефановић и Милета Недељковић, 30. авг. 1930. г. Управа“. Он је исте године покренуо иницијативу за тражење минералне-киселе воде у црквеној ливади, испод цркве. После бушења херметичком бургијом на више места није постигнут успех. Ипак, пронађена је вода чудног укуса. Изграђен је бунар с малом црквицом-капелом, без олтара, која је посвећена св. Пантелејмону. Народ је долазио за воду, умивао се и давао прилог, углавном после Свете литургије у цркви.¹⁵

Године 1932. поново је црква окречена споља, крем бојом, зидови су гипсирани и олуци очишћени. Ове радове је извео Васа Срдановић, свилајначки молер.¹⁶ На жалост, није спроведена одлука Савета Црквене општине да се код цркве подигне зграда као спомен костурница српским ратницима који су погинули на територији великоорашког атара. Било је предвиђено да ова зграда истовремено служи као црквени дом за смештај канцеларије црквене управе и свештеника (1933). После три године изабран је Грађевински одбор за подизање парохијалног дома, под председништвом свештеника Михаила Голубовића. Парохијски дом, завршен 1938. године, који има 10 одељења (стан за пароха и канцеларије), спадао је у најбоље парохијске домове Браничевске епархије.¹⁷ Липе у порти засадили су Миладин Антонијевић и његов син Драгутин.¹⁸

Народни конак је изграђен испред цркве. На освећењу његових темеља, почетком марта 1970. године, Литургију Преосвећених дарова служили су месни парох Томислав Вучковић и неколико свештеника из исте епархије:

14 Летопис цркве и парохије В. Орашке, 7–10

15 Исто, 11–12

16 Записник Црквено-општинског савета, 1932

17 Исто, 1938

18 Казивање Драгослава Антонијевића

Боривоје Симоновић (Смедерево), Влада Крупежевић (Милошевац), Раде Милошевић (Дубовац), Богољуб Момировић (Крњево) и Лазар Ранковић (Врбовац). Тада су се договорили да се сваке године иста литургија одржава друге среде великог поста. На изградњи конака су радили зидари Радисав Бајић и Драгиша Рајић, столар Боривоје Милојковић из Великог Орашја и још неколико мајстора и радника. Радове је надгледао епископ Хризостом. Конак, односно библиотека, отворен је на Дан ослобођења Великог Орашја, 12. октобра 1970. године¹⁹.

Великоорашка црква приступила је изградњи припрате и црквеног звоника одмах после добијања грађевинске дозволе, 9. августа 1971. године. Пројекат је урадио Бранко Митић, београдски архитекта. Крајем септембра 1971. године извршено је освећење темеља на великој црквеној прослави. Чин освећења и Свету литургију вршили су архијерејски намесник, прота Душан Митошевић, проте Христивоје Ђорђевић, Богољуб Момировић, Михаило Голубовић и Драгољуб Матејић и месни парох Томислав Вучковић. Светислав Милана Палић, чувар пруге у Великом Орашју, дао је обрађени камен за зидање припрате, који је остао после изградње новог железничког моста преко Јасенице, и клинове за учвршћење звона. Зидали су мајстори из Великог Орашја, Брана Ђорђевић и Павле Стефановић. Лимарске радове на кубету урадио је лимар Љуба Лекић. Уведено је електрично осветљење у цркви. Истовремено су прешприцани спољни црквени зидови. Црква је тада добила велику подршку и помоћ од Миодрага-Мије Радосављевића, председника Месне заједнице.

Чин освештења и Свету архијерејску литургију вршио је браничевски епископ Хризостом уз асистенцију секретара Е. У. О. Живорада Петровића, прота Драгољуба Матејића, Боре Симоновића, Вука Бјеловића (арх. намесник ресавски, из Свилајнца), Богољуба Момировића, Владислава Крупежевића и месног пароха Томислава Вучковића, који је тада унапређен у чин протојереја, као најмлађи у Браничевској епархији.²⁰

После наведених грађевинских радова постављена је спомен плоча на зиду код ранијег главног улаза у цркву, с натписом:

Велики добротвори приликом дозиђивања торња, оправке цркве и
подизања народног конака
1972. године у Великом Орашју
Епископ браничевски Хризостом
чланови управе:

19 Летопис цркве и парохије В. Орашке, 18–21

20 Исто, 22–23; казивање о. Томислава Вучковића

Томислав Вучковић, прота
Божидар Марковић, секретар
Живојин Бранковић, благајник
Живота Бојковић
Боривоје Бојковић
Момчило Бојковић
Јован Бојковић
Бранислав Ђорђевић
Драгиша Рајић
Љубиша Јовановић
Жарко Стиљковић
Аранђел Павковић
Мића Павловић
Радисав Бајић из Крушева
Тутори:
Добривоје Милојковић
Миливоје Бојковић
Светислав Бојковић
Александар Недељковић
Приложници:
Лана и Љубиша Гавриловић, САД
Мића Милановић, из Аустралије
Драгомир Лекић, из Аустралије
Драгица Вавић, из Немачке
Чеда Лекић, из Немачке
Славољуб Радосављевић, аутопревозник
Божидар Арсић, из Крњева, аутопревозник
Раша Стоиљковић, из М. Плана, аутопревозник

Наредно реновирање цркве уследило је 1995. године, већ у другој години службе о Слободана Марковића на великоорашкој парохији, који је иницијатор. После прегледа цркве, владика Игнатије је предложио да се уради кров и спољашња фасада, да се сазида нови конак и уреди двориште. Месна заједница је одмах дала потребни новац за почетак радова, којима је поново руководио Брана Ђорђевић.²¹ Са цркве је скинут стари малтер, омалтерисани су и пошприцани зидови и промењена је цела конструкција крова са новим бибер-црепом. На звонику је промењен лим и постављени су нови олуци на цркви. Порушене су старе зграде између цркве и парохијског дома и до улице. Следеће године завршена је адаптација цркве. Пре че-

21 Записник Месне заједнице, 1995

тири године реновирана је црквица св. Пантелејмона. Изграђена је ограда и бетонирана стаза у порти.

Поред Месне заједнице, наведене радове су помогли мештани новчаним прилозима. Данас се гради кућица за паљење свећа.

Старе богослужбене књиге

Богослужбене књиге које се налазе у Орашанској цркви углавном потичу из треће деценије 20. века, осим Ирмологија, на коме је један запис од 24. новембра 1889. године, и Псалтира (приложио га Тома С. Лукић из Милошевца 19. априла 1892. године). Према Инвентару књига, храм је имао следеће старе књиге: Ирмилон (1929), Часловац (1929), Осмогласник, Триод посни, минеје, Велику катавасију (1944), Молитвеник (запис од 1927), Службу Светитељу Сави, Службу светој преподобномученици Параскеви (1977) итд. Поред ових наведених књига, у црквеној библиотеци налазе се бројне црквене и друге књиге, новине и часописи (Саборност, Православље, Мисионар, Светосавско звонце и Гласник).

Црква има неколико рукописних књига (Летопис и записнике Црквено-општинског Савета и Црквено-општинског Управног одбора) и десетак протокола крштених, венчаних и умрлих (од 1936. до данас). На жалост, многе црквене матичне књиге су уништене у време аустроугарске окупације, што је отежало истраживачки рад на овој монографији.

Црквено-литургијски предмети

Великоорашка црква има готово све потребне црквено-литургијске предмете, старије и новије израде. Податке о старијим предметима углавном пружа црквени летопис. Тако је, на пример, свештеник Реља Д. Јелић 1929. године записао: „Својом речју у цркви утицао сам на добре хришћане, те је црква одмах на Велики петак имала лепу Христову гробницу, прилог Драге С. Бојковића, дивни свилени чаршав Станка Р. Павловића за застор гробнице, сасуд за миросање од сребра (поклон Стевана Р. Бојковића), сасуд за крштење, прибор од сребра (поклон Боривоја М. Обрадовића) и један ручни целивајући крст од сребра (поклон Аћима Стојиљковића, пекара из Великог Орашја“.²²

Црква је стално набављала црквено-литургијске предмете, на пример 1930. године нову прангију од 100 кг, два месингана чирака и две рипиде. Верници су поклањали плаштанице и друге предмете.

22 Летопис цркве и парохије В. Орашке, 9–10

Треба рећи и да је професорка Јелена Савкић донела крст из Јерусалима, дужине 1,5 м, који је 2007. године освештан на Голготи.

Гробља

У средњем веку и турском добу житељи великог села Ливади сахрањивани су на старом гробљу у Раворинама (Старо трновачко гробље). На жалост, данас су нечитки натписи на његовим старим споменицима. Од почетка 19. века Орашани су сахрањивани на крњевачким гробљима, Црквеном и Каменичком, и на данашњем Великоорашком гробљу. Око старе средњовековне цркве сахрањивани су покојници, тако да је у црквеној порти раније било гробље, које се постепено померало на североисток.

Данашње гробље налази се у близини цркве, поред асфалтног пута за Крушево. Шири се према југозападу. Распоред надгробних споменика показује сродност појединих фамилија, које су имале два или неколико родоначелника. На рубним деловима гробља, нарочито на његовој западној страни, подижу се нови споменици удаљени од фамилијарних гробних парцела.

Најстарији споменици с натписом потичу тек из краја 19. и почетка 20. века: Стојана Јовановића (Цока, 1799–1887), Симе Спирића (умро 1897), Стевана Димитријевића (1852–1900, учитељ), Јована Ђ. Бојковића (1865–1902), Јована Петковића (1882–1902, син попа Радована-Раке), Томе Павковића (1845–1904) итд.

Ново гробље, које није источно од старог, уређивано је од деведесетих година. Асфалтиран је прилаз и бетониране су стазе.

Крушево и Мала Плана одвајкада имају заједничко гробље. Јован Ердељановић је приликом истраживања ових насеља (1908) на гробљу видео особито дрвене крстове, са решеткама као украсима. Сматрао је да је то врло старо гробље са каменим споменицима. На једном од њих прочитао је 1829. годину. Почетком 20. века најстарији део гробља већ је био растурен. Споменици су били толико стари да мештани нису знали чији су гробови нити су тамо палили свеће. Гробови су брижљиво одржавани и ретко су покојници сахрањивани у већ постојећи гроб. Чланови родова сахрањивани су у групи.²³

Старије, средњовековно, гробље налазило се ниже садашњег, према Јасеници. Сељаци су износили споменике горе како би обрађивали њиве.

23 Јован Ердељановић, *Етнолошка истража о Шумагинцима*, 143–144

На заједничком гробљу свако село је имало свој запис. Сваки гроб је обележен даскама или дебелим дрвнима, ређе је покриван великом плочом. Опсег су чинила дрвна, углављена једно у друго.²⁴

Раније је на Крушевачком гробљу била примитивна капела, у ограђеној врљици, 15 м десно од гробнице Филиповића. У њеној близини, у једној земуници на гробљу живели су деда Анта и баба Јулка, сиромашни људи који су добијали храну приликом дељења²⁵.

Данас су гробља под управом Месне заједнице, која их одржава и делом ограђује. У старом гробљу, поред друма, подигнут је споменик у облику пирамиде руским војницима који су погинули у Великом Орашју 1944. године.

ВЕЛИКООРАШКИ СВЕШТЕНИЦИ

Великоорашка парохија је све до 1870. године припадала Крњевачкој цркви, односно другој крњевачкој парохији у којој су у последње време чинодејствовали Михаило Ђ. Поповић (свештеник 1854–1866), Михаило И. Поповић (1864–1869), Стефан Поповић (1866–1869, до 12. новембра 1878. службовао само у Крњеву, умро 1879) и Василије Антић. После смрти Михаила Игњата Поповића, 21. јула 1869. године смедеревски протојереј Милутин Банић поново је поделио крњевачке парохије тако што је у целом Крњеву служио Стефан Поповић, а у Великом Орашју и Крушеву Василије Антић.²⁶

„Једно мало селце Крушево, које се готово све иселило у Малу Плану, тако да се ионако мала парохија смањила“ помиње 25. октобра 1848. године крњевачки свештеник Јован С. Поповић у својој жалби на малу парохију (имао део Крњева од 130 кућа и Крушево).²⁷ Дакле, у овом помену види се да је Крушево, као део крњевачке парохије, средином 19. века већим делом исељено у Малу Плану.

Василије-Васа Антић

Василије Антић, крушевачки учитељ, рукоположен је за ђакона и свештеника у априлу 1868. године у крагујевачком Новом Селу, на парохији

²⁴ Исто

²⁵ Казивања Драгутина С. Стоиљковића и Стојадина Михајловића

²⁶ Архив Србије, МБ, 674, 968/1869

²⁷ Исто, 636/1848

његовог таста Илије Поповића.²⁸ Међутим, тамо је служио као капелан, што му није одговарало. Због тога је већ 16. септембра исте године тражио другу парохију.²⁹ Потом је постављен за капелана крњевачке парохије. Пошто је становао у Великом Орашју, Крњевци су се жалили смедеревском проти тражећи „да свештеник Васа седи у њиховом селу“.³⁰ Прота Милутин Банић је у почетку укоравао јереја Василија, али је већ средином 1869. године попустио и дао му издвојену парохију Велико Орашје и Крушево. Дакле, то се догодило у време оснивања Орашког среза.

Василије Антић није дуго остао у Великом Орашју, до средине јуна 1873. године када се вратио на парохију свога умрлог таста, у Наталинци.

Милојко Мирчић

Милојко Мирчић, син богатог Староселца Милојка Мирчића, рођен је 8. јануара 1844. године. Као свршени богослов учитељевао је у Ковачевцу (1864–1869), Великом Орашју (1869–1870) и Старом Аџидеговцу (септембар 1870 – август 1873). Остао је кратко и у свом родном селу јер га је Министарство просвете послало у Осаницу, село пожаревачког округа (16. јун 1873)³¹. Мирчић није отишао у забачену Осаницу, већ је напустио просвету и запопио се. Као свештеник најпре је служио у Великом Орашју пошто је из овог села отишао Василије Антић.

У Летопису цркве крњевске Мирчић је описан као озбиљан, црномањаст и крупан човек.³²

У време Српско-турских ратова (1876–1878) попа Милојка је надзорник друмова Коча Белимарковић поставио за начелника станице у Новом Аџидеговцу (Ново Село).³³ После ових ратова вратио се на своју парохију. Већ 2. новембра 1878. године поднео је писмену пријаву начелнику Орашког среза против блудника Марка Илића, земљорадника из Крушева и Орашана Петра Марковића и Трифуна Ђорђевића.³⁴

Свештеник Мирчић много је постигао на подизању Великоорашке цркве (1890), мада је често био у сукобу са локалном влашћу. Лазар Стевановић,

28 Исто, 511, 521/1868

29 Исто, 1.325/1868

30 Исто, 275/1869

31 Архив Србије, МПс, 11–26/1873

32 Милојко Мирчић, сапарох Јована Цветковића, давао је податке крњевачком свештенику и летописцу Лазару Миловановићу.

33 Историјски архив См. Паланка, Начелство Великоорашког среза, к. 8, 1509/1878

34 Исто, к. 6, 1.611/1879

председник Општинског суда, 1. априла 1892. године жалио се Министру просвете и црквених послова на Мирчићево понашање.³⁵

Поп Милојко је служио у великоорашкој парохији до 1897. године, када је добио ливадичку парохију, тј. заменио се са протојерејем Радованом Петковићем. Мирчић је последње године своје службе провео у Породици. Умро је 28. јула 1928. године у Великом Орашју.³⁶

Радован Петковић

Радован-Рака Петковић (28. октобар 1852 – 20. децембар 1927), рукоположен 1874, произведен у протојереја 1921, одликован је Орденом Св. Саве петог реда у септембру 1900. године.³⁷ Дуго је био великоорашки свештеник, од 1897. до краја 1927. године, и протонамесник од оснивања Великоорашког намесништва Смедеревског протопрезвитерата (1903–1927).³⁸

Малобројни су подаци о овом скромном свештенику. Реља Јелић, свештеник и летописац, кратко је записао о свом претходнику: „Прота Рака, како су га звали његови парохијани, био је добар и способан за свештеничке дужности и као такав задржан је у успомени код својих парохијана и остаће дуго“.³⁹

Прота Рака почео је од 1. септембра 1927. године да пише црквени летопис, најпре о подизању цркве, потом о чичи Среји, издвајању засебне великоорашке парохије и претходним свештеницима, Василију Антићу и Милојку Мирчићу.

У време Првог светског рата проту Раку су замењивали плањански пароси, Драгомир Стојановић и Јован Зечевић, веома способни свештеници, који су се истицали не само у духовном већ и у просветном, привредном и политичком животу. Петковића је у јесен 1916. године заступао Јеремија Станковић, паланачки парох, а у време његове старости (1926–1927) плањански свештеник Милорад Димитријевић и крњевачки Светозар Грујић и Алексије Черненко.

35 Архив Србије, МПс-ц, 1892, бр. 466 (ф. 1, р. 144/к1)

36 Летопис Цркве крњевске, 1. св., 6. и 9; Летопис цркве и парохије великоорашке, 2

37 *Весник Српске цркве*, септембар 1900. године

38 *Шемањизам Источно православне Српске ѱаѱријарије*, С. Карловци 1925. године, 16

39 Летопис Цркве и парохије В. Орашке, 7

У време аустријске окупације (1915–1918) однета су звона Великоорашке цркве, која су враћена тек после поднетих захтева за надокнаду штете 1921. године.⁴⁰

Реља Јелић

Реља Д. Јелић, син проте Душана Јелића, пореклом из Херцеговине, рођен је 31. децембра 1898. године у Годовику код Ариља. Учио је гимназију и богословију у Београду и Сремским Карловцима, у генерацији некадашњег патријарха Германа. Рукоположен је у чин ђакон 29. октобра 1921. у Хопову и у чин свештеника 20. августа 1922. године у Доњем Милановцу. Најпре је служиовао као ђакон у Јагодини, потом као свештеник у Сењу и Бигреници код Раванице (1922), потом у Багрдану, Великом Орашју (1928–1934) и Крагујевцу (при старој цркви, задужбини кнеза Милоша Обреновића). Одликован је правом ношења црвеног појаса (13. април 1933) и протојерејским чином. Подигао је нову цркву у Доњој Комарици код Багрдана, звоник, капелицу и обновио цркву у Великом Орашју⁴¹.

Парохијани су волели и поштовали попа Рељу, јер је код наплате обављеног посла био скроман. Говорио је „шта даш, колико можеш“. У време немачке окупације (1941) ухапсио га је Гестапо и два месеца је мучен у затвору, у Александровој улици. Пуштен је благодарећи др Спири Ристићу, крагујевачком лекару. Међутим, мучење га није заплашило, те је као председник Хришћанске заједнице, у штампарији ове заједнице са монахом Јованом Рапаићем штампао летак „Шумадинци дижите се на оружје!“ и преко својих присталица растурао га по Србији. После рата мучили су га и ознаши, све до интервенције предратног богослова и послератног председника Президијума Милана Смиљанића. Умро је у Крагујевцу 1972. године.

Свештеник Реља био је активан и у Црвеном крсту, те је за свој хумани рад награђен Указом Друштва Црвеног крста Краљевине Југославије. Одликован је и Сребрном медаљом свештеника из Крагујевца. (1938). Као и многи свештеници, давио се пчеларством. Верници га памте и као активног члана Демократске странке.

Породица Рељиног оца, проте Душана, дала је пет свештеника: Душана; Душанове синове: Рељу, Угљешу (протођакон патријарха Варнаве и секретар Синода; протерали га комунисти; умро у САД-у) и Милана (протојереј у Смедереву) и Рељиног сина Миодрага (завршио богословију,

40 Архив СЦГ, Министарство вера, бр. 6.772

41 Архив Браничевске епархије, Досијеа свештеника, Реља Јелић

ђакон у Крагујевцу и Краљеву, свештеник у петровачкој Бистрици, Влашком Дољу и Ракинцу).⁴²

Михаило-Мика Голубовић

Михаило Велисава Голубовић, рођен 25. децембра 1905. године у Новом Ацибеговцу (Ново Село), где је завршио основну школу (1919). Потом је завршио четири разреда гимназије у Јагодини са положеном малом матуром (1923) и богословију у Битољу (1928). Рукоположен је у чин свештеника 30. марта 1929. године у Сремским Карловцима од стране патријарха Димитрија. Одликован је црвеним појасом (1937) и надбедреником (1941). Службовао је у Поточцу (на падинама Јухора, од 2. априла 1929) и Великом Орашју (од 13. јуна 1934. до 1969). Умро је 8. октобра 1977. године у Великој Плани, а сахрањен је на плањанском гробљу.

Заслугом о. Михаила, подигнута је црква са парохијским домом у Поточцу, један од најлепших храмова у епархији (1938). Био је активни сарадник Српског пчеларског друштва.⁴³ После Другог светског рата давао се и политиком, најпре као посланик Антифашистичке скупштине народног ослобођења Србије (1946) потом и као члан Извршног одбора и Пленума Јединственог народноослободилачког фронта (1974).⁴⁴

Пошто је 1934. године основана друга великоорашка парохија, о. Михаило је имао сапароха, најпре Драгољуба Поповића, који се кратко задржао у Великом Орашју.

Лука Николић

Лука Николић, рођен 1918. године, завршио је 4 разреда гимназије (1933), 6 разреда богословије у Битољу (1940) и Правни факултет у Београду (1959). Рукоположен је у чин ђакона 2. септембра 1941. и чин презвитера после два дана у Пожаревцу. Службовао је у Великом Орашју (4. новембар 1941 – 1946) и Осипаоници (1947–1960). Одликован је црвеним појасом. Прво је пензионисан 1960, потом је службовао у параћинском Поповцу, све до другог пензионисања 1974. године. Последње године живота провео је у Нишу.⁴⁵ Орашани памте о. Луку и као доброг фудбалера „Младог борца“.

42 Казивање Миодрага Јелића из Велике Плане

43 Персонална досијеа свештеника Епархије Браничевске, Михаило Голубовић; Казивање Михаила Ивановића

44 Политичка библиотека ССРН Србије, ЈНОФ С, 1944, Београд 1974, 3

45 Персонална досијеа свештеника Епархије Браничевске, Лука Николић (бр. 128)

Томислав Вучковић

Томислав Вучковић, рођен 30. јуна 1936. у Новом Селу, завршио је основну школу у родном селу, четири разреда гимназије у Великој Плани и пет разреда богословије у Призрену (1956). Рукоположен је за ђакона 4. децембра 1959. године од епископа далматинског Стефана у београдској цркви Лазарици, а после два дана у чин свештеника од епископа браничевског Хризостома у Саборној цркви у Београду, у присуству патријарха Германа. Службовао је у Смољинцу (од 1. јануара 1960), Великом Орашју (од 1. септембра 1969) и Пожаревцу (парох прве пожаревачке парохије, од 1. септембра 1972. до одласка у пензију 1. фебруара 2000. године, односно до разрешења дужности члана Црквеног суда епархије браничевске).

Вучковићев рад запазиле су црквене власти, које га наградише правом ношења црвеног појаса (1965), протонамесничким звањем (1967), чином протојереја (1972) и правом ношења Напрсног крста (1988).

Свештеник Тома је током службовања генерално оправио цркву у Смољинцу, подигао парохијски дом (са салом и канцеларијом) у истом селу (1965) и у Великом Орашју црквени торањ-звоник, црквену зграду (сала и канцеларија) и оправио цркву споља.⁴⁶ О његовој сарадњи са народом најбоље је рекао Драгослав Недељковић: „Отац Тома Вучковић умео је лепо са народом“.

Милан Маринковић

Милан-Мића Миодрага Маринковић (Ново Село 5. фебруар 1937 – 12. април 2004. Ново Село) завршио је пет разреда гимназије, богословију у Призрену и Школу за финансијске инспекторе у Великом Орашју 1959. године. Најпре је радио као шеф рачуноводства у Крепољинском руднику, потом као референт прихода у привреди Општине Велика Плана. Рукоположен је у ђакона 7. новембра 1965. године у бачком Чантавиру а у презвитера следећег дана у Бајши. Свештеничку службу је обављао у Пивницама (Бачка, од 1965), Трешњановцима (Славонија, од 1968), смедеревском Врбовцу (од 1. новембра 1971) и Великом Орашју (премештен по својој молби 1. септембра 1972, до пензионисања 15. новембра 1994).⁴⁷ Занимљиво је рећи да је он трећи Новоселац на великоорашкој парохији.

46 Исто, Томислав Вучковић (168); казивање о. Томислава Вучковића

47 Исто, Милан Маринковић (233); Казивања Миливоја Мате Маринковића из Новог Села и Мирјане Богосављевић из Велике Плане

Из времена дугогодишње службе оца Миће у Великом Орашју издвојили смо два догађаја.

Орашани су 1. септембра 1972. године отишли на излет у манастир Манасију, на прославу 50-годишњице обнављања Епархије браничевске. Путовали су аутобусима у организацији архијерејског намесника подунавског, проте Душана Митошевића. На прослави је служио епископ Хризостом, а прота Душан је говорио о прошлости Браничевске епархије. Потом су Орашани обишли Ресавску пећину и у повратку Покајницу.⁴⁸

Свештеник и летописац Милан Маринковић записао је о парастосу Дражи Михајловићу.

Дана 17. јула 1994. године у храму Преподобне мученице Параскеве у Великом Орашју извршен је парастос за мирни покој душе вођи Трећег српског устанка, генералу Драгољубу-Дражи Михајловићу. У присуству великог броја посетиоца уз саслужење свештеника Радомира Миленковића, Томислава Панића и пароха из Лозовика, Новог Села и Ракинца. Свештеник Драган Терзић одржао је говор о значају овог устанка. Парастосу су присуствовали и посланици из Београда, међу њима унук пок. Драже, потпредседник Скупштине Србије Војислав Михајловић... Све је протекло у реду, како за време парастоса тако и у току ручка на коме је било преко 120 званица, организованог од Српског покрета обнове.⁴⁹

Слободан Марковић

Слободан Богомира Марковић, рођен 1964. у Свилајнцу, завршио је основну школу, два разреда Усмереног образовања и петоразредну Богословију у Београду (1985). Рукоположен је у чин ђакона 1990. године, на Малу Госпојину, у пожаревачкој Саборној цркви од владике Саве (Андрић), а сутрадан за свештеника у истој цркви. Прву парохију добио је у Новом Селу (20. децембар 1990), потом је после четири године прешао у Велико Орашје (12. новембар 1994). Примопредају је извршио намесник, протојереј Радомир Милошевић из Смедерева. Отац Слободан добио је право ношења црвеног појаса.⁵⁰

О. Слободан, као и претходни свештеници, у великоорашкој парохији има три насеља са око 800 домова: Велико Орашје, Крушево и Малу Пла-

48 Летопис цркве и парохије В. Орашке, 26

49 Исто, 49–50

50 Персонална досијеа, Слободан Марковић (316)

ну. Неколико година је предавао веронауку у њиховим школама.⁵¹ Он је 2001. године повео први пут литију кроз село. Организовао је адаптацију цркве, реновирање бунара и црквице, која је посвећена св. Пантелејмону, и друго.⁵²

СВЕШТЕНИЦИ РОДОМ ИЗ ВЕЛИКОГ ОРАШЈА

Велико Орашје је дало три свештеника, најпре Видоја Бојковића, потом Драгишу Лекића и Жељка Симоновића.

Видоје Бојковић

Видоје, син Милана Бојковића, рођен је 6. октобра 1898. године у Великом Орашју. Завршио је основну школу у родном месту (1908) и три разреда богословије Св. Сава у Београду (1948). У Великоорашкој цркви редовно је певао за певницом. Био је познат и као активни члан богомољачког покрета. Епископ браничевски Венијамин рукоположио га је у чин ђакона (3. јун 1948) и презвитера (6. јун 1948).

О. Видоје је служио у Лазници (од 26. јуна 1948), Баричу (12. октобар 1950), Голупцу (од 10. фебруара 1956) и Црквенцу (од 1. марта 1966). По његовој молби, разрешен је дужности 1. марта 1979. године. Умро је после непуне четири године, 4. јануара, као пензионер у Миљковом манастиру. Сахрањен је после два дана у црквеној порти.⁵³

Орашани и многи други верници знали су о. Видоја као врсног певача и хоровађу Певачког друштва „Соко“. Јосиф Цвијовић, чувар патријаршијског престола, рекао је Видоју приликом његовог рукоположења: „Полако Видоје, бојим се да ћеш ми истерати све анђеле из цркве. Толико лепо певаш“.⁵⁴

Свештеник Видоје оставио је два записа поводом свог рукоположења и одржане прве литургије. Прво је записао на „Новом завету“ (Београд 1938): „По милости Божијој, ја Видоје Бојковић рукопожен сам од Преосвећеног владике Венијамина у чин ђакона на велики хришћански празник, св. цар Константин и царица Јелена 21. маја 1948. г. а за презвитера 24. маја 1948. г. Била је Света недеља. Пожаревац. Прву литургију сам служио на Спасовдан, 28. маја 1948. године у Саборној цркви у Пожаревцу“.

51 Казивање о. Слободана Марковића

52 Летопис цркве и парохије В. Орашке, 64

53 Персонална досијеа, Видоје Бојковић (139)

54 Казивање о. Јовице В. Милошевића, свештеника у пензији

О. Видоје је записао на Часловцу (освећен 1951. г.), који је завештао ћерки, игуманији Доротеји: „Од 1948–1950. парох лазнички. Прву литургију одслужио сам 5/18. јула 1948. у Лазничкој цркви. Дошао сам у Лазницу 3/16. јул 1948. г. Јереј Видоје“.⁵⁵

Треба рећи да је о. Видоје одликован црвеним појасом после довршења парохијског храма у селу Баричу (1959).

Драгиша Лекић

Драгиша Радомира Лекић, рођен 10. маја 1941. године, завршио је основну школу у Великом Орашју и металопрерађивачку (средњеиндустријску) школу у Смедеревској Паланци (1959). Студирао је на Теолошком факултету у Београду. Рукоположен је у чин ђакона 15. априла 1963. у пожаревачкој Саборној цркви, потом после четири дана у чин презвитера у Манасији од епископа Хризостома. Његова прва парохија била је у Клењу (1963–1971) а опслуживао је и Барич, Бикиње, Душманић, Вуковић, Зеленик и Мрчковац. Од 20. марта 1971. до 1. августа 2003. године службовао је у пожаревачком Александровцу, односно у парохији која има Тићевац, Миријево и Свињарево. Данас живи као пензионер у Пожаревцу.

Свештеник Драгиша је већ током прве три године службовања, уз помоћ Божју и сарадњу црквених одборника, довршио нови парохијски дом у Клењу и организовао освећење тамошњег храма Успенија пресвете Богородице, једног од најлепших у околини. Идуће, 1967. године, он је са једним мајстором извршио потребне оправке на храму св. Георгија у Зеленику и организовао освећење исте цркве. Већ 1966. добио је право ношења црвеног појаса.

О. Драгиша је 1971. године, према решењу епископа браничевског Хризостома, премештен са клењско-зеленичке парохије на александровачку парохију, на којој је показао запажену активност и обновио цркву Светог Николе и подигао црквену кућу за народ. Због тога је на дан Светог великомученика Пантелејмона 1977. године одликован чином протонамесника.

Протонамесник Драгиша написао је монографију „Парохија и црква александровачка“, обимну књигу о цркви и њеним парохијанима.

55 Богослужбене књиге Миљковог манастира. Датуми првог записа су по старом календару.

На крају, треба рећи да су о. Драгишу у Великом Орашју обучавали у црквеном певању дугогодишњи појци Момчило Бојковић и Јован Бојковић.⁵⁶

Жељко Симоновић

Жељко Симоновић, рођен 1979. године, завршио је основну школу у Великом Орашју и богословију у Београду (1999). Рукоположен је за ђакона у пожаревачкој Саборној цркви 27. јануара 2005. године и после три дана за свештеника од владике Игнатија. Он је већ 1. марта исте године уведен у риђарску парохију (Риђаре – црква, капела, Изварица и Осаница). Изградио нову цркву у Осаници. Радио и као вероучитељ у жагубичком Средњошколском центру и три сеоске школе. Данас је парох у Тополивнику код Великог Градишта.⁵⁷

Драган Антонијевић, рођен 1978. године, завршио је богословију у Призрену.

Мирко Стојана Павковић (1902–1919) умро је као богослов.

МОНАХИЊЕ РОДОМ ИЗ ВЕЛИКОГ ОРАШЈА

Велико Орашје је дало неколико монахиња, већином из многољудне фамилије Бојковић.

Доротеја (Миланка, 1923–2007), ћерка свештеника Видоја Бојковића, завршила је основну и Домаћичку школу у Великом Орашју. Замонашила се 8. априла 1950. године у овчарском манастиру Сретењу и том приликом добила је монашко име Доротеја, од пок. владике жичког Владимира Рајића. Раније је била искушеница у овчарским манастирима, Јовање, Драча и Сретење (од 1942. године). У Миљков манастир примљена је из жичке епархије 20. октобра 1952. године и постављена за настојатељицу. Произведена је у чин игуманије на Ваведење 1963. године, а од 2005. она је велика схима. Изградила је у Миљковом манастиру три конака и економске зграде и један конак у Златенцу и обновила цркву Добреш.⁵⁸

⁵⁶ Извори података о свештенику Драгиши: Персонална досијеа свештеника у Епархији браничевској, бр. 192; његова монографија „Парохија и црква александровачка“; казивања о. Драгише Лекића

⁵⁷ Казивање свештеника Жељка Симоновића

⁵⁸ Казивање мати Доротеје

Фотина (Милана, 1898–1995), супруга Драгољуба Бојковића, најпре је била искушеница у Нимнику. Замонашена је у манастиру Свете Богородице у Сићеву код Ниша, где је остала до смрти.

Татјана (Наталија Бојковић, 1925–2006), Фотинина ћерка, замонашена је у Нимнику. За време немачке окупације боравила је две године код куће. Почетком 1943. године отишла је у овчарско Јовање, код игуманије Катарине, потом код мати Текле. Њен духовни отац био је о. Макарије из истог манастира. У Јовању је остала до 1953. године, када се вратила у Нимник. Са духовном сестром Јустином изградила је конак у Нимнику, потом су прво отишле у Каленић те после две године у Сићево.⁵⁹

Марија (Милојка, 1875–1951, родом од малоплањанских Шаренкапића, супруга Стевана Бојковића), монахиња прво у Туману, потом у Рајиновцу код Умчара, где је умрла.

Евдокија (Обренија Станоја Машић из Великог Орашја, 1897–1981), супруга о. Видоја Бојковића, 1980. године замонашила се у Миљковом манастиру од оца Герасима. Умрла је у истом манастиру већ наредне године.⁶⁰

Марија (Морлава-Мира Станковић, 1888–1982), замонашена 6. априла 1963. године у Рукомији од јеромонаха Саве Огњановића, малосхимница, умрла је и сахрањена у истом манастиру.

Параскева (Видосава Станковић, 1909–1977), Маријина ћерка, замонашена у Рукомији, где је умрла. Обе, мајка и ћерка, сахрањене су на манастирском гробљу. Управа манастира подигла им је надгробне споменике, оба од гранита пирамидалног облика.⁶¹

БОГОМОЉАЧКИ ПОКРЕТ

На територији данашње општине Велика Плана у међуратном периоду постојала су богомољачка братства у Крњеву, Марковцу, Милошевцу и Великом Орашју.⁶² Богомољачки покрет, тзв. „покрет побожних“, у овом крају је најпре зачет у Крњеву, на првом великом богомољачком сабору код старе цркве на дан Светог пророка Илије 1920. године. На овом сабору, који је одржан с благословом тадашњег митрополита Димитрија, говорио је владика др Николај Велимировић, један од највећих српских духовника.

⁵⁹ Казивање Момчила Д. Бојковића

⁶⁰ Казивање мати Доротеје

⁶¹ Књига монаха и монахиња Епархије браничевске, бр. 385 и 387; Млађан Цуњак, Манастир Рукомија, Пожаревац 1996, 63; Казивање Светислава-Тике Глигоријевића

⁶² Календар *Браничево* за 1941. годину

Богомољци из Крњева, углавном чланови хора, путовали су и ширили покрет по околним селима и пожаревачким крајем. Добро су сарађивали са Доротејом, игуманијом Миљковог манастира, и њеним оцем, свештеником Видојем Бојковићем. Дакле, Орашани су примили богомољачки покрет из суседног Крњева.

Богомољачко братство у Великом Орашју славило је патрона своје цркве, св. преподобну мученицу Параскеву. Славски колач су секли на дан уочи славе. Богомољци и други верници окупљали су се недељом и у време верских празника у цркви и кући Драгољуба Бојковића, а и других богомољаца. Код њих су долазили мисионари, истакнути богомољци и калуђери, међу њима Васијан (Василије, ученик владике Николаја Велимировића, калуђер Покајнице), калуђери из овчарско-кабларских манастира (Јовање, Никоље, Преображење, Благовештење)⁶³, брат Драги Живановић из Крњева и други.

Најактивнији припадници богомољачког покрета у Великом Орашју били су: Стеван Јеврема Бојковић са синовима (Светислав, Миливоје и Драгољуб), Живка (жена Миливоја С. Бојковића, ћерка Ђоке Николића из Великог Орашја), Јован Миливоја Бојковић, Милојка Бојковић (Стеванова супруга), Видоје Бојковић, Живојин-Жикица Бранковић, Ленка Рајић, Аранђел Павковић, Светислав Рајић (умро 1938), Драгиша Светислава Рајић (1936–1999, чтец), Александар Недељковић, Живота Новака Недељковић, Милета Новака Недељковић (1882–1971) и његов син Александар.

Ленка Рајић (1900–1980), ћерка Животе Недељковића и супруга Светислава М. Рајића, чланица Добротворног старатељства Православне цркве у Великом Орашју, помагала је сиромашне људе и децу. Прикупљала је новчану помоћ и за цркву, заједно са Славком Николић, Радом Обрадовић и Видом (жена Александра Ђурчије).⁶⁴

Орашански богомољци одлазили су на молитву и у друга села, цркве и манастире. Сарађивали су са богомољачким часописима, помагали изградњу цркава и манастира и одлазили на богомољачке саборе. Међутим, великоорашко братство почело је постепено да се гаси пре три деценије.

ЦРКВЕНО-ПЕВАЧКО ДРУШТВО

Црквено-певачко друштво „Соко“ основано је средином треће деценије двадесетог века. Углавном је окупљало богомољце који су били у певници. Чланови друштва певали су у цркви, на литијама и сахранама. Дугогодишњи председник и хоровођа био је Видоје Бојковић, појац и члан тамбураш-

63 Казивање Момчила Драгољуба Бојковића

64 Казивања Милесе Рајић, Јована Миливоја Бојковића и Момчила Д. Бојковића

ког оркестра. Он је учио певању и чланове Крушевачке певачке дружине „Карађорђе“.⁶⁵

Великоорашки појци имали су своју славу, Мали ускрс (св. Тома). Предратни чланови друштва били су Јован Павковић, Сретен Павловић, Александар Ђурчија, Живојин В. Бранковић, Љуба Гајић, а после њих Јован Бојковић, Драгиша С. Рајић (чтец), Никола Богдановић, Жика Живановић и други. Постепено се смањивао број чланова друштва до његовог гашења.⁶⁶

Данас у црквеном хору певају: Јован Миливоја Бојковић (ранији хоровађа), Момчило Драгољуба Бојковић (чтец од 1971. године, рукоположио га владика Хризостом), Драгослав Недељковић, Марина Павловић и Гордана Павловић. Понекад певају и деца: Јасмина Марковић, Милица Павловић, Јелена Ђорђевић и друга. Певају недељом и у време празничних дана када има литургија. Заједнички користе типик, минеје, пентикостар, Србљак (за српске празнике) и Осмогласник. Добро сарађују са месним парохом Слободаном Марковићем.⁶⁷

ЦРКВЕНЕ УПРАВЕ И СЛУЖБЕНИЦИ

Раније су црквеном имовином у Србији управљали свештеници и црквени тутори. У вођењу материјалног пословања Великоорашке цркве посебно су се истакли Лазар Жабарац и Сава Бојковић.

Црквена општина у Великом Орашју основана је 1932. године, годину дана после ступања на снагу Устава Српске православне цркве. Исте године извршена је примопредаја дужности управе Великоорашке цркве Црквеној општини, коју је представљало привремено поверенство на челу са парохом Михаилом В. Голубовићем (председник) и члановима: Јованом Стевановићем, Милетом Недељковићем и Милутином Павловићем.⁶⁸

Чланови првог поверенства, односно Савета и Црквеног одбора били су: свештеник Реља Д. Јелић (председник), Милош С. Ничић (потпредседник), Витомир С. Радовановић, Сава Миладиновић, Милен М. Миленовић, Михаило Г. Лекић, Настас Здравковић, Богољуб Станковић, Живојин Љ. Марковић, Владимир Бранковић, Зарија Пешић, Стојан Павковић, Љубомир Благојевић, Стеван Стојиљковић, Лука Радосављевић, Јован

65 Казивање мати Доротеје и Момчила Д. Бојковића

66 Казивања Милесе Рајић, Јована М. Бојковића и Љубомира Бранковића

67 Казивање Марине Павловић

68 Прота Душан Митошевић, *Архијерејско намесништво јодунавско*, Велико Орашје, 2

Николић, Живота Недељковић, Радомир Марковић, Јован Стевановић и Стеван Бојковић.⁶⁹

После одласка о. Реље Јелића, новопостављени свештеник Михаило Голубовић ушао је у црквену управу као председник. Милош Ничић је остао потпредседник, а остала је и већина ранијих чланова. Према записнику од 13. септембра 1936. године била су само четири нова члана: Милан Живковић, Живота Андрејић, Светислав Рајић и Недељко Ј. Јовановић.⁷⁰

У време окупације нису вршени избори. После ослобођења изабрано је ново поверенство с председником о. Михаилом Голубовићем. Током девете деценије, у време службе пароха Милана Маринковића, чланови Црквено-општинског управног одбора били су углавном синови и рођаци претходних чланова: Бојковићи (Јован, Момчило, Жика и Боривоје), Симоновић Миодраг, Миленковић Живан, Ранковић Момчило, Арсенијевић Миладин, Бранислав Ђорђевић, Павловићи (Михајло и Радоје), Филиповић Бранислав, Милојковић Мирослав, Стошић Михајло, Лекић Слободан, Бранковић Живојин, Павковићи (Аранђел и Властимир), Стоиљковићи (Жарко и Милош), Јовановић Љубиша, Рајић Драгиша, Рашић Никола, Глигоријевић Светислав, Бајић Радисав, Ђурић Михајло, Живуловић Владета, Палић Светислав и други.⁷¹

Данас су у Црквено-управном одбору: о. Слободан Марковић (председник), Добрица Момчила Бојковић, Слободанка Павковић, Миланка Лукић, Мирослав Влајић, Дарко Костић и Предраг-Прежа Станковић.

Великоорашка црква је током своје дуге прошлости имала велики број црквених службеника: благајника (Љубиша Лекић, Јован Стевановић, Живојин Бранковић, Драгослав Недељковић), секретара (Боривоје М. Обрадовић, Бранислав Ђорђевић) и црквењака (Лазар Николе Жабарац, Божидар Марковић, Јован Милана Павковић, Мирољуд Радисављевић). Раније су црквењаци, поред одржавања чистоће у цркви и канцеларији, ишли са свештеницима по парохији око слава и ради водица.

*

Храмовна слава св. Параскева римска слави се у Цркви са резањем колача, без народног весеља. Свети Сава се слично слави, али са дејим рецитацијама. Славила се и виноградарска слава, Бели четвртак (по Ус-

69 Записници Црквено-општинског Савета и Управног одбора Цркве Велико Орашке, 12. јун 1932, 1–3

70 Исто, 13. септембар 1936. године

71 Епархијски управни одбор Православне епархије браничевске, бр. 1.081

крсу). Колачари су из парохије. Честице за причешће болесника чувају се у дарохранилници. Раније је ношена литија на први дан Тројице.

Великоорашка парохија има у свом саставу три насеља: Велико Орашје, Крушево и Малу Плану. Занимљиво је рећи да се Мала Плана, некада село великоорашког среза, налази у општини Смедеревска Паланка и припада Шумадијској епархији. Наша парохија налази се у Архијерејском намесништву великопланском, које је у саставу Српске православне Епархије браничевске.



Наука



Милош Миловановић, Вукашин Милићевић

Београд

Вечност у једноме сату

Abstract. У овом раду разматра се феномен континуума у светлу истраживања паралела између Лајбницевог инфинитезималног рачуна и енергетске теологије исихазма. Основна теза рада је да инфинитезимални рачун представља операционализацију динамичког идентитета, који је у непосредној вези са космогонијским схватањем стварања *ex nihilo*. Иако је модерна математичка анализа надахнута овим основним импулсом, ипак је њеном алгебризацијом у XIX веку овај приступ потиснут у други план, уступивши место идеји актуелне бесконачности, промовисаној Канторовом теоријом скупова. Нека новија струјања у математици дају наду да ће се ово питање поново отворити.

Key words: континуум, инфинитезимални рачун, актуелна бесконачност, идентитет, стварање *ex nihilo*, нестворене енергије, исихазам

*Видеѝи свей̑ у зрну ѝеска
И небо у дивљем цваѝу
Држаѝи живоѝи на глану руке
И вечносѝи у једноме саѝу*
Вилијам Блејк

Може се слободно тврдити да нема теорије која је одмах после своје појаве учинила онакав и онолики преврат у математици и сродним наукама као што је то био случај са Лајбницовим инфинитезималним рачуном; да нема теорије која је онако силно утицала на развој поменутих наука и постала онако моћним оружјем у проучавању природе и исказивању њених закона. Али може се рећи и то да нема теорије која је својом појавом дала повода онако дугој и упорној борби, која се још и до данашњих дана протеже, као поменути Лајбницов рачун. И та дуга и упорна борба не води се ни око чега другог до око првих основа на којима теорија почива.

Док се у нижој математици ради са посве одређеним и коначним величинама, Лајбницов рачун приступа величинама у проучаваним појавама разлажући их на њихове бесконачно многе и бесконачно мале (инфинитезималне) састојке. Постављајући законе којима се ови микроелементи поковавају, он реконструише и понашање основних величина од којих су ови потекли. Те микроелементе величина Лајбниц је називао њиховим диференцијалима, а постављене једначине диференцијалним једначинама.

Сам карактер инфинитезимала омогућио је Лајбницу значајна поједностављења у раду са њима. Тако се инфинитезималне величине могу у рачуну занемарити наспрам коначних, а исто тако инфинитезимале вишег реда наспрам инфинитезимала нижих редова. И не само то. Поменута поједностављења односе се и на *їприроду саме їосмаїране величине*, па се тако крива линија може посматрати као бесконачни полигон сачињен од страница инфинитезималне дужине. Слично, неравномерна кретања могу се видети као низ равномерних, начињених у инфинитезималним временским интервалима. Уопште, Лајбниц је величине са којима је радио замишљао вазда разложене на бесконачно многе и бесконачно мале састојке, а ове је опет смењивао другим појмовно простијим елементима чије је односе могао лакше исказати. Ово појмовно поједностављење од посебног је значаја, јер често, због сложености саме посматране величине, проблем није могуће ни дефинисати на макроплану, већ тек када се, разложивши величину на диференцијале, проблем појмовно упрости. Управо овај *квалиїаїивни їродор у унуїрашњосїї їоїмовної склоїа* општа је карактеристика инфинитезималног рачуна у његовим применама захваљујући којој су оне достигле онај висок степен лепоте и једноставног савршенства.

Противници Лајбницовог рачуна, поред замерке што се инфинитезимале користе, а нису како ваља дефинисане, управили су своје ударце поглавито на поменуте принципе смењивања инфинитезимала једних другима и захтевали да се уопште оправдају та одступања од обичних и допуштених правила умовања. Али Лајбницу и његовим наследницима као да није било стало до логичких основа његовог новог рачуна колико до тога да га развију и усаврше, да рашире и умноже његове примене, да разрешењем најразличитијих и најтежих задатака задиве и зграну свет и, најзад, да изнесу до тада невиђену моћ и плодност новог рачуна. Међутим, са свих страна изазван, Лајбниц је ипак морао проговорити. Он се морао изјаснити како схвата своје инфинитезимале, да ли их схвата као једнаке нули и зато их у рачунима занемарује, или их схвата као величине од нуле различите и чиме у том случају оправдава њихово

занемаривање. Избор пред који је тиме Лајбниц постављен није био лак. Јер признати да су инфинитезимале једнаке нули значило би збрисати и једначине, састављене из таквих елемената, и сам инфинитезимални рачун тада би изгледао као каква бесмислена игра са нулама. А узети, опет, да су различите од нуле и при свему томе у рачунима их занемаривати значило би свесно и намерно грешити, па се поставља питање како то да су и поред свега резултати ове методе увек и недвосмислено тачни.

Лајбницов одговор био је надасве поучан, мада у глобалу несхваћен не само од његових савременика већ и од потоњих векова. Тек са ове раздаљине може се сагледати сва његова дубина, и односи се, заправо, на његово поимање *бесконачности као вертикалној хијерархијској њринцији*. Лајбниц је одговорио да своје бесконачно мале величине сматра као зрна песка наспрам лопте Земљине и да зато узима себи слободу да их у рачунима занемарује. Не стоји замерка коју је, између осталих, изнео и наш математичар XIX века и члан Српске краљевске академије, Димитрије Нешић да је оваквим Лајбницовим ставом његов рачун понижен и бачен у категорију приближних рачуна (Нешић, 8). Зрно песка и Земљина кугла, као представа за однос коначних величина према њиховим диференцијалима, јесу појмови на различитим хијерархијским скалама постојања. *Додавањем зрна њеска Земљиној кули она ће остати и генџична, јер је динамиком самој и генџиџиџи ѡридогаџи зрно већ у њој садржано*. На исти начин, Лајбниц је наглашавао хијерархијску разлику у постојању инфинитезимала и коначних величина размишљајући о њима пре као о идеалима и фикцијама него као о стварним ентитетима. Иако су својом природом различити, захваљујући општем принципу непрекидности, он је овим идеалним елементима допуштао да подлежу истим принципима рачунања као и обични бројеви.

Док су се тако Лајбницови наследници старали да принципе на којима се њихова метода оснива што боље расветле и оправдају, противници те методе латили су се Њутнове методе граница и покушали да на том темељу подигну зграду инфинитезималног рачуна и то без икакве припомоћи бесконачно малих величина које су они сасвим одбацили. Код те методе, уместо инфинитезималних прираштаја величина уводе се у игру граничне вредности којима теже количници њихових прираштаја. Смењивање једних инфинитезимала другима у овом приступу не представља проблем, јер се овде не ради са самим прираштајима већ само са њиховим граничним вредностима, па се било која величина може сменити другом простијом ако само њихов количник тежи јединици.

Ради илустрације сличности и разлика у ова два приступа, даћемо један конкретан пример. Нека се посматра кретање материјалне тачке и њен пређен пут s и време кретања t нека су повезани функцијом $f: s = t^2$ (не узимајућу у обзир мерне јединице већ само њихове бројне вредности). Од нас се тражи да изнађемо брзину кретања тачке у зависности од времена. За дати фиксирани тренутак t и њему близак t_1 , средња брзина је количник коначног прираштаја пута и коначног прираштаја времена тј.

$$v_s = \frac{s_1 - s}{t_1 - t}$$

Да бисмо добили тренутну брзину, потребно је да потражимо граничну вредност средње брзине када t_1 тежи t , а то се у рачуну изводи на следећи начин.

$$v = \lim_{t_1 \rightarrow t} v_s = \lim_{t_1 \rightarrow t} \frac{s_1 - s}{t_1 - t} = \lim_{t_1 \rightarrow t} \frac{t_1^2 - t^2}{t_1 - t} = \lim_{t_1 \rightarrow t} \frac{(t_1 - t)(t_1 + t)}{t_1 - t} = \lim_{t_1 \rightarrow t} (t_1 + t) = 2t$$

(поред уобичајених правила рачунања и формуле за разлику квадрата $a^2 - b^2 = (a - b)(a + b)$, коришћена је и задата зависност пута од времена $s = t^2$). Новодобијена функција $f': v = 2t$ назива се изводом примитивне функције $f: s = t^2$.

Ознака $\lim$ за граничну вредност потиче од Њутна, а овај пример лепо показује како се са граничним вредностима у пракси рачуна. Потребно је у количнику елиминисати привидну неодређеност у форми $0/0$ што се чини трансформацијом израза који је под граничном вредношћу. Када се то учини, у изразу се просто смењује t_1 са t и добија се тражени резултат. Тако се инфинитезимале у овом приступу не јављају непосредно, већ само у оквиру граничног процеса као величине које теже нули, а које се трансформацијом израза дају елиминисати.

Осмотрим исти задатак са становишта Лајбницевог рачуна. Нека је dt инфинитезимални прираштај времена, а ds њему одговарајући прираштај пута. Веза пута и времена, задата једначином $s = t^2$, стајаће у истој форми и за њихове прирасле вредности $s + ds$ и $t + dt$, те према томе важи $s + ds = (t + dt)^2$ (коришћена је формула за квадрат бинома $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$). Пошто $s = t^2$, одавде добијамо $ds = 2tdt + dt^2$, а како је dt^2 инфинитезимала вишег реда, она из рачуна испада, те добијамо $ds = 2tdt$. Ако добијени резултат запишемо у облику

$$\frac{ds}{dt} = 2t$$

видимо да смо добили брзину у форми количника диференцијала.

Њутнова метода граница нема оних мана које се пребацују Лајбницовој методи, али се с друге стране мора признати да је Њутнова метода далеко заостала иза Лајбницове. Јер не треба губити из вида то да се код методе граница прираштаји величина не узимају у обзир накада појединачно, па шта више не узимају се у обзир ни количници тих прираштаја, већ само и једино граничне вредности тих количника. У свим применама, међутим, редовно се у једначинама јављају инфинитезимални прираштаји величина тј. њихови диференцијали. Због тога и услед тога, у свим применама инфинитезималног рачуна метода граница морала је уступити место Лајбницовој методи. Појам бесконачно малог у извесним случајевима просто је немогуће избећи, јер врло често природа саме проучаване појаве јесте таква да нам, и против наше воље, намеће посматрање инфинитезимала. Управо стога, и сам Лагранж, који се из све снаге потрудио да инфинитезимале у својим разматрањима заобиђе, морао се Лајбницовом методом послужити и то искључиво у својој *Аналићичкој механици*.

Али још већа замерка, која се с правом може учинити методи граница, јесте та што се њом није постигло оно што се хтело, а то је да се појам бесконачно малог избегне. И заиста, појмови бесконачно малог, границе и брзине стоје у тако присној и нераскидивој вези да се појам брзине без прва два не може ни одредити, а такође ни она прва два не могу се један без другог замислити. Њутнова метода граница само је, и за то јој се мора одати признање, значајно осветлила темеље инфинитезималног рачуна дајући му потпунији принципијелни опис. Јер како то обично бива, тамо где се две мисаоне линије сретну, њихова међузависност открива нам мно-го о свакој од њих, отварајући простора дубљем и богатијем разумевању.

* * *

Основа хришћанске космологије је вера у стварање *ни из чега*. Ово подразумева да је лични Бог, који је као такав апсолутно биће, слободно и без икакве унутарње нужности створио ентитет радикално различит од себе. Свет као засебан ентитет чини мноштво различитих бића: телесних, бестелесних; словесних и бесловесних; живих и неживих. Посебно место у космологији заузима биће које представља свршетак и круну стварања, а то је човек. Будући биће истовремено телесно и духовно, човек представља живи спој свег створеног света. У том смислу, судбина свега створеног на изванредан начин од њега зависи.

По учењу источних отаца, свако створено биће има себи прирођен логос који представља Божију вољу о бићу. Логос је покретачко начело; он означава начин на који биће остварује своје постојање. С обзиром да је једини разлог стварања сједињење твари у Богу, то ови логоси, будући различити у мноштву ствари, имају свој идентитет – постају идентични у Логосу – Сину Божијем. Оваплоћење Сина Божијег Исуса Христа као централни догађај православне вере значи испуњење идентитета – воље Божије о свему створеном. У лику Сина Божијег, његовој нествореној божанској природи присаједињена је створена човечанска, а кроз њу и све створено. Дакле, по хришћанском веровању, Творац се поистовећује са твари не престајући да буде Творац, а то значи да се и твар поистовећује са Творцем не престајући да буде твар, чиме достиже сопствени идентитет. Идентитет, дакле, представља вечно начело које се из перспективе времена сагледава као стварност будућег сједињења.

Овај својеврсни *динамички монизам* постојана је карактеристика хришћанског богословља. Ово је нарочито видљиво у контексту разликовања у Богу суштине и енергије, што је проблем који је присутан у богословљу од најранијег периода¹, али своју пуноћу достиже у време тзв. исихастичких спорова, тј. у делима св. Григорија Паламе и његових ученика. Основа на којој почива ова теологија је немогућност недејственог (без енергије) постојања природе или суштине, што се односи и на самога Бога.² Будући створен енергијом Божијом, и сам свет је енергетска творевина, тј. суштински и природно је делатан. Делатност која остварује постојање света је сједињавање са Богом, или у контексту богословља св. Григорија, причешћивање нествореном и суштинском енергијом Божијом. Овако размишљање наглашава једно целовито сагледавање постојања које својом трансцендијом превазилази антиномичност промене и сталности, једног и мноштва, тј. *створеној* и *нествореној*.

Проблем могућности непосредног богопознања, као кључно питање теолошког спора око исихазма, стоји у непосредној вези са овим. Основна догматска примедба Паламиних противника била је тврдња да се разликовањем суштине и енергије, којим се сведочи непосредност богопознања, нарушава

1 Тако нпр. код Јустина Философа: *Бој, будући да има суштинину за постојање, а хтење за стварање, доводи до разлике суштинине и хтења, као и постојања и стварања; постојање се пак односи на Боја, а стварање на недића [οὐκ ὄντων]* (PG 6, 1429; нав. према БУЛОВИЋ, 145.); *Јер ако и Бој хоће много, много [зајо] и не дива, будући да није исто у Боју постојајши [τό εἶναι] и хтеши [τό βούλεσθαι]*, *ibid.*

2 Види нпр. код св. Јована Дамаскина: *јер немоуће је да суштина буде без природне енергије...* (ДАМАСКИН, 222–223)

савршена једноставност божанског бића. Палама пак брани једноставност Божију управо разликовањем суштине и енергије. Основно поље спора је, према томе, само поимање *јединице*. Паламини противници једноставност Божију виде статично, док је Палама доживљава као суштински динамичну на начин на који смо већ указали. Сведочанство виђења нестворене светлости у теологији исихазма је искуствена претпоставка оваквог поимања *јединице*. Таворска светлост којом се открило божанство Христово апостолима³ јесте нестворена енергија савршено једноставне суштине Божије. Овај се догађај у цркви слави као празник Преображења, јер се створена природа преобразила засијавши нествореном божанском светлостју, што је идејна основа на којој почива православна иконографија⁴.

С друге стране, нестворена божанска светлост постала је видљива створеним очима апостола чиме и они постају учесници преображаја твари. Тако апостол Петар, иако не разуме тајну која му се открива⁵, ипак целим бићем осећа њену *доброју*, због чега говори: *Господе, добро нам је овде бићи* (Мт 17, 4). Наравно, будући да су и даље условљени својом људском природом⁶, тајна им се не открива у пуној божанској безусловности, па им зато Христос и каже да не проповедају о њој *док Син Човечији не васкрсне из мртвих* (Мт 17, 9). Наиме, *суштина* створеног је смрт⁷, а

3 *И после шест дана узео Исус Петра, Јакова и Јована, браћа његова, и изведе их на јору високу саме. И преобрази се пред њима, и засија се лице његово као сунце, а хаљине његове посташаоше беле као светлост...* (Мт 17, 1–2)

4 *Иконографија, као једна уметности будућности, слика време и простор издаване од пројављивости. Због тога се не могу сликати сенке, које нас додећају на смрт, цртеж на икони не може да изражава удаљеност, растојање између бића; дакле, не може да има уобичајену теометријску перспективу која удаљује и смањује бића, затим, не могу се сликати бића на такав начин да остављају утисак тежине, дебљине и уопште не могу се сликати на такав начин који би указивао на то да над њима доминирају, на неумишан начин, природни закони... Целокупни стил и начин православне иконографије надахнује се Васкрсењем које је донело један нови начин постојања. Главну улогу у овоме игра светлост... Ако разумемо како преображење доноси у живој, у свету, света долазећа божанска благодат, тада можемо да уђемо у тајну канона иконографије (БИГОВИЋ, 27).*

5 Што показују његове речи: *...да начинимо три сенице: шеди једну и Мојсеју једну и Илији једну. Јер не знадијаше шта да каже; јер дијаху ућлашени* (Мк 9, 5–6).

6 Пошто Христос још увек није васкрсао – васкрсење није историјска стварност, те су стога ућлашени (Мк 9, 5).

7 *Суштина* створеног *по себи*, уколико га узмемо апстрактно, ван контекста животног односа са Богом. Ова *суштина* се актуализује грехом, тј. прекидањем односа и заједнице са Богом, и она заправо није *суштина* створеног у очима Божијим, већ је супротстављена његовој истинској природи по којој тежи заједници са Богом.

суштина тајне преображења је управо преображај смрти у живот – што је васкрсење. Тиме таворска светлост открива тајну сједињења у *васкрсломе Христџу као јединици која не ѣориче мноштво већ ѣа динамиком идентитетџа (нествореном енерџијом дожанствџа) садира у једно ѣело*. Зато св. Григорије Палама, упућујући на св. Максима Исповедника, каже да они који се причешћују *усиновљујућом и доѣтворећом силом, која је неѣстџала, нестворена, неѣисива и надвременска, и сами ѣостџају ѣо истѣј нестворени, бесѣочѣни и неѣисиви, иако су ѣо соѣственој ѣрироди ѣостџали из неѣиџа* (ПАЛАМА, 617).⁸

* * *

У вековима који су уследили, на основима постављеним од Њутна и Лајбница, изграђена је читава једна нова дисциплина која се из (вероватно не само нама) непознатих разлога назива математичка анализа⁹. Упоредо са развојем анализе, развиле су се и контраверзе о природи лајбницовске бесконачности тј. инфинитезимала. Временом, проблем заснивања анализе постаје све актуелнији и при том се углавном настоји да се инфинитезимале заобиђу, што је кулминирало у XIX веку потпуном елиминацијом инфинитезимала из теорије. Тако је настала анализа Дедекинд-Вајерштрасовог типа, онаква какву је данас учимо. Све то, међутим, не би било могуће без Канторове теорије скупова која је овом чину дала неопходну идеолошку потпору.

Канторова теорија створила је један (не увек баш најсјајнији) оквир за скоро читаву математику, а посебно теорију реалних бројева и анализу. Инфинитезимале су, додуше, нестале, али су у саму основу математике уведене далеко веће и опасније фантазије. Са Канторовом теоријом на велика

8 Палама реферише на Максимова тумачења (*ѣтеорије, сазерцања*) библијске повести о Мелхиседеку (Пост 14, 18–20), где каже: *Иако себе ѣиме унишѣава, онај који соѣствѣну душу мене ради изѣуби, наѣиће је, а ово значи: који садашњи живоѣ са жељама њѣовим ради дољеѣа ѣрезире, сѣкао је Лоѣоса Божијеѣ, јединоѣа живоѣа и деѣјствујућеѣ, оноѣа који ѣо врлини и ѣознању ѣрожима све до ѣранице душе и духа. Овај, дакле, није лишен ничѣѣа ѣѣѣо ѣрисусѣво Лоѣоса ѣодразумева, ѣа је ѣако ѣостѣао и бесѣочѣѣан и бескрајан, не носѣћи у сеѣи никакав временски и ѣролазни живоѣ који има ѣочѣѣак и крај, који је ѣѣѣресан мноѣим ѣаѣѣѣама, већ једино дожанствѣвени, никаквом смрћу ѣѣраничени живоѣ вѣчноѣа Лоѣоса који се у њѣѣа уселио* (PG 91, 1144C).

9 Назив вероватно потиче од појма аналитичке функције који је увео Лагранж за функције које се правилно развијају у степени ред.

врата улази идеја актуелне бесконачности која до тада није имала присуства ни у једној сфери живота изузев, можда, у спекулативној философији.

Када Еуклид у својим *Елементима* постулира:

1. *Да се може њовући од сваке ѿачке ка свакој другој ѿачки ѿрава линија*
2. *И да неојраничено ѿрава може бијти ѿродужена у свом ѿравцу нејрекидно*

он, дакле, бесконачност праве схвата потенцијално, као могућност продужења, а никако као довршен чин. Слично је и са аксиомом:

1. *Тачка је оно шјио нема делова.*¹⁰

И овде је недељивост присутна као одсуство могућности дељења у датом контексту, а не као актуелна издељеност до крајње границе. Ово је општа особина Еуклидове геометрије и математике у целини све до XIX века. Доканторовска математика је конструктивна. Докази свих егзистенцијалних теорема су директни и састоје се у томе да се решење мора конструисати. Канторов значај управо је у томе што он као званично средство уводи неконструктивни доказ без кога се савремена математика не може замислити.

Метода неконструктивног доказивања користи се свођењем на противречност тако што се, уместо да конструкцијом показујемо постојање решења, обара хипотеза да решење не постоји. У случају да нас претпоставка непостојања води до противречности, законом контрапозиције¹¹ закључујемо да решење мора постојати иако га можда уопште не можемо конструктивно одредити. Данас је сваки други доказ у математици такав, али у Канторово време ово је представљало велику методолошку новину, због чега је Кронекер изрекао свој искрени суд: *Ово није математика већ теологија*.

Инспирација за стварање ове теорије могла се наћи на више страна, али кажу да је главну инспирацију Кантор добио бавећи се анализом, тачније теоријом Фуријеових редова. Било како било, Кантор је почео да ради са бесконачним колективима објеката као што су скуп природних бројева, скуп правих у равни (а које су свака за себе неки скупови тачака) итд. Већи део теорије заснива се на једном значајном логичком принципу, а то је принцип свеобухватности. Свако својство $\phi(x)$ (нпр. *x је ѿроуѿао*) на основу принципа свеобухватности одређује скуп $y = \{x \mid \phi(x)\}$ свих елеме-

10 Реченица је узета из превода А. Билимовича, премда реч μέρος, употребљена у извору, може означавати и дужину, тј. протежност.

11 Закон контрапозиције $(\neg q \Rightarrow \neg p) \Rightarrow (p \Rightarrow q)$.

ната који имају то својство. Кажемо да x припада скупу y (скупу свих троуглова), у ознаци $x \in y$, ако задовољава скупно својство $\phi(x)$ (x је троугао).

Али ускоро су се јавили проблеми у виду парадокса. Сам Кантор је већ уочио неке од њих, али је за илустрацију најпогоднији Раселов парадокс. Он чак и није био директно упућен Канторовој већ једној другој, Фрегеовој теорији скупова, коју је срушио и на чијим је темељима Расел подигао своју теорију типова. Расел показује да принцип свеобухватности није добар на следећи начин: уочава својство $x \notin x$ (x не *припада* x) и пита се да ли $y = \{x \mid x \notin x\}$ може бити скуп. Ако јесте, а то би на основу принципа свеобухватности требало да буде, онда показује противречност посматрајући исказ $y \in y$ (y *припада* y). Наиме, ако $y \in y$ то значи да је y елемент скупа $\{x \mid x \notin x\}$, па за њега важи својство које формира скуп, тј. $y \notin y$. И обрнуто, ако $y \notin y$ онда y није у скупу $\{x \mid x \notin x\}$, па ће за њега важити негација скупног својства тј. $y \in y$. Све у свему, y припада y ако и само ако му не припада што је очигледна контрадикција¹².

Наравно, Канторова теорија била је исувише значајна да би се могла тако лако одбацити. Чињено је више покушаја да се она спасе. Они су најчешће били усмерени у правцу да се обузда и ограничи принцип свеобухватности, а да се при том сачувају све добре особине Канторове теорије скупова, као што је нпр. могућност изградње математике у њој. Један од таквих покушаја, можда најуспелији, представља теорија **ZFC**¹³ која се сматра званичном теоријом и данас је у широкој употреби.

Сам Кантор је брзо схватио велики значај који његова теорија има за заснивање анализе. Афирмацију своје теорије он је схватио као коначни прогон инфинитезимала о чему сведочи и овај навод: *Чињеница о постојању актуелно бесконачних бројева није разлог за постојање актуелно бесконачно малих величина; управо сујројно, немогућност последњих може бити доказана прецизним коришћењем првих*. Он још додаје: *...иакође ја не мислим да овај резултат може бити добијен ни на који други начин појно и сујројно* (РАШКОВИЋ, 28).

Да бисмо бар донекле осветлили феномен XIX века, а који је често нејасан и неким математичарима који се њиме баве, морамо се осврнути на разлику у схватању променљиве у алгебри и у анализи. У алгебри,

12 О принципу свеобухватности говорио је и Аристотел у делу *Лоика*. Он је изразио бојазан када је реч о општим истинама са негативним садржајем, нпр: *Сви људи лажу. Сви су људи прешни. Све је релативно* (па и оно што је тиме исказано). Генерални ставови и опште истине су крајње нестабилни у односу на везивање њиховој припадности. Саме негативне генералије ($\notin$) су нестабилне.

13 Zermelo-Fraenkel's theory with axiom of Choice

променљиву видимо као општи број, тј. као упражњено место које може заменити конкретан број и на тај начин дати изразу конкретну вредност. Разликовања ради, у даљем тексту овај појам ћемо звати „заменљива“, јер у њему нема суштинске променљивости како је то случај у анализи. Анализа је управо карактеристична по томе што величине посматра у промени, а што је на неки чудан и тајанствен начин повезано са непрекидношћу која је основни аналитички појам. Непрекидност омогућава величини да буде не само оно што јесте већ и оно што није, а могла би бити, и ту се по природи ствари јављају инфинитезимале као тенденције раста и промене тј. као унутарњи сачиниоци променљиве.

Изопштење инфинитезимала у XIX веку значило је ни мање ни више него изопштење променљиве из анализе тј. њену *алиебризацију*. Тиме је анализа сведена на алгебру другог реда у којој улогу „заменљивих“ узимају актуелно бесконачни скупови. Бесконачности се свакако мора признати извесна динамичка нота, али у терминима Канторове теорије која бесконачност схвата довршено, они су у истој мери статични као и бројеви 1 и 2. Промене као такве нема нигде. Има је, наравно, али само у нашем тенденциозном тумачењу актуелно бесконачних скупова и у креативним ознакама које користимо како бисмо удахнули живи смисао аморфним ентитетима који о себи ништа не говоре.

Ова усиљена статичност видљива је и у самој структури реалних бројева. Реални бројеви, после Дедекинда, чине јединствено комплетно уређено поље и за њих постоји, до данас, за већину математичара, снажно убеђење да чине неспоран темељ анализе. Наравно, већину „реалних бројева“ чине у ствари „трансцедентни бројеви“ (што је већ термилошка контрадикција) од којих само коначно много има неког реалног смисла (као нпр. број π , који је количник обима и пречника круга). Реалност већине трансцедентних бројева није ништа већа од реалности инфинитезимала, али то, зачудо, мало коме данас смета.

Друга половина XX века обновила је интересовање за инфинитезимале. Овоме је било више разлога. Појава алтернативних бројевних поља као што су р-адски бројеви, поље кватерниона, Хардијево поље и сл. раздрмала је донекле окоштале представе о довршености појма реалног броја. С друге стране, продор у физици који се збио у првих тридесет година XX века, озваничен формулисањем теорије релативитета и квантне теорије, дао је један нов призвук питањима везаним за континуум и елементарне структуре материје. Овај се полет свакако морао осетити и у математици, премда не директно, али је ипак отворио простора духу за нова сазерцавања проблема о коме говоримо. Вреди истаћи да употреба инфини-

нитезимальа у физици никад и није замирала без обзира на све идеолошке спорове, а исто тако и у областима математике ближим применама и то из чисто практичних разлога који су сведочили њихову сврсисходност и незаменљивост. И најзад, развој теорије скупова и математичке логике дошао је до оне критичне тачке где се увидело да не само да није могуће доказати непостојање инфинитезимальа, већ је у оквиру саме Канторове теорије скупова откривен модел у коме се појављују елементи који се понашају налик на инфинитезималье.

Први модел који садржи инфинитезималье у оквиру **ZFC**-теорије конструисао је шездесетих година Абрахам Робинсон. Робинсонова конструкција састоји се у томе што се Дедекиндов реални континуум $\mathbb{R}$ шири до хиперреалног континуума ${}^*\mathbb{R}$ елементима који су мањи од сваког позитивног реалног броја, а ипак нису идентични нули. Значајну улогу у Робинсоновој анализи игра релација $\approx$ (бескрајно блиско) која је имитација једнакости на $\mathbb{R}$. Кажемо да су два броја α и $\alpha + \varepsilon$ бескрајно блиски ако је њихова разлика ε инфинитезимальа тј. ако је мања од сваког позитивног реалног броја. Блиски бројеви могу се једни другима смењивати, али само у неким тачно дефинисаним случајевима када се релација $\approx$ понаша као делимична конгруенција.

Оно што се мора приметити (ако не и замерити) Робинсоновој теорији јесте да је она обновила инфинитезималье, али није обновила променљиву у анализи. Заиста, Робинсонови хиперреални бројеви су у истој мери статични као и Дедекиндови реални, па чак и више, јер се и новоуведене инфинитезималье понашају у потпуности статично. Лајбниц је, напротив, инфинитезималье увек доживљавао као динамичке честице и управо их је зато разликовао од обичних бројева називајући их фиктивним и идеалним. Разлог овоме је што у основи Робинсонове анализе и даље лежи Канторова теорија скупова, а Робинсонов значај управо је у томе што је показао да се и у овом окружењу може доследно размишљати о инфинитезимальама.

Деведесетих година развијен је још један приступ инфинитезимальама, заснован на интуиционистичкој логици и теорији категорија. Интуиционизам је правац у математици настао почетком двадесетог века као реакција на изразиту неконструктивност модерне математике. За оснивача овог правца сматра се Брауер који је истакао захтев строге конструктивности како математичких структура тако и доказа у њима. Интуиционистичка логика је логика конструктивно доказивих тврдњи и као таква не признаје неке законе класичне логике нпр. закон двојне негације и закон искључења трећег. Закон искључења трећег $p \vee \neg p$ у класичној логици значи да је увек тачна или нека тврдња или њена негација. У интуиционистичкој ло-

гици, међутим, овај закон ће значити да увек можемо да докажемо или неку тврдњу или њену негацију што, наравно, није случај. Постоје тврдње које нисмо у стању ни доказати ни оповргнути.

Овај приступ тврди да су све контраверзе у вези са инфинитезималама настале услед некритичке примене закона класичне логике, посебно закона искључења трећег. Услед његовог неважења, у интуиционистичком пољу реалних бројева не стоји тврдња $\varepsilon = 0 \vee \varepsilon \neq 0$ што отвара простор за увођење нилпотенти (тј. таквих да је $\varepsilon^n = 0$). Уз једну додатну аксиому (микроафиност или микрополиномност), ове се нилпотенте довољно добро понашају као инфинитезимале и омогућавају да се сви основни ставови анализе изведу чисто алгебарски. Наметнути принцип неопходан је, јер ни у овом приступу не постоји јасна веза инфинитезимала и променљиве.

Оно што још нисмо покушали или нам није пошло за руком јесте да превазиђемо скуповни миље и да обновимо изворни појам променљиве у анализи. За математику XX века променљива је табу-тема коју, иако у пракси врло добро функционише (чак и без потребе за неким теоретским признањем), званична теорија игнорише и тражи софистициране начине да се заобиђе. У основи проблема је разлика у схватању идентитета. Скуп добија идентитет одоздо, учествовањем елемената (Хилберт: *Две ствари су једнаке ако су им исти елементи*), док променљива води идентитет одозго, учествовањем својстава (Лајбниц: *Две ствари су једнаке ако су им исти својства*). Даље, да би се исказао однос променљиве и инфинитезимала, неопходно је сагледати диференцирање као хијерархијску релацију, нешто налик релацији припадања ($\in$) у теорији скупова. Тиме би се непрекидност појавила као карактер саме теорије, а не појединих мање или више значајних ентитета. Овде долазимо на терен везе између непрекидности и идентитета која и јесте суштинска, јер сав рачун са инфинитезималама заправо је својство идентитета који по потреби гута одређене инфинитезималне чланове.

Литература:

1. НЕШИЋ: Димитрије Нешић, *Лајбницова инфинитезимална метода*, фототипско издање, Архимедес Београд 1996.
2. Abraham Robinson, *Selected Papers, volume 2 – Nonstandard Analysis and Philosophy*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1979.
3. РАШКОВИЋ: Миодраг Рашковић, текстови о бесконачности објављивани у часопису Тангента школске 2005/2006.

4. John L. Bell, *A Primar of Infinitesimal Analysis*, Cambridge University Press, 1998.
5. Антон Билимович, *Еуклидови елеменїи*, Српска академија наука, Београд 1957.
6. ПАЛАМА: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain.
7. ДАМАСКИН: Свети Јован Дамаскин, *Исїйочник знања*, превео: С. Јакшић, Јасен, Никшић, 2001.
8. БИГОВИЋ: Радован Биговић, *Морнари неба: разїовори са о. Сїа-майїсом Склирисом и о. Марком Иваном Руїником о савременој хришћанској умейносїи*, Хришћански културни центар, Београд 2007.
9. БУЛОВИЋ: Иринеј Буловић, *Таїна разликовања дожанске сушїиине и енерїије у Свеїтој Троїци* по св. Марку Ефеском Евїенику, Атина 1980 (на грчком).
10. Patrologia Graeca, vol 91.

Miloš Milovanović, Vukašin Milićević

Belgrade

Eternity in One Hour

In this paper we are dealing with the phenomenon of continuum. This phenomenon is reflected in the light of research aimed to explore and define possible common concepts in Leibniz's infinitesimal calculation and theological teaching on uncreated divine energies. Our basic idea is that the infinitesimal calculation represents operationalization of the concept of dynamic identity which is directly linked with the cosmogonical idea of *creatio ex nihilo*. Modern mathematical analysis is inspired by this basic impuls, but, in the context of general algebrization during XIX century, this concept has been overwhelmed by the idea of actual infinity which is promoted by Cantor's theory of sets. Nevertheless, there are some new tendencies in mathematical science that are giving hope to the possibility of reopening this issue.

Key words: continuum, infinitesimal calculus, actual infinity, identity, creatio ex nihilo, uncreated energies, hesychasm



Прикази

**Златко Матић**

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет

**Сведочење православног богослова данас
Поводом књиге *Биће као есхатолошка заједница*
епископа браничевског, проф др Игнатија**

Познату Кјеркегорову метафору о циркусу, који бива захваћен пожаром, и селу, које је у опасности, користили су, пре скоро пола века, неки западни богослови¹ да би описали стање свога пастирског рада у савременом свету. Подсећања ради напомињемо да прича говори о путујућем циркусу, који долази у једно данско село и који се, као сваки циркус, смешта у близини самог насеља. У току припреме, у циркусу издија велики пожар, који почиње да се шири ка селу. Главни клоун, маскиран и потпуно спреман за представу, жури у село по помоћ. Говори сељанима да хитно дођу у циркус и помогну око гашења пожара, а они му аплаудирају, јер је, сматрају, пајац изабрао диван пропагандни трик да их намами у циркус. Клоун скаче, моли, преклиње, почиње да плаче, а људи, окупљени око њега, смеју се до суза и честитају му на глумачкој способности. Док су сељани схватили да су клоунске речи биле истините, ватра је стигла до села, помоћи више није било. И село и циркус изгореше до темеља.

Многи западни црквени писци, који су тумачили ову метафору, у лику клоуна виде слику и прилику савременог теолога. Слично овом клоуну, сматрају ови западни аутори, теолог носи истину, али није у стању да своју поруку пренесе човеку кога има пред собом. Свет је теолога сместио у један оквир, у неку врсту заточеништва, и ма шта овај говорио, наићи ће на сличан одговор – на општи мук незаинтересованости (Евдокимов је молио Бога да блавест наиђе макар на отпор, само не на апатично стерилно ћутање).

Метафора је јака, чак болна, тражи промишљање и деловање Цркве. Протестантске заједнице одговорице су на себи својствен начин: подгревањем

1 Уп. Jozef Raciinger, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb 2002⁵, 15–18.

активистичког духа. Римокатоличка Црква, пак, Другим ватиканским концилом, тражи реформу *ad intra*, и посеже за принципом *aggiornamento*-а, али се већ сада, непuna пола века после Концила, тражи нови ађорнаменто, прилагођавање прилагођавања. Очигледно је да је криза дубља и да се не може залечити променом одеће, па ни самог речника. Изгледа да проблем није само у форми. Више је него јасно да се коначно мора поставити питање самог *садржаја* наше поруке, коју упућујемо свету. Западни тумачи наведене метафоре кренули су од претпоставке, да без обзира на застарелу одећу, теолог, ипак, носи истиниту поруку. Прави проблем настаје када посумњамо, чини нам се с правом, у тачност те тврдње. Шта ће бити ако се покаже да ни савремени православни богослов не нуди свету *суштинску поруку своја Предања*, већ користи схеме, обрасце, речник и поруке које су му наметнуте пре свега са Запада, а затим некритички прихваћени? Свет држе од нас самих увиђа опасност да „со обљутави“. Тиме што не мари за поруке многих наших мислилаца, који себе сматрају теолозима, а који им нуде заточење или бледо моралисање, човек данашњице нам поручује да од теолога очекује нешто много више, нешто веће и суштински различито од свих понуда на које наилази. На ову опасност су реаговали велики богослови прошлог века, упућујући нас на живот са аутентичним носиоцима Предања Цркве, са светим Оцима, на поглед ка есхатолошком сусрету са њима у Васкрслом Христу у благодатном простору свете Евхаристије. Савремено православно богословље јесте израз тог искуства, опис тог опита.

Доживљај овако схваћеног призива богословствовања, као служења Цркви, налазимо у новој књизи владике Игнатија. Сматрамо да својим основним порукама, али и директним начином изражавања тих мисли, ово дело заиста представља изданак савременог и аутентично *православној* богословља. Позитивно провокативно делујући на свест савременог човека, аутор својим афирмативним ставовима, не улазећи ни у какву полемику, брише схоластички конципиране обрасце на које наилазимо у великом броју оних дела, који се тичу основних догматских тема, као што су онтологија, есхатологија, пневматологија и еклесиологија. Однос ових области јединственог богословља, свакако је ушао у жижу интересовања савремених богослова свих хришћанских заједница. Ипак, оно што нам аутор представља својим делом, не тиче се богословља ради самог богословствовања, нити има за циљ опстанак писца у „теолошкој моди“. Сам, владика Игнатије, сведочи у својој новој књизи: **„Хришћанство полази од проблема смрти у природи и спасење о коме говори хришћанство је спасење од смрти. Нема истинског постојања Цркве, ако њени чла-**

нови умиру“ (221. стр). Идентификујући васкрсење Христово као есхатолошки догађај (јер се остварује у Духу Светоме, а за нашег аутора се пневматологија најинтимније прожима са есхатологијом), аутор своје закључке о бићу као будућој кинонији, потврђује још једним, за нашу логику, провокативним изразом, који је дубоко библијски укорееен и потврђен: **„Све док људи и природа умиру, ни васкрсење Христово није апсолутни историјски догађај“** (исто). Будући да **„од последњег догађаја историје, тј од Другог доласка Христовог и општег васкрсења зависи постојање читаве историје“**, аутор развија тезу о потреби онтолошког потврђивања свих догађаја и личности историје света. Тако конципирана, есхатолошка онтологија, упућује на коначан начин, сву твар на Творца и не оставља јој никакву наду у аутономне животне силе, макар се под тим подразумевала и тзв бесмртна душа. Оштро подвлачећи дијалектику тварног и нетварног, аутор управо циља на дијалог са свим својим савременицима, којима је макар једна ствар заједничка: да имају проблем смрти и да се не мире са митолошким представама спасења. Још дубље промишљајући изазов света савременом богословљу, подсећамо се питања, које епископ Игнатије поставља себи и свима нама, на самом крају своје студије: **„Да ли можемо да пробудимо интересовање савременог хришћанина за есхатологију која је плод будућности** (наравно, не из интелектуалистичких, већ искључиво из сотириолошких разлога), **за есхатологију која се пројављује као Евхаристија?“** Констатујући веома тешко стање савремене богословске мисли и незаинтересованост за ову проблематику, јер питања која муче савременог човека, био верник или неверник, јесу етичке природе, **„посебно ако се има у виду устаљено мишљење да је хришћанин решио проблем смрти зато што му је душа бесмртна“**, као и да **„је савремени човек утемељио своју онтологију на сопственој природи“**, аутор ипак гаји наду да ће новије генерације теолога успети да промене перспективу посматрања истинитог постојања, тј. онтологије од прошле на есхатолошку и да ће, тиме, упутити свет на Цркву, једину сотириолошку реалност и наду све твари.

Закључујући, констатујемо: истина је да тумач православне вере може своје слушаоцу или читаоцу личити на кловна из поменуте метафоре, као и на повратника из прошлости, који је убачен у овај свет и коме су стра- не мисли и потребе човека и света који га окружује. Онај богослов, који, пак, успе да најпре сам доживи дубину свога, аутентичног евхаристијског хришћанског Предања, па затим и да то пренесе заинтересованима, својом поруком ће се приближити својим савременицима, који, оковани стега- ма владарке ужаса, траже лек бесмртности. Сматрамо да је аутор о чијем

делу пишемо успео у томе, те да је то потврдио собом, али и овом, својом најновијом књигом. На себи својствен начин, отворено, искрено, без увијања, он чини да његова порука превазиђе баријере просторно-временских деоба и постане ехо века бесмртности. Такав приступ има своју цену, али је страдање одредница историјског трајања хришћанина. Али, управо према поуци епископа Игнатија, **„потребно је проћи историју и све оно што она носи, да би се на крају дошло до вечног живота“**, тј до потврде да је биће есхатолошка заједница.



Sabornost

the theological year-book
ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Branicevo – Pozarevac, 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 2008

